

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

DİLSEL VE MİMARİ DÜŞÜNCENİN
SİYASAL SÖYLEME DÖNÜŞÜMÜ

ALİ H. GÜNDAR
ÖĞRENCİ NO: 2502080182
TEZ DANIŞMANI: DOÇ. DR. AHMET EMRE ATEŞ

DOKTORA TEZİ - İSTANBUL 08.02.2022

ÖZ

Bu tez mimarinin bir söylem olduğunu, dilin kendi iç mimarisinin katılmış bir şekli olarak doğduğunu ifade etmek amacıyla yola çıkmaktadır. Kanımızca dil, insanlık tarihinde ortaya çıkarken, onunla birlikte bilgi sistemleri de belirmiştir. Zira bir bilgi sistemi olmadan dilin hayvani iletişim sistemi olmaktan çıkarak, oluşabilmesi mümkün değildir. İnsanlık meydana getirmiş olduğu medenî ve kültürel değerleri dil/bilgi sistemi ile ortaya çıkarmıştır. Şu halde insan yaratısının eriştiği her noktada bir dil/bilgi sisteminin mevcudiyeti vardır. İletişim olgusu dil/bilgi sisteminin iç ilişkilerinin diyalektik zorunluluğu olarak ortaya çıkar.

İnsanın yarattığı her şey dil içinde ve dilin yapısına paralel olarak yaratılmıştır. İnsanın dil içinde kullandığını bildiğimiz en erken bilgi sistemlerinden birisi de kutsallık alanıdır. Dolayısıyla ilk çatışma ve işbirliğine dair çözümler bu bilgi sistemi içinde oluştuğunu varsayabiliriz. Kutsallık alanının bu anlamda dünyanın ilk siyasal söyleminin de kaynağını teşkil etmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu kaynağın kendini siyasal dil ve söylem biçiminde ifadesi ilk olarak mezhepler iledir. Ancak zaman içinde bağımsızlaşan ve giderek anlamları tek tipleşmiş seri metaforlar halinde donduran siyasal söylem orijinal metaforların sembollere dönüşmesine yol açmıştır. O nedenle siyasal söylem kendisini kutsal alanın alternatifi olarak ortaya koyar. Kendi gücünü belirgin hale getirmek için dilin içindeki mimariyi dışa vurarak otoritesini belirginleştirir.

Bu bakımdan, dünyanın ilk mimari eserleri tapınma yapıları olmuştur. Bütün tapınma yapıları toplumda egemen olan gücün kendisini ifadesi olarak düşünülse gerektir.

Dolayısıyla bütün mimari ürünler, tıpkı sözel metinlerin olduğu gibi, siyasal söylemin dışı durumlarıdır. Buna salt barınak olmak amacıyla yapıldığı düşünülen halk konutları da dâhildir.

Dolayısıyla, herhangi bir mimari yapıtı dilsel siyasal bir metin haline getirmek ya da herhangi bir dilsel siyasal metni mimari olarak inşa etmek mümkündür. Dünyanın bütün kültürlerinde en vernakülerinden en anıtsalına mimari ürünler siyasal söylemin, insan zihninin en genel geçer, basmakalıp ve her şeyi domine eden söylemsel oluşumunun, tektonik olarak inşa edilmiş ifadeleridir.

Günümüzde dilden hareketle oluşturulmuş, gerçekte sanal olduğu halde tasarım ve imalat marifetiyle maddesel bir varlık ve kimlik de kazandırılmış olan beşerî çevre giderek bilgisayar programları çerçevesinde yeni bir tasarım halinde oluşturulmaya başlanmıştır. Bu yeni oluşumun getireceği yeni söylem ve kurgunun hangi noktaya varacağı çok belli olmamakla birlikte, yeni bir dilsel ve muhtemelen dilsel/kutsal bir yapı önermesi ile oturacak ve yeni bir dil/bilgi dizgesi, muhtemelen yeni siyasal söylem parametrelerinin gelişmesine yol açacaktır.

Bu tez çalışmasını yapmaktan muradım, dil ve mimari parametrelerinin verilerini kullanarak bu dönüşümün hangi doğrultuda gerçekleşebileceğini, örnek vakaları da inceleyerek kestirmeye çalışmaktır.

“Dilsel ve Mimari Düşüncenin Siyasal Söyleme Dönüşümü”

Ali H. GÜNDAR

ABSTRACT

This thesis sets out to express that architecture is a solidified form of the internal architecture of language. In my opinion, as language emerged in the history of humanity, information systems emerged along with it. Because without the information system, it is not possible for the language to become more than an ordinary animal communication system. Humanity has revealed all the civil and cultural values it has created with the language / information systems. Thus, a language / information system exists at every point where human creation reaches. The phenomenon of communication emerges as the dialectical necessity of the internal relations of the language / information system.

Everything created by man is created in or parallel to the structure of language. Religion is one of the earlier information systems that we know, used by human beings. Therefore, the first conflict and cooperation solutions have been formed within this information system. In this sense, we can say that religion is the source of the world's first political discourse. Sects may be considered as the sources of the first political language and discourse of this self-expression. However, the political discourse that became independent over time and gradually frozen the meanings into uniform metaphors led to the conversion of the original metaphors into symbols. Political discourse therefore manifests itself as an alternative to religion, and in order to make its own power evident, it subverts the architecture within the language and makes its authority evident.

In this respect, temples were the first architectural works of the world. All temples should be considered as expressions of the political

power that prevails in society. Therefore, all architectural products are expressions of political discourse just like verbal texts. This includes the public housing, which is thought to have been built only as a shelter.

Therefore, it is possible to turn any architectural work into a linguistic political text or to construct any linguistic political text as architectural work. Architectural products – from the most vernacular to the most monumental – are the tectonically constructed expressions of political discourse, the most common, stereotypical, and dominating discursive formation of the human mind in all cultures of the world.

Nowadays, the human environment, which has been created with the help of language and has been given a material existence and identity by means of design and manufacturing even though it is actually virtual, has started to be created as a new design within the framework of computer programs. It is not clear where the new discourse and fiction will be brought by this new formation will come together with a new linguistic and possibly linguistic / religious structure proposition and a new language / information system will probably lead to the development of new political discourse parameters.

The purpose of this thesis is to use the linguistic and architectural parameters to determine the direction in which this transformation can take place while examining the case studies.

“The Transformation of Linguistic and Architectural Thought into Political Discourse”

Ali H. GÜNVAR

ÖNSÖZ

Heidegger, şöyle der:

..... yer almak vücudun (dasein) oluşunun bir halidir; bir varoluş halidir. O halde bunu gövdesel bir Nesnenin (örneğin insan bedeni) elinin-altında-mevcut-olmak, el-altında-mevcut olan bir nesnenin içinde yer almak diye düşünemeyiz. “Yer almak” terimi, el-altında olan şeylerin birbirinin içinde olmaları anlamına gelmez; ‘içinde’ (in) kelimesi evvelemirde ifade ettiği cinsten bir uzamsal ilişkide de değildir. İçinde (in) kelimesi, “ikamet etmek”, “orada yaşamak” “sich auf halten (habitare) ‘innan’ kelimesinden türemiştir.¹

İnsan ikamet eden bir varlıktır. Yine Heidegger’in ifadesiyle bizler *ikamet edici olduğumuz için inşa ederiz*. O nedenle, tarih boyunca, bütün coğrafyalarda, inşa faaliyetleri bir biçimde kendisini göstermiş ve beşerî toplulukların esas faaliyetlerinden biri olmuştur.² Kanımızca bir topluluğun ya da bireyin doğada var olan bir kovuğu ya da bir mekânı diğerlerinden farklı tutarak ikametgâh olarak seçmesi dahi inşa faaliyetinin bir türü olarak düşünülmelidir.

O halde beşer bireyi veya topluluğu, kendisini, yalnızca konuştuğu dil ile değil o dili dışa vurarak binaya dönüştürmesiyle de ayırır. Bina etme işleminde coğrafi, iklimsel ve diğer doğal koşullar etkilidir. Ancak bir yapının ya da yapılar grubunun nasıl olup da içinde olduğu biçime geldiğini anlayabilmek, oldukça karmaşık süreçlerin incelenmesini gerektirir. Neredeyse aynı denebilecek coğrafi ve iklimsel koşullarda yaşadıkları halde, örneğin, İtalyan ve Yunan Mimarilerinin ve yerleşme morfonomilerinin birbirlerinden farkları

¹Heidegger, Martin, Being and Time, Blackwell 2001 s. 79 – 80 “Being-in, on the other hand, is a state of Dasein's Being ; it is an existentiale. So one cannot think of it as the Being-present-at- hand of some corporeal Thing (such as a human body) 'in' an entity which is present-at-hand. Nor does the term "Being-in" means spatial 'in-one-another-ness' of things present-at-hand, any more than the word 'in' primordially signifies a spatial relationship of this kind. 'In' is derived from "innan"- "to reside"? "habitare", "to dwell" (sich auf halten].

²Göbeklitepe’nin, 1995 yılında, Klaus Schmidt tarafından keşfedilmesi ile, *kentlerin tarım toplumları ile birlikte oluştuğuna dair kanılar geçerliliğini yitirmiştir*.

gözle görülebilecek kadar barizdir. Zira iki toplum gerek lisanları, gerekse örf ve adetleri bakımından birbirlerinden çok farklı toplumlar olduklarından, bina etme diline yaklaşımları, dolayısıyla bina etme lisanları ve bu lisandan kaynaklanan tasarım yaklaşımları farklıdır.

Aynı ülkede bir şehirden diğerine giden bir gezgin dahi, bir yerleşmeden diğerine ulaştığında, aynı lisanı konuşuyor olsalar bile, diyalektin ve mimarî biçimlenmenin değiştiğini müşahade eder. Ülke değiştirildiğinde bu durum daha bariz hale gelir. Çünkü lisan ve mimarî bize kimliğin göstergelerini sunar. Tasarlanmış ve yapılmış çevre ile kurduğumuz ilişkiler yolu ile idrak ederiz nerede bulunduğumuzu. Yönsellerimizi de ona göre yapmaya çalışırız. Esasen beşerî toplumlar ve topluluklar kendilerini mimarî ile de ifade ederler. Örneğin Türkiye'deki cami mimarisi ile Suudi Arabistan veya İran'daki cami mimarileri birbirlerinden belirgin biçimde ayrılırlar.

Bilinen bütün tarihi yerleşmelerde anıtsal yapıların siyasal sistemin söylemleri olarak ortaya çıktıkları ya da bazılarının yapıldıktan yüzyıllar sonra farklı metaforik ya da sembolik değerler kazandıklarını varsayabiliriz. Genel olarak tapınaklar, çarşılar, forum ya da gösteri amacıyla kullanılan amfiteatrlar, aktif siyasal mekânlar diye niteleyebileceğimiz anıtsal yapılar siyasal metafor ya da sembollerdir. Ancak toplumun siyaseten daha pasif kesimlerinin ikamet ettiği yerleri de tümüyle işlevsel olarak görmemiz mümkün müdür?

İkamet edilemeyen bu (*hayalî ç. n.*) yerlerde yaşama düşlerinin peşinden koştuktan sonra, yuvalar ya da deniz kabukları gibi, içinde küçücük kalarak yaşamamızı gerektiren imgelere geri döneriz. Esasen evlerimizde de, kıvrılmayı sevdiğimiz, kafamızı dinleyeceğimiz yerler ve köşeler bulmaz mıyız? Kıvrılıp yatmak fenomenolojide 'bir yerde yaşamak' yüklemine aittir. Yalnızca kıvrılıp yatmayı bilen, bir yerde, bütün yoğunluğuyla yaşar.³

³Bachelard, Gaston, La Poétique de L'Espace, <http://bibliotheque.uqac.ca/> (1961) s. 29 "Après avoir suivi les rêveries d'habiter ces lieux inhabitables, nous sommes revenu à des images qui demandent, pour que nous les vivions, que, comme dans les nids et les coquilles, nous nous fassions tout petits. En effet, dans nos maisons mêmes, ne trouvons-nous pas des réduits et, des coins où nous aimons nous blottir ? Blottir appartient à la phénoménologie du verbe habiter. N'habite avec intensité que celui qui a su se blottir."

Bachelard'ın “kıvrılıp yatmak” olarak nitelediği, “bir yerde yaşamak” aslında o yere sığınmaktır. Sığınmak, ikametgâh dışındaki dünyayı teşkil eden toplumsal yapının üzerimizdeki baskılarından arınmak için kendimizi iç dünyamıza çevirdiğimiz siyasi bir fiildir. Bu fiilin gerçekleştiği mekânları pasif siyasal mekânlar olarak nitelemek kabildir. Bütün mekân parçalarının tasarlanması işlemi mimarlık disiplininden geçtiği için, mimarî tasarım ve inşaa işi zorunlu olarak siyasal bir eylem ve söylemdir.

Bunun etkenlerinin birisi de mimari tasarım ve biçimlenme süreçlerinin yalnızca mimarlar tarafından belirlenen süreçler olmamasında, mimar dışında daha birçok toplumsal faktörün işe müdahil olmasında aransa gerektir. Tıpkı bir tiyatro yapıtının, yazarının zihninden toplumun o yapıtla karşılaşmasına gelinceye kadar geçirdiği okunma, dekor, sahnelenme, oyunun topluma sunulma süresi süreçleri gibi, kendine özgü süreçlerden geçen bina, mimarî tasarımından, bitirilip, çevrenin biçimlendirici unsuru haline gelinceye kadar önemli değişimlerden geçer. Hatta çevrenin parçası haline geldikten sonra bile, değişimlerden geçmeye devam ederek kendi yaşamını sürdürür.

İstanbul Üniversitesinin Rektörlük Binası ve içinde bulunduğu arazinin biçimlenmesi bunun örneklerinden biridir. 1458'de Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'daki ilk sarayı olan arsa, Yavuz Sultan Selim döneminde Haseki Sarayı olarak kullanılmış, daha sonra üzerine kurulu olduğu arsadan Süleymaniye Külliyesinin arsası ayrılmıştır.

1846 yılında Dar'ül Fünun-ı Osmanî olarak inşa edilen bina 1865 yılında Harbiye Nezareti olmuş ve nihayet 1900 yılında yeniden Dar'ül Fünun-ı Şahane olarak hizmete girmiştir. Nihayet 31 Temmuz 1933 tarihinden itibaren de İstanbul Üniversitesi Rektörlük Binası olarak kullanılmaya başlanmıştır. Her

halde 1865 – 66 yılları arasında binayı tasarlayan Fransız mimar Bourgeois böyle bir safahatı tahmin edememiştir.

Bir diğer örnek ise Gotik Mimarinin örneklerinden birisi olan, Paris'teki, *Notre Dame* katedralidir. 1163 yılında yapımına başlanan ve 1330 yılında biten katedral XIV. Louis zamanında bir inşaat işlemiyle yeniden ele alınmış ve içinin dekorasyonu bir takım değişikliklere uğratılmıştır. Fransız İhtilali sırasında bir kesimin yıkmak istediği yapı korunmuş ve 1831 yılında bu katedralin mimarisini çok seven Victor Hugo'nun *Notre Dame de Paris* adlı romanının da etkisiyle Mimar Violet-le-Duc tarafından biraz da değiştirilerek 1844 -1864 yılları arasında restore edilmiş ve Paris'insimgelerinden biri haline gelmiştir. Victor Hugo, aynı zamanda, Fransız Edebiyatının en büyük⁴ şairi olarak kabul edilir.

Pierre-Jean Jouve şöyle yazar: “Şiir bir formu merasimle açan bir ruhtur.” Ruh merasimle açıyor. Burada ruh birinci kudrettir; insan haysiyetidir. “Form” “ortak yerlerde” tanınmış, fark edilmiş ve yontulmuş bile olsa, içteki şiirsel ışıktan önce tin için sıradan bir objedir. Ama ruh gelir, formu merasimle açar, orada yaşamaya ve kendini terennüme başlar. O halde, Pierre-Jean Jouve'un bu cümlesi ruhun fenomenolojisi için berrak bir vecize olarak kabul edilebilir.⁵

Biz “şiir” denilince, lisanın kodlarında dolaşan, lisana yeni formlar kazandıran ve lisanın iç estetiğini oluşturan bir fenomeni anlıyoruz. İç estetik, önce zihinde, sonra lisanda daha sonra tekrar zihinde yeni ve denenmemiş formların yaratılmasına, denenmesine ve icraata konulmasına vesile olan bir

⁴ Bir gazetecinin “Size göre Fransız Edebiyatının en büyük şairi kimdir? sorusuna André Gide'in verdiği cevap “Hugo, heyhat!” olmuştur. Bu cevabın Fransızcası “Hugo, Hélas!” Fata Morgana (2002) tarafından yayınlanmış André Gide'in yazılarının Claude Martin'in önsözüyle derlendiği kitabın da adı olmuştur.

⁵Bachelard, Gaston, *La Poétique de L'Espace*, <http://bibliotheque.uqac.ca/> (1961) s. 13 Pierre-Jean Jouve écrit : « La poésie est une âme inaugurant une forme ». L'âme inaugure. Elle est ici puissance première. Elle est dignité humaine. Même si la « forme » était connue, perçue, taillée dans les « lieux communs », elle était avant la lumière poétique intérieure un simple objet pour l'esprit. Mais l'âme vient inaugurer la forme, l'habiter, s'y complaire. La phrase de Pierre-Jean Jouve peut donc être prise comme une claire maxime d'une phénoménologie de l'âme.

fenomendir. Mimarlık ise tanımı gereği bir formlar mesleğidir. Bu bakımdan şiirle, dolayısıyla edebiyat ile bire bir bağlantılıdır. Mimarî, Bachelard'ın dediği gibi, *bir ruh tarafından merasimle açılmayı bekleyen formları fiziksel olarak oluşturan söylemdir.*

Beşerin her türlü davranışında ve yönsemesinde, gerek karar almasını, gerekse tepki vermesini belirleyen ve tam anlamıyla tanımlanması da pek mümkün olmadığı görünen bir melekesi vardır: zihin (intellect). Bu melekenin iki farklı yönü vardır: gönül ve akıl... Genellikle, birinde duyguların, diğerinde ise düşüncelerin açığa çıktığı varsayılır. Ancak bu ayrımın bile ne ölçüde genel geçer olabileceği hayli kuşkuludur. Her iki meleke üzerinde, kısmî de olsa, bir ölçüde bireysel denetimin olduğu varsayılmakla birlikte bu durumu kanıtlayabilmek pek de mümkün değildir.

Gönül, yokluk deryasıdır. Akıl, bu deryada noksandır. Yaradılış sırrına ermek isteyen insanın cüz'î akılla yol alması mümkün değildir. Yapılacak şey aşkla yola koyulmaktır. Aşkın kanatlarıyla fenaya varmaktır. Akıl, Cebraîl gibidir.

Aşk makamına-katına- çıkamaz (Tura 2009, 32).

Biz aşkın âşıkıyız. Çünkü aşk kurtuluştur. Can Hızır gibidir. Aşk ise ab-ı hayata benzer. Aşk padişahından berati olmayana yazıklar olsun!

Ey aşk hastası gönül! Kendine gel, cesur ol. Bugün yiğitlik göstercek bir gündür. Ben senin aşkına bağlıyım. Yabancı durmanın yeri değildir. Aklın tedbirine tasarrufuna giren her şeyi bırak, şimdi divanelik zamanıdır.

Mevlânâ da her sûfî gibi, akılla idare edilen aşkın aşk olmadığını bilir. Ona göre aşkta aklın tasarrufu olamaz.

Cüz'î akıl, aşkı ve aşkın halleri anlayabilecek durumda değildir.

Ey akıl, var güt, burada hep âşıklar var. Tek akıllı bile yok. Sen kıl kesilsen, yine burada sığacak yer bulamazsın. Gündüz oldu. Gündüz yakılan her ıstık, uyandırılan her akıl mumu, aşk güneşi karşısında hiçbir işe yaramaz, rezil, rüsva olur.⁶

Akıl konusunda, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Göktaş şöyle demektedir:

Akıl, A-K-L kelimesinden türetilmiş bir mastardır. Bağlamak manasına gelmektedir. Zira sahibini tehlikelere düşmekten alıkoymaktadır.

Ayrıca akıl; duyu organları vasıtasıyla kendisine ulaşan bilgileri değerlendirip hak ile batılı birbirinden ayırabilen, her türlü kavram ve

⁶ Uçak, Salih, Mevlânâ'nın Rubailerinde "Gönül" İstiaresi", Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/3, Summer 2012, s. 2488, Ankara - Türkiye

düşünceler arasında kıyaslamaları yapabilen, mevcudatı gaye, imkân ve ihtimal noktaları yönünden inceleyerek onlar hakkında doğru bilgiler tespit edebilen, kendisine yön ve istikamet çizecek bir rehbera muhtaç olan, güzeli çirkinden, iyiyi kötünden, faydalıyı zararlıdan ayırt edebilen zihni bir kuvvet, 3 eşyanın hakikati kendisiyle bilinen kabiliyet, 4 düşünme, anlama, kavrama kabiliyeti, 5 Hakk'ın hitabını anlamak için bir âlet ve bir vasıta olarak tarif edilmiştir.

Mutasavvıfların akla ilişkin tariflerinden bazıları şöyledir: 1- Hak ile batılı birbirinden ayırmaya yarayan nur. 2- Rabbâni latife, kalp. 3- Allah'a ibadete ve cennete girmeye vasıta olan düşünce, kulluk yapmaya alet olan fikir, ibadetin yolunu gösteren ışıık.⁷

Zihnin etkileri dilin doğuşundan bu yana gözlemlene gelmiş olmalıdır. Ancak zihin konusunda bir takım meşkül testler dışında, etkin bir ölçülebilirlik söz konusu olduğunu iddia edebilir miyiz? Belki farklı bilgi alanları amaçları ve hedefleri doğrultusunda bazı ölçümler yapılmış olsa bile (örneğin, tıptaki acıya direnme gücü testleri) bu ölçümlerin o bilgi alanları çerçevesinde belirlenmiş hedefler dışında bir geçerliliği olamadığı da söylenebilir.

Oysa somut verilerle ölçülebilmenin imkânlarının kısıtlı olduğu ve kavramların tanımsızlıklarıyla birbirine karıştığı zihin alanının insanlar üzerindeki etkilerinin görünmeleri de bir o kadar belirgin ve reddedilemezdir. Zihnin işlevini en belirgin biçimde ortaya koyabildiği ve kendini içinde geliştirdiği yapının dil olduğunu var sayabiliriz. Dil, bu anlamda kapsayıcı ve belirleyici bir ortam olarak, hayatın her alanını kuşatan, farklı düzeylerde kendisine benzer oluşumlara neden olan, kendi modelinde başkaca alanlara hitap eden ve proto ya da kripto alanlar yaratabilen bir paradigma olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dilin insanlık tarihinde ilk olarak ne zaman çıktığını bilmiyoruz. Bu konuda iki yaklaşım vardır. Birisi zamanımızda genel geçer gibi görünen evrimci⁸ diğeri ise “Tanrı'nın ilk insana kelimeleri öğrettiği”ne dair dilin

⁷Göktaş, Mehmet, Divan Şiirinde Akıl Tasavvuru, İLTED, Erzurum 2016/1, sayı: 45, s. 174

⁸Bickerton, Derek, Adam's Tongue, Hill and Wang 2009

başlangıcını yaratılış ile temellendiren yaklaşım.⁹ Bunların hangisinin doğru olduğunu tartışmak amacıyla değiliz. Bunun incelememiz açısından bir yararı olduğunu da düşünmüyoruz. Konu bizi, beşeriyetin ortaya çıkışından, Platon'un düşüncesini formüle ettiği günümüzden 2500 yıl öncesine kadar geçen süre içinde, dil olgusunun kutsal alan olgusu ile iç içe geçmiş bir biçimde gelişmesi bakımından ilgilendirmektedir. Zira bu süre içinde kutsal¹⁰ beşeriyetin bütün bilgilerini içinde devşirdiği söylem olmuş; bir bakıma, epistemoloji ve bilgi teorisinin günümüzde gördüğü işlevi üstlenmiştir.

Denilebilir ki, kutsal, dilsel ortamın içinde ve onunla birlikte dönüşen ilk bütünsel düşünce ve akıl yürütme sistemidir. Nitekim mantık (logic) da nutuk (logos) kelimesinden türemiştir ve dilsel aklın çelişki yaratmayacak biçimde düzenlenmesi işlevini üstlenir.

Aklın ve mantığın devreye girmesi metaforik okuma gerektiren dinsel metinlerin yorumlanarak yeniden üretilmesi ve yaşanan döneme uygun hale getirilmesini zorunlu kıldığında, tefsir mekanizması (hermeneutics) devreye girmiş ve bu mekanizmanın yaygın ve sistematik bir kurum haline gelişiyle, devlet ideolojisi olan mezhepler oluşmuştur. Her ne kadar, Oxford, Paris ve Columbia Üniversitelerinde “siyaset bilimi” dersleri ilk defa 1870’lerde okutulmaya başlanmış¹¹ ise de siyasetin ve siyasal söylemin geçmişinin çok daha öncelere gitmesi gerekmektedir. Herhangi bir dilsel disiplin ve söylemin hedayinabit biçimde birdenbire ortaya çıktığını iddia etmek bilimsel olmasa gerektir.

⁹Kuran, Bakara Suresi 31”Ve Âdem’e isimlerin hepsini belletti”. Tevrat, Tekvin 2:19-20

¹⁰Burada herhangi bir dinden ya da inanç sisteminden söz etmiyoruz. Din olgusunu genel olarak ele almaktayız. Zira ancak bu biçimde ele alındığında dine taraftar ya da karşı olmadan insanlık kültüründeki işlevini öne çıkararak bakmamız mümkün olabilecektir.

¹¹Politics, Andrew Heywood, Palgrave Foudations ikinci baskı 2002 s. 15

Tezin Konusu

Charles Cameron'un siyaset yaklaşımı oldukça kapsamlıdır:

Siyaset neredeyse, özel organizasyonlar içinde ("işletme politikaları") ya da daha büyük siyasi meselelerde, işbirliği ve çelişki içeren bütün etkileşimlerin bir parçasıdır. Devasa siyaset alanı gözönüne alındığında, masa adabından hayvan "toplumları"na uzanan bir aralıkta tanımlanabilecek bir X hakkında "X siyaseti"nden bahsedebilmek mükemmelen mümkündür. Ancak bütün bunlar siyaset bilimciler tarafından bir ölçüde etüt edilseler de, Amerikan Akademiyasında genellikle "siyaset bilimi" dendiğinde, genellikle dört büyük alan ile sınırlanmış bir çerçeve içine düşen sosyal olgular üzerinde yapılmış olan çalışmalar akla gelir. Bu alanlar, Amerikan Siyaseti, karşılaştırmalı siyaset, uluslararası ilişkiler ve siyaset teorisi (yani siyaset felsefesi)dir.¹²

İnsanlığın ilk çağlarından itibaren dile dökülmüş ya da henüz dökülmemiş olan işbirliği ve/veya çelişki içeren durumlar, rakip fikirler, farklı istekler, karşıt çıkarlar mutlaka vardır. Dilin olduğu yerde bilgiye ilişkin bir söylem, bilgiye ilişkin söylemin olduğu yerde siyasetin varlığı kaçınılmazdır.

Her ne kadar Habermas

Göreceğimiz gibi, modern toplumlar giderek daha otonom örgütlerin birbirleriyle *dışlaştırılmış* (italik tarafımdan) bir iletişim ortamı ile bağlandıkları bir sistem farklılaşması düzeyine varmışlardır. Sisteme ait bu mekanizmalar –örneğin para– her türlü norm ve değerlerle bağlarını büyük ölçüde koparmış bir toplumsal iletişimi yönlendirirler. Özellikle de, Weber'in teşhisiyle, bütün ahlakî-siyasal temellerinden bağımsız hale gelmiş maksatlı rasyonel ekonomik ve yönetsel eylemlerin bütün alt sistemlerinde her ne varsa...¹³

¹²A Quantitative Tour of The Social Sciences, Cambridge University Press, 2009 s. 207 "Politics is part of virtually any social interaction involving cooperation of conflict, thus including interactions within private organizations ("office politics) along with larger political conflicts. Given the potentially huge domain of politics, it is perfectly possible to talk about "the politics of X," where X can be anything ranging from table manners to animal "societies." But although all of these are studied by political scientists to some extent, in the American Academy "political science" generally means the study of rather circumscribed range of social phenomena falling within four distinct and professionalized fields: American Politics, comparative politics, international relations, and political theory (that is, political philosophy)."

¹³Habermas, Jergen, The Theory of Communicative Action, Beacon Press 1985, s. 154 "As we shall see, modern societies attain a level of system differentiation at which increasingly autonomous organizations are connected with one another via delinguistified media of communication: these systemic mechanisms—for example, money— steer a social intercourse that has been largely disconnected from norms and values, above all in those subsystems of purposive

diyorsa da Paragrafta geçen ve italik olarak yazdığımız “dildışılaştırılmış” ibaresi kanımca gerçekliği tam ifade edebilen bir deyim değildir. Zira dildışılaştırılmış denilen iletişim de kendi içinde dilsel bir oluşumdur. Gerek renk gerekse biçim oluşumlarının işaret ettiği anlamlar ve o anlamların kompozisyonları açısından bakıldığında siyasi literatüre “kamusal alan” (public sphere) kavramını kazandırmış olan ve kamu – siyaset – mekân üçlemesine metaforik katkıda bulunmuş bir siyaset felsefecisinin, iletişimin, tıpkı dilsel söylem gibi, bir söylem ve bir metin alanı oluşturduğunu görmemesi mümkün değildir. Kişisel olarak, Habermas’ın dile araçsal yaklaşımının kendi materyalist anlayışını tehlikeye düşürebilecek zihinsel noktalara sürüklenmemek için olduğunu düşünüyorum.

Dil ve siyaset ilişkisi konusunda farklı bir yaklaşım olarak Carlton Hayes’in Nationalism: A religion¹⁴ adlı eseri de araştırmamıza ışık tutmaktadır. Hayes dili milletin¹⁵ ortak kültürel paydası olarak ele almaktadır.

Dil, bilhassa insana özgüdür ve efsanevî Babil Kulesinden bu güne, geniş, akıcı ve şaşırtıcı çeşitlilikte diller olagelmıştır. Antropologlar ilkel kabilelerin birinin diğerinden konuşma biçimleriyle ayırt edildiklerini göstermişlerdir. Ve hem ulemanın hem de avamın dediği gibi, dil millet mensubiyetinin en kesin nişanesidir.¹⁶

Hayes, dili, bireyleri birleştiren ve fakat toplumları da birbirinden ayırıştıran bir unsur olarak görmektedir. Zira dilin sağladığı mensubiyet / ayırım özelliği toplumların tarih içindeki devirlerini ve anlama biçimlerini de birbirine bağlayan bir özelliktir. Örneğin, her ne kadar kullanımı farklı olsa da, Koçibey’i

rational economic and administrative action that, on Weber's diagnosis, have become independent of their moral-political foundations.”

¹⁴Hayes, Carlton, Nationalism: A Religion, The Macmillan Company 1960

¹⁵Ancak onun bu tanımlamayı yaparken kullandığı millet kavramı arkaik millet kavramına daha yakındır.

¹⁶Age. s. 3 “Language is peculiarly human, and at least ever since the legendary Tower of Babel there has been a wide, fluid, and baffling variety of languages. Anthropologists have shown that primitive tribes are marked off from one another by differences of speech. And alike to scholars and laymen it should be obvious that language is the surest badge of nationality.

Halil İnalçık'a bağlayan dildir. Bu iletişimden biraz daha fazla bir şeydir. Salt iletişim düzeyinde bakmak bizi açmaza sürükler.

Habermas'ın bizi sürüklediği açmazdan kurtulabilmek için Derrida'ya müracaat etmemiz gerekiyor. Derrida üzerine makalesinde Joseph Igor Moulenda'nın aşağıda yazdıkları Habermas'ın yaklaşımından biraz daha öteye gitmemiz konusunda bize ışık tutmaktadır.

Derrida'nın sözlüğünde, "yazı" kelimesinin, başlıcaları kesme, oyma, desen, harf, kayıt, imza, gram, grafi, kitap, el yazması, arşiv, kitaplık, iz, aşılama, metafor şeklinde sayılabilecek epeyce eşanlamlısı vardır. Bunlar ortak olarak her bütün biçimleriyle mevcudatın tecrübe edilmesini başarısızlığa uğratma gücüne sahip terminolojilerdir. Sonuç olarak, dil bütünüyle dokusu (*texture*) asla benzeşik olmayan bir metindir (*texte*)..... Derrida nezdinde metin, genelleştirilmiş biçimiyle yazıdır. Ve bu genelleme anlamın yapısı üzerinde hiç de etkisiz değildir.¹⁷

Bu bakımdan dili yalnızca anlamın aktarılması düzeyinde bir iletişime hapsetmenin çok da yararlı bir bakış açısı olacağını düşünmemekteyim.

Yaklaşık 100000 ilâ 200000 yıl öncesine dayanan afrikalı *homo sapiens* atalarımızın da bizler gibi melekelerle sahip olduklarını düşünürsek,¹⁸ yukarıda sözünü ettiğimiz ilk epistemolojik bilgi teorisi olan dilsel/kutsal yapının dünyada ne kadar uzun zamandır var olduğunu ve beşerî düşünceye ortam teşkil ettiğini kavrayabiliriz.

Dilin kendisini bütün ihtişamı ile ortaya koyduğu alanlardan birisi ve belki de en önemlisi mimarî olsa gerektir. Zira gerek ortaya çıkışı ve gerekse ilk

¹⁷Contraverses Felsefe dergisi, Başlangıç Sayısı, Oudjat yayınları 2016, s. 11 "Dans le vocabulaire derridien, le mot « écriture » a bien des synonymes, notamment l'incision, la gravure, le dessin, la lettre, l'inscription, la signature, le gramme, le graphe, le livre, le manuscrit, l'archive, la bibliothèque, la trace, la greffe, la métaphore. Des terminologies qui ont en commun le pouvoir de mettre en échec l'expérience de la présence sous toutes ses formes. Par conséquent, le langage tout entier est un texte, mais dont la texture n'a rien d'homogène. Chez Derrida, le texte désigne l'écriture sous sa forme généralisée, et cette généralisation ne va pas sans incidence sur la structure du sens."

¹⁸Carbonel, Eudald I., Bermúdez de Castro, José María, Sala, Robert, 'Homo Sapiens: Who Are We?' Essential Traits of Our Species, MONOGRAPH, Mètode Science Studies Journal, 8 (2018): University of Valencia s. 108

işbölümü girişimlerinden biri (belki de birincisi) olması hasebiyle yapı sanatı ve üretimi, toplumsal ilişkilerin kendilerini belirgin biçimde ifade ettikleri bir üretim alanı olagelmıştır. Yapı üretiminin başat disiplini ise mimaridir. Bütün diğer bilgi alanları ve disiplinleri gibi, mimari de kendini dilsel bir söylem içinde oluşturur, geliştirir, ifade ve var eder. Daha da öte, mimari, bir dil, siyasal ideolojik bir söylemdir. Nitekim tarihin çeşitli dönemlerinde belirli yapı stillerinin ve tarzların oluşum ve dönüşümleri hiç de rastlantısal değildir. Biraz daha ileri gidecek olursak, mimari, tarih çağları boyunca, bir siyasal ideolojik söylem olarak toplumda yerini almıştır diyebiliriz. Ne var ki, bu hususun kanıtlanabilmesi için bir çözümleme çalışması ihtiyacı vardır.

Ancak mimarîye sadece bina tasarımı, inşaat sektörü bağlamında bakmanın konuyu oldukça ağır biçimde kısıtlamak anlamına geldiğini düşünüyorum. Mimarî derken yalnızca binaların değil, bölgesel siyasetin, devlet siyasetinin, medeniyetin, kültürün, eğitimin, ekonominin, sanatın, edebiyatın, mimarisinden söz etmemiz kabildir. Nitekim NATO'nun Architecture Capability Team adı verilen bir takımı vardır ve bu takımın Konsültasyon, Emir & Komuta Kurulunun Ocak 2018 ayında yayınlamış olduğu Nato Architecture Framework Version 4¹⁹ adlı belgede mimarî şöyle tanımlanıyor.

2 MİMARLIK NEDİR?

2.1 TANIM

2.1.1 ISO/IEC/IEEE42010 mimariyi “çevresi içinde, bileşenleri, ilişkileri ve tasarımının ve gelişiminin ilkeleri ile vücut bulmuş bir sistemin temel kavram ve özellikleri” diye tanımlar.

2.1.2 NAF sözkonusu olduğunda, sistematik bir yaklaşım içinde,

ürün

hizmet

istihbarat sistemi

sistemler sistemi ya da

dirişim

vb. telakkî edilebilecek herhangi bir şeydir.

¹⁹https://www.nato.int/nato_static_fl2014/assets/pdf/pdf_2018_08/20180801_180801-ac322-d_2018_0002_naf_final.pdf (19.04.2021)

2.1.3 Mamafih, mimari tanımı herhangi bir sistem belirlenmesinden önce başlatılabilir. Belirleme kullanıcının ihtiyacı olan saf bir operasyonel tanım ya da bir operasyonel istidatlar dizisini izah ediyor ise durum tam da budur.²⁰

Mimarîye daraltılmış olarak salt bir inşaat imalatının programlanması ve ilkelerinin ortaya konulması biçiminde bakmak herhalde en sığ bakıştır. Daha ileri bir karşılaştırma ile söyleyecek olursak, bir lisanın gramer, sentaks ve semantik özellikleri o lisanın şiirini temsil ediyorsa, şiiri de o lisanın mimarisidir, diyebiliriz. Şu halde, herhangi bir sistem kurgulamak ya da o sistemi dilsel bir model içinde biçimlendirerek kendi dışımızdakilere anlatabilmek için iki temel özelliğin var olması kaçınılmazdır: şiir ve mimarî

Tezimiz bütün bu hususların tespitine, bu özelliklerin toplum zihninde ve siyasette oluşturduğu dönüşümler ve yapılanmaların incelenmesine odaklı bir çalışma olacaktır.

Günümüzde meydana gelen teknolojik gelişmeler bizleri, yukarıda sözünü ettiğimiz derinlikte, ciddiye alınması gereken yaraların açıldığı bir dizi hususla karşı karşıya getirmiştir. Örneğin bin yıllardır yerleşmelerimizde yaşamsal bir yeri olan çarşı giderek, *alışveriş merkezine* inkılab etmiş,

²⁰Age s.13 2 WHAT IS ARCHITECTURE?

2.1 Description

2.1.1 ISO/IEC/IEEE 42010 describes architecture as: “The fundamental concepts or properties of a system in its environment embodied in its elements, relationships, and in the principles of its design and evolution”.

2.1.2 In the case of the NAF, a system is anything that can be considered with a systemic approach, such as a:

- product,
- service,
- information system,
- system of systems, or
- enterprise.

2.1.3 However, a description of architecture can be started before any identification of systems. This is the case when the description starts with a pure operational description or a set of operational capabilities explaining what the user needs.

günümüzde ise, bilgisayarımızdaki ekran boyutunda algıladığımız bir yüzeye dönüşmüştür. Büyük iş merkezleri ve borsa binaları zamanımızın tapınakları (katedralleri) olarak nitelenmekteyken, artık buralarda gerçekleştirilen işlemler ve finans hareketleri bilgisayar ekranından izlenebilen grafikler ve bu grafiklerin yorumlarından elde edilen bilgilere istinaden verilen kararlar ile yürütülmektedir. Bu tür gelişmelerin toplumsal yapıyı ve siyasetin mimarisini değiştirmesi kaçınılmaz bir durum gibi görülmektedir.

Prof. Joelle Mesnil'in doktora tezinde belirttiği gibi,

Öyleyse, simülakr, referansı olmayan imaj, birçok yazarın bakış açısından, kültürümüzde en tipik temsil kipi haline gelmiştir. Genç bir filozof diyor ki: "bu yüzyılın başından itibaren, saf sembolik olanın, semiyotiğin ötesine geçerek, özellikli bir etki yarattığı, gerçek olan ile değiş tokuş edilebilen mümessilden başka bir şey haline gelip, bağımsızlaştığı, kendi başına bir gerçeklik olduğu, yeni bir çağ belirdi."

Düşünceleri başka konularda radikal biçimde birbirinden farklı olan yazarlar bile bu konuda anlaşıyorlar. E. Amado "gerçeklikle bağlantısı kopmuş bir düşünce"nin yükselişini esefle karşılar. Y. Bonnefois da hayıflanarak "modernitemizde lisanın bağımsızlığının daha da belirginleştigi" sonucuna varır. Kelimeler ve şeyler arasındaki bağlar çözülmektedir. Denebilir ki, bağların bu çözülmesi, şeylere gerçekliklerini kaybettirmekte: "şeyler, derinliklerinde tarafımızdan yaşanmışlıklarla oluşmuş olan bir gerçekliğin yoğunluğunu yansıtacaklarına, bizi aynı düzlem üzerindeki bir çemberde döndürerek birinden diğerine göndermektedirler."²¹

Bu, siyasal ve sosyal yaşamda dikkate değer değişimlerin habercisi olan bir durumdur. Zira artık mimarî *internet sitesinin mimarisi* diye tabir olunan bir *metaforun metaforuna* dönüşmüştür. Kendisi insan zihninin bir metaforu olan

²¹Mesnil, Joelle, La Désymbolisation dans la Culture Contemporaine, Eikasias Eylül 2015 s. 535 "Le simulacre, image sans référence devient alors, du point de vue de plusieurs auteurs, le mode de représentation le plus typique dans notre culture. Un jeune philosophe observe: « une nouvelle époque surgit depuis le début de ce siècle, où le symbolique pur, au-delà du sémiotique s'autonomise, exerçant un effet spécifique, devenant autre chose que le représentant convertible d'un réel: un réel lui-même, un opérateur insensé ».

Des auteurs dont la pensée peut par ailleurs être radicalement différente, s'accordent sur ce point: E. Amado déplore la montée d'une «pensée déconnectée du réel» et Y. Bonnefoy constate avec regret que « s'accroît dans notre modernité l'évidence de l'autonomie du langage » . Mots et choses se délient et on dirait que cette déliaison fait perdre aux choses leur réalité: «les choses nous renvoient les unes aux autres en cercle sur un même plan, au lieu de refléter dans leur profondeur vécue par nous l'épaisseur d'une réalité.»

mimari, bilgisayar ekranında, artık *metaforun metaforudur*. Modern mimarî ile gündeme gelen ve mimarî söylemin mimarî gerçeklik ile ilişkisini yeniden bir biçimde doğrulamaya yönelik işlevsellik argümanı da internet sitesindeki erişilebilirlik şeklinde algılanır olmuştur.

Bu olgunun, gelecek zamanların toplumlarında, beklenmeyen ve önceden kestirilmesi zor oluşumlara gebe ve birkaç bin yıldır lisanların ana söylemini teşkil eden siyasal söylemde de köklü değişiklikler oluşturmaya aday olduğunu düşünüyorum.

İzlenecek Yöntem

Tez sürecinde Michel Foucault'nun "Kelimeler ve Şeyler" adlı kitabında kullandığı çoğul disiplinli yöntemden yararlanacağız. Bu doğrultuda, modern sonrası zamanların bizi getirdiği idrak icabı, siyaset, dilcilik, edebiyat, sosyoloji, göstergebilim, ilahiyat, mimarlık, sosyal antropoloji, iletişim gibi, birden fazla disiplinin verilerinden istifade etmemiz gerektiğini düşünüyoruz. Zira kanımızca, Siyaset Bilimi de çok disiplinli bir yapı göstermektedir. Bu durumda, böyle bir mecraya müracaatımız kaçınılmaz olmuştur.

"Siyaset Bilimi"nden, özellikle Weber'in "otorite ve iktidar" teorisi ile Gramsci'nin "hegemonya" teorisinden hareketle, siyasal söylemin niteliklerini çözümlemek ve genel olarak dildeki yerinin ne olduğunu anlamaya çalışmak olacaktır. Zira siyaset dili belirli bir hedef doğrultusunda kullanır ve bu kullanım zorunlu olarak dilin içinde bir söylem oluşturmak zorundadır. Siyaset Biliminin konularından biri de muhtemelen bu söylemin dil ile ilişkilerinin bir ölçüde çözümlenmesi olmalıdır. Zira toplumların ve daha alt birimleri olan toplulukların gerek topluluk içi ilişkiler ve gerekse devlet ve kamu düzeni bağlamında bir takım kurallara ikna edilmeleri ve bunlara gönüllü uyumun sağlanması insan idrakinin ve de iletişiminin tabii ortamı olan lisan içinde yer alacak bir söylemin oluşumuyla mümkündür. Dilde oluşan bir söylem kaçınılmaz olarak toplum içinde dilden kaynaklanarak dışa vurmuş olan ancak, yapısı dile benzese de, işaretleri dilsel işaretler sisteminden farklılık gösteren işaretler ile kurgulanan diğer sistemleri etkiler. Hele söz konusu olan, siyasal söylem ise, toplumun tümündeki zihinsel ortamdan etkilenmesi ve dönüşerek içinden çıktığı zihinsel ortamı etkilemesi ve hatta dönüştürmesi kaçınılmaz bir durumdur.

Bütün diğ er söylemler gibi, siyasal söylem de, var olabilmek için, dile ihtiyaç duyar. Siyasal söylem, ayakta durabilmek ve geli ebilmek için dilin alt yapısında bulunan iki önemli ve asal unsura - iirsellik ve mimari- muhtaçtır. Hatta muhtaç olmanın ötesinde, bu iki unsuru toplumdaki ortalama algıyı etkilemek ve denetimine almak için, berkiterek kullanmaya eğilimlidir.

Hareket noktamız lisan olacağı için, lisanın kaotik yapısını göz önüne almak gerekiyor. Bu bakımdan genel kaos teorisinden hareketle insan zihni ile evren arasındaki tasarlanmış paralellikleri inceleyeceğiz. Lisan ile mimari arasındaki ilişkiler ve her iki sistemdeki kaotik yapıların yaratıcılığa etkilerini ara tıracacağız.

Çalışmamızda  l  lebilirlikle ilgili problemleri bir yana koyacağız. Biz, beşer bireyinin, gönül/tanrı  zde le tirmesinden mânâya ve bunun devamında, zihin/evren  zde le tirmesinden lisana ulaştığı tezimizden hareketle, mânâ/dil ilişkilerinden zihinsel mekânın düşünsel dışavurumu olan tefsire (*hermeneutics*) ve fiziksel mekânın dışavurumu olan mimariye nasıl varıldığını inceleyeceğiz. Nihayet, be er  medeniyet ve kültüre sınırlı hayat alanında hangi bağlantılarla mevcut düşünsel/dilsel duruma ulaşıldığını ve sonuçlarının, siyasal bağlamda, nerelere kadar gidebileceğini kestirmeye gayret edeceğiz.

Edebi metinler ile mimari mekânlar arasında kurulmuş olan ilişkilerin türlerini ve yapılarını, en y zeyssel olan mimarinin özelliklerinin anlatılması ya da edebî bir eserin filme çekilmesinden fresk, mekân ve şiir ilişkisindeki karma ıklığ  kadar  e itliliğı hakkında örneklemelere dayalı genel bir bakış sunmaya gayret edeceğiz. Lisandan mimariye uzanan onomatopeye rağmen gelişen mimarî metafor örneklerini de anlatmaya çalışacağız.

Michel Foucault'nun "Des Espaces Autres" adlı makalesinden hareket ederek, mekânın heterotopik yapısının dildeki karşılıklarını analiz ile heterotopyanın gerçekte dilin kendisinde olan bir durum olduğunu göstermeye çalışacağız. Buradan Stanley Tigerman'ın önemli incelemelerinden biri olan "The Architecture of Exile" adlı kitaptan hareketle mimarideki işaret meselesinin meydana çıkışı, "işaret" in işaret ettiği kavrama meydan okuması ve işaretin kavramla çatışmaya girerek kavramın yerini değiştirmesi ve kavramı sürgüne göndermesine kadar uzanan süreçte mimari ve dilsel kavrayıştaki dönüşümlere uzanacağız.

Dilsel kavrayıştaki dönüşümler denilince, Ferdinand de Saussure, yapısal dilcilik, Claude Lévi-Strauss ve yapısalcılığı atlamayacağız. Ayrıca yapı elemanları ile alfabe ve lugat, mekânlar ile kelime türleri, vokabüler ve sentaks arasındaki paralelliklerin gösterilmesi de gerekiyor.

Şiirsellik ve mimari bu bağlamda önem kazanmaktadır. Zira şiirsellik ve mimari, diğer sanat dallarında olduğu gibi, insan yaşamını ilgilendiren bütün alanlarda şu veya bu biçimde bulunması gereken iki kurucu unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Mimari kurgusu sağlam olmayan metinler ya da şiirselliği olmayan salt işlevsel yapılar, hangi alanda olurlarsa olsunlar, ilgileri üzerine çekebilen varlıklar olmaktan uzaktırlar.

Bu özelliklerden hareketle siyasal bir söylem olarak mimarinin örnekleme sinin yapılabilmesi için açık ve berrak örnekleme ler olduğunu düşündüğümüz, İstanbul - Süleymaniye ve Edirne - Selimiye külliyelerinin, dönemlerindeki toplumsal ve siyasal söylem açısından, analizleri yapılmaya gayret edilecektir. Benzer bir biçimde ancak tersine bir istikamette Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Huzur ve Beş Şehir adlı eserlerinin kurgularındaki

mimarinin incelemesine çalışılacaktır. Umulur ki gayretlerimiz sonucunda referans olabilecek bir kaynak oluşturabileceğiz.²²

Bu incelemelerden hareketle yakın bir geleceğe dönük kestirimler yapabilme imkânlarını bulabileceğimizi umuyorum.



²²Türkiye Mimarlık Tarihinin günümüzdeki köşe taşları olarak kabul edilen Prof. Dr. Doğan Kuban, Prof. Dr. Aptullah Kuran, Prof. Dr. Zeynep Ahunbay, Prof. Dr. Uğur Tanyeli, Prof. Dr. Afife Batur vb. önemli isimlerin yazdıklarından alıntılar yapmamış olduğumuz tezimizi okuyanların dikkatini çekecektir.

Buna cevabımızın başlıca argümanı şöyle olacaktır: Her ne kadar mimarlık tarihi adında bir öğrenim dalı varsa ve bu dal, dönemsel ve kronolojik olarak tespit edilmiş, bilgi ve yapı yığınlarından müteşekkil çok büyük bir cüsseye sahip ise de, Vitruvius'un yapmış olduğu ilk yazılı teorileştirmenin bin yıllar öncesinden bu yana, var olan bütün tasarımsal işaretler, eş zamanlı olarak, mimarlık adı verilen bütünsel yapı içinde yaşamakta ve yer almaktadırlar. Ve mimarî dediğimiz o bütünsel yapı, ağırlıklı bir biçimde, dilsel özellikler taşımakta, dolayısıyla da kendi tarihini eş zamanlı biçimde, kendi içinde barındırmaktadır.

Bu bütünsel yapının sosyal yapı ile ilişkilerini incelediğimiz zaviyeli camiler ve külliyelerin siyaset ve sosyoloji ile ilişkileri konusunda, yukarıda saydığımız isimler arasında, söyledikleri daha öne çıkan, İTÜ Mimarlık Fakültesindeki eğitimim sırasında, benim de hocam olmuş olan Prof. Dr. Doğan Kuban'dır. Ancak onun söylediklerinin kaynağını da Prof. Dr. Semavî Eyice'nin bu konuda yazdıklarına referans yapmaktadır. Prof. Dr. Semavî Eyice'nin yazdıkları ise bizim referanslarımız arasında bulunmaktadır.

TEŞEKKÜR

Bu tez çalışması sırasında, öncelikle çok büyük teşvikini ve desteğini gördüğüm

Merhum Prof. Dr. Toktamış Ateş Beyefendiye,

Merhum eşi Prof. Dr. Nevin Ateş Hanımefendi'ye,

Rektör Yardımcımız Prof. Dr. Haluk Alkan Beyefendiye,

Tez yürütücüsü, hocam Doç. Dr Emre Ateş'e

Sevgili dostum ve rahmetli kardeşim, doktora çalışması yapmamda büyük emeği olan Dr. İrfan Çiftçi'ye,

Şair kardeşim ve 1980'li yıllardaki yoldaşlarımdan, tezin hazırlanması sırasında katkılarını asla eksik etmeyen Sevgili Prof. Dr. Oktay Taftalı'ya,

Başta Hilmi Yavuz olmak üzere, beni bu tez konusunda yüreklendiren bütün dostlarıma içten teşekkürlerimi sunmayı borç bilirim.

Sevgilerim ve Saygılarımla...

ACKNOWLEDGEMENT

I dearly thank

The late Prof. Dr. Toktamış Ateş,

And his late wife, Prof. Dr. Ms. Nevin Ates,

Our Vice-Chancellor Prof. Dr. Mr. Haluk Alkan,

The coordinator of this thesis , my teacher Prof. Dr. Ahmet Emre Ateş

My dear friend and deceased brother, the late Dr. İrfan Çiftçi,

And Prof. Dr. Oktay Taftalı, my poet brother and one of my comrades in the 1980s,

And I would like to express my sincere thanks to all my friends, and especially Hilmi Yavuz.

Whom I received great encouragement and support during the preparation of this thesis

Best regards...

İÇİNDEKİLER

Özet	i
Abstract	iii
Önsöz	v
• Tezin Konusu	xii
• İzlenecek Yöntem	xix
Teşekkür – Acknowledgement	xxiii
İçindekiler	xxiv
Kısaltmalar	xxvii
Şemalar, Çizimler ve Resimler	xxviii
1. Dil, Siyaset ve Mimarlık Hakkında Genel Mülahazalar	2
1.1 Mânâ ve Dil	20
1.2 Söz	26
1.3 Ferdinand de Saussure’ün Dil Teorisinden Hareketle Dil – Söz İlişkisi	53
1.4 Mimarlık ile Dil arasındaki benzer nitelikler	58
Birinci Bölüm Özeti	78
2. Toplum ve Mimari	82
2.1 Din Sosyolojisi	
... ve Ütopya	99
2.2 Otorite ve İktidar Kuramı	107
2.3 İlk Çağlardan Günümüze Din ve Devlet İlişkileri	
(Sürgün Mimarisi ve Mimarinin Sürgünü)	115
2.4 Toplumsal / Dilsel Mekânın Dışavurumunda Mimarlığın Biçimlenmesi (Bina ve Mimari Tasarım Alanlarının Siyasal Söylem ile doğrudan ve Dolaylı İlişkileri)	136

2.5	Dilsel İşaretlerin Mekâna Transferi (Gölgeden çadıra, çadırdan tapınağa kelamın söze, dile ve siyasal söyleme dönüşmesi.)	139
2.6	Proletarya Hegemonyası / Proletarya Diktatoryası (Paris / Gramsci - St. Petersburg / Lenin	149
2.6.1	Paris	154
2.6.2	St. Petersburg	159
2.6.3	Farklılaşma	163
	İkinci Bölüm Özeti	166
3	Söylem Olarak Mimari	169
3.1	Michel Foucault ve “Heterotopyalar”	184
3.2	Dil ve Mimarinin arakesitinde heterotopyalar...	193
3.3	Michel Foucault’nun “Kelimeler ve Eşya”sı (Rönesans ve Klasik dönemler Avrupa’sında dilsel-söylemsel hareketlerin siyaset alanına dönüşmesi.)	198
3.4	Siyasi İlahiyat ve Heterotopyalar	209
3.5	İki Büyük Savaş Arası Avrupa’sında Dilsel Simge, Mimari Simge, Siyasal Simge	223
3.6	La Sagrada Familia	229
3.7	Mimari ve Siyasal Söylemler açısından Bauhaus ekolü ile Nazi ve Faşist rejimlerin ilişkileri, Albert Speer ve Adalberto Libera	233
	Üçüncü Bölüm Özeti	240
4	Mimariden Siyasal Literatüre Vaka İncelemeleri:	242
4.1	Zaviyeli camiler ve Külliyele arasında Devlet-i Aliyede iktidar ilişkileri...	244
4.2	Mimar Sinan’ın Süleymaniye ve Selimiye Külliyele	257

4.3 Süleymaniye Külliyesinde devrin siyasal söyleminin yansımalarına bakış	260
4.4 Selimiye Külliyesinde devrin siyasal söyleminin yansımalarına bakış.	267
Dördüncü Bölüm Özeti	275

5. Günümüzde Dil, Mimari ve Siyaset İlişkileri

(Dilin Mimariye Dönüşmesi)	277
5.1 Bilgisayar Üst Dilleri / Programlar ile Genel Dil Yapısı Söylem İlişkisi	281
5.2 Sosyal medyanın toplumsal siyasal dilde oluşturduğu dönüşümlerin mekân algısına etkileri	286
Beşinci Bölüm Özeti	292

Sonuç	295
KAYNAKÇA	316
ÖZGEÇMİŞ	322

1. TABLO / ŞEKİL / GRAFİK LİSTESİ

1. Siyavuş Paşa Çeşmesinin kitabesi	7
2. Şema 1 (Claude Lévi-Strauss'un Mitos/Müzik ve Matematik Varlık/Dil ilişkisi)	34
3. Dublin, Mesih Kilisesi, Habil ve Kabil Vitrayında Adem'in Hayvanları Adlandırması.	42
4. Şema 2. Kutsaldan sekülere geçişte Lévi Strauss'un şemasının değerlendirilmesi	49
5. Antik Kudüs Planı, G. Rollos 1757	77
6. Tablo-1 Bendix'e göre Weber'in din sosyolojisi araştırmalarının amacı	96
7. Şema -3 Fischer'in organik kimya modeli	137
8. Şema- 4 Certosa di Pavia iki karşılıklı hücre	138
9. Şema-5 Certosa di Pavia yerleşim	138
10. Tablo-2 Raible'ın Metafor/Metonimi Tablosu	141
11. Tabernacle perspektif 1	146
12. Tabernacle perspektif 2	146
13. Jeffrey Gordon Smith'in California Polytechnic State University	179
14. Sedat H. Eldem Zeyrek SSK Binaları 1	180
15. Sedat H. Eldem Zeyrek SSK Binaları 1	180
16. Üsküdar Mihrimah Camii 1	182
17. Üsküdar Mihrimah Camii 2	182
18. Raible'ın Metafor/Metonimi Tablosu	225
19. La Sagrada Familia Planı	228
20. La Sagrada Familia Girişindeki Matris	229
21. Güell Parkı Merdivenleri	230
22. Bauhauss Kurucu Ekibi	234
23. Kongre Sarayı, Adalberto Libera	237

24. Nazi Panteonu, Albert Speer	238
25. Nilüfer Hatun İmaretı	244
26. Atık Ali Paşa Camii	244
27. Bursa Yeşil Cami	246
28. Fatih Külliyesi Planı	252
29. Bayezit Külliyesi Planı	253
30. Yavuz Selim Camii Planı	253
31. Şehzade Külliyesi Planı	254
32. Süleymaniye Külliyesi Planı	254
33. Ayasofya Planı	260
34. Ayasofya Kesiti	260
35. Süleymaniye Camii Plan ve Kesiti	261
36. Süleymaniye Camii altın oran şeması	261
37. Selimiye Külliyesi Yerleşim Planı	268
38. Selimiye Camii Planı	270
39. Selimiye Külliyesi Perspektifi	274
40. Tablo-3 Dilsel Kategorilere göre Dînî, Siyasî, Bilgisayar teknolojisine dair terminolojilerin mukayesesi	282 & 293
41. Haydar Aliyev Kültür Merkezi – Bakü, Zaha Hadid	311
42. Bakü Kongre Merkezi, Coop Himmelbau	311
43. New York Metro İstasyonu Santiago Calatrava 1	315
44. New York Metro İstasyonu Santiago Calatrava 2	315

KISALTMALAR LİSTESİ

Age : Adı geçen eser

Agm : Adı geçen makale

AÜDTCF: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi

ç. n. : Çevirenin Notu

UQAC : Chicoutimi Québec Üniversitesi (L'Université de Québec à Chicoutimi)

y. n. : Yazarın notu

İLTED : İlahiyat Tetkikleri Dergisi



Dil ve Toplum

Giriş bölümünde de belirttiğim gibi, mimarlık yalnızca inşaat ile ilgili bir kavram değildir. ISO (Uluslararası Standartlar Örgütü), IEC (Uluslararası Elektroteknik Komisyonu) ve IEEE (Elektirik ve Elektronik Mühendisleri Enstitüsü)'nün ortak tanımına göre, *Mimari, kendi çevresi içinde, bileşenleri, ilişkileri, tasarımının ve gelişiminin ilkeleri ile vücut bulmuş bir sistemin temel kavram ve özellikleridir.*¹³ Tanımın bu kadar kapsamlı olabilecek biçimde yapılması özel bir anlam ifade etmektedir. Bachelard,

Tefekkürümüzün başlangıç noktası şudur: bir evdeki bütün köşeler, bir odadaki bütün köşe oluşumları, tortop olunmaktan kendi kendine kalmaktan hoşlanmaya indirgenmiş bütün mekânlar, imgelem için yalnızlık, yani bir odanın, bir evin tohumu demektir.

Bu konuda okunarak toplanabilecek doküman pek azdır, zira bu kendi üzerine toplanma ve sıkışma hali bir tür negatifliği belirler. “Yaşanan” köşe, pek çok bakımdan, hayatı reddeder, hayatı kısıtlar, hayatı gizler. O halde köşe Evrenin zıddıdır.¹⁴

demektedir.

Bachelard'ın “her köşe oluşumunun evrenden uzaklaşma ve içine kapanma anlamına geldiği” önermesini ISO, IEC ve IEEE'nin mimarlık tanımı ile birleştirdiğimiz zaman önümüzde açılan ufku genişliği şayanıhayrettir. Zira mimariyi bileşenleri, ilişkileri, tasarımının ve gelişiminin ilkeleri ile vücut bulmuş bir sistemin temel kavram ve özellikleri olarak tanımladığımızda, mimarî olarak oluşturulan köşe kavramı, inşâî duvar ve mekân kavramından

¹³ https://www.nato.int/nato_static_fl2014/assets/pdf/pdf_2018_08/20180801_180801-ac322-d_2018_0002_naf_final.pdf (19.04.2021) s.13

¹⁴ Bachelard, Gaston, La Poétique de L'Espace, <http://bibliotheque.uqac.ca/> (1961) s. 13 Voici le point de départ de nos réflexions: tout coin dans une maison, toute encoignure dans une chambre, tout espace réduit où l'on aime à se blottir, à se ramasser sur soi-même, est, pour l'imagination une solitude, c'est-à-dire le germe d'une chambre, le germe d'une maison.

Les documents qu'on peut réunir en lisant sont peu nombreux par-ce que ce resserrement tout physique sur soi-même a déjà la marque d'un négativisme. Par bien des côtés, le coin « vécu » refuse la vie, restreint la vie, cache la vie. Le coin est alors une négation de l'Univers.

bağımsızlaşarak, bütün düşünce, sanat, kültür vb. sistemleri de içermeye başlar. Bunların içine, tabîi olarak, zihin ve dil de girer. Zira beşeriyet, kâinatın zıddı olarak tanımlanan bu köşeleri dil dolayımıyla zihnin tamamında aramaya, inşa etmeye ve oralara sığınmaya başlar. Mimarînin tasarımdan tecessüm etme ve vücut bulma aşamasına gelebilmesi yani inşa edilebilmesi için, bir strüktür üzerinde ayakta durdurulması gerekir. Bilginin ve düşüncenin, bütünden parçaya ya da parçadan bütüne, varlık kazanmasının yolu da önermeler ve önermelerden söylemlerin oluşmasından geçer. Dilin strüktürü gramer, sentaks ve semantiktir. O halde, dilin mimarisi gramer, sentaks ve semantikten oluşan strüktür üzerine kurulan söylemdir, diyebiliriz. Büyük bir ihtimalle bu söylemin ilk formu şiir olsa gerektir, diyor ve şimdilik burada bırakıyorum.

Dilin kendisi tamamen soyut bir yapıdır. Dilin somutlaşması ya da kendini gerçekleştirme konuşmak, yani söylemekle gerçekleşir. Söylemek tasarımıdır. Zira dil içinde oluşan soyut yapının ete kemiğe bürünmesi, ses formlarından oluşan kelimelerin bir düşünsel sistematîği ifade edebilecek biçimde kompozisyonlarının yapılması söylemin tasarlanmasını gerektirir. Konuşan kişi, düşüncesini ifade edebilmek için dilin verilerini belirli bir biçimde tasarlayarak, dil ile dili tanımlayan bir işlev olmayan iletişim özelliğini, yine dile giydirmek üzere, bir tasarım yapmaktadır. Foucault, Collège de France’da yapmış olduğu, 2 Aralık 1970 tarihli, Söylemin Düzeni adlı konuşmasında, “Sanırım, pek çok kişide, dışarıdan farkedilmek zorunda kalmadan, tekil, şüpheli ve belki de uğursuz olandan alabileceğini almaya yönelik benzer bir hiç başlamama arzusu, benzer bir kendini bulma, oyuna girme, konuşmanın diğer yanında olma arzusu vardır,” der.¹⁵ Ve bu durumun söylemin düzenini tehlikeli hale getirdiğini belirtir.¹⁶

¹⁵L’Ordre du Discours, Foucault Michel, Gallimard 2001, s 2.” Il y a chez beaucoup, je pense, un pareil désir de n’avoir pas à commencer, un pareil désir de se retrouver, d’entrée de jeu, de l’autre côté du discours, sans avoir eu à considérer de l’extérieur ce qu’il pouvait avoir de singulier, de redoutable, de maléfique peut-être.

¹⁶L’Ordre du Discours, Foucault Michel, Gallimard 2001, s 2.

Konuşmasının daha başında Foucault, hipotezini belirler. Buna göre, konuşma (söylem) denilen geçici tiyatronun, çalışmasındaki yerini belirlemek üzere, “bütün toplumlarda söylemin üretiminin, işleri söylemin güçlerini ve tehlikelerini afsunlamak, onun tesadüfî oluşumunu zaptürapt altına almak ağır ve korkutucu maddiliğini savuşturmak olan belli sayıda prosedür tarafından, aynı zamanda, denetlendiğini, seçildiğini, örgütlendiğini ve yeniden dağıtıldığını varsayar.”¹⁷ Ve şöyle der: “...konuşma (söylem) sadece hâkimiyet sistemlerini ve kavgalarını tercüme eden bir şey değildir. Lâkin kendisi için ve yine kendisi kullanılarak kavga edilendir, ele geçirilmeye çalışılan iktidarın ta kendisidir”¹⁸

Şimdi insan zihninin kâinatın zıddı olarak kurguladığı bu zihinsel / dilsel ve zihinsel / mimarî köşeler arasındaki ilişkileri anlamaya çalışalım. Şu halde, kendisi de bir konuşma (söylem) olan tasarım iktidardır varsayımıyla işe başlayabiliriz. Bu durumda tasarımın, özellikle de yapı olarak maddeselleşen ve ağırlığını hissettiren mimari tasarımın, siyasal olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Şu halde dilin araştırılması iki parçalıdır: bunlardan birincisinin ki esas olandır, nesnesi özünde toplumsal ve bireyden bağımsız olan dildir; bu çalışma tamamen psişiktir; ikincil olan diğerinin ise nesnesi dilin bireysel tarafıdır, yani fonasyonun da dâhil olduğu sözdür: bu da psiko-fiziktir.¹⁹

Saussure’ün sözünü ettiği psikofizik taraf, konunun tasarımsal olan konuşma (söylem) tarafıdır. Konuşma, dolayısıyla tasarım, önce salt arzu ve

¹⁷ L’Ordre du Discours, Foucault Michel, Gallimard 2001, s 3

¹⁸ L’Ordre du Discours, Foucault Michel, Gallimard 2001, s 4 “...le discours n’est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s’emparer.”

¹⁹Saussure, F. De, Cours de Linguistique Générale, Grande Bibliothèque Payot, 1967 s. 37 “L’étude du langage comporte donc deux parties: l’une, essentielle, a pour objet la langue, qui est sociale dans son essence et indépendante de l’individu; cette étude est uniquement psychique; l’autre, secondaire, a pour objet la partie individuelle du langage, c’est à dire la parole y compris la phonation: elle est psycho-physique”

iktidar ile ve tarihi akışı içinde, gramer, sentaks ve semantik ile denetim altına alınmıştır. Ardından siyasal tabular ve dokunulmazlar devreye girer.

Dil ve Mimari... İki okyanus... Yapmaya kalkıştığı işin sorumluluğunu yüreğinin derinliklerinde hissederek yaratıcı tasarımcı için uçsuz bucaksız iki korkutucu alan... Bu iki alanın birbirleriyle iç içe geçişindeki harelenmeleri ve kaleydoskopik harikalıkları görünce, insan zihnindeki kudretin azameti karşısında haşyet duygusuna kapılmamak mümkün görünmüyor. Ancak yüklenilmesi zor olan bu haşyetin bir biçimde aşılabilir daha sakin bir oluşuma erişme isteğini de göz önüne almak gerekir. Bu aşma hareketi için, karizmatik zihinsel kudretin, siyaset dolayısıyla, iktidara, iktidar estetiğinin de mekâna, dolayısıyla mimarî tasarıma ve görünür hale dönüşmesinin gerekliliği hissedilmiş olmalıdır ki, durumu karmaşıktır da, bu yola gidilmiştir. Zira kudretin karizmatik otorite görünümünde hakîkî temsiliyetinin sona ermesinin ardından geleneksel otoritenin kendisine alan açabilmesi için edindiği kurmaca temsiliyetin genele kabul ettirilebilmesi için en pratik yol, elde, kesin ve şaşmaz olduğu düşünülen verilerin, genelin kabul edebileceği biçimde, rasyonel hale getirilmesi gibi görünmektedir.

Ayrıca, farkında olsak da olmasak da, eğer işimizi aşkla yapıyorsak bu iki evrenin iç içe geçmesinin kaçınılmaz olduğunu görürüz. Birine ya da diğerine karşı tavrımız ne olursa olsun, pozitif ya da negatif bir dürtüyle, zihinlerimizin karşısına çıkar ve kendisiyle uğraşmamızı zorunlu hale getirir.

Zira oluşumuz nedeniyle, hepimiz dil ile ve dil içinde düşünen, dilimizin bize bahşetmiş olduğu sözün (parole) kullanılmasıyla, düşüncelerimizi oluşturabilen ve geliştirebilen varlıklarız. Bu nedenle, hangi sanat ya da bilim dalında olursa olsun, yaratıcı birey dil ile ve dil içinde düşünen bir bireydir. Şiir ise dilin uygulaması olan söz ile yapılan, önemli ve sınırları zorlayan belki de ilk ve uzun yüzyıllar boyunca, tek sanat dalıdır. Ek olarak, dilin de kendine özgü

bir yapısı, dolayısıyla bir mimarisi olduğu da kuşku götürmez. Bu bakımdan da Mimari ile Şiir arasında son derece etkin ve güçlü bir bağ vardır.

Beşerî medeniyet dediğimiz büyük bir dilsel yumaktır. İnsan bu dilsel yumağın oluşturduğu bütünsel yapı içinde yaşamını sürdürür. Kendi durumunun ya da içinde yaşadığı kültürel ve/veya yönetsel parçanın durumunun ne ya da nasıl olduğunu idrak edebilmek için o dilsel yumağın oluşturduğu bütünsel yapıya yine dil yoluyla referanslar yaparak ilerlemek zorundadır. Zira dilin uygulanma fonksiyonu olan söylem ile hayatının çeşitli alanları için farklı söylemler (siyaset söylemi, edebiyat söylemi, bilim söylemi, hukuk söylemi, iletişim söylemi vb.) ve bunlara bağlı olarak anlamları kesinleştirilmiş jargonlar oluşturur. Söylemlerin birbirleriyle bağlantılarını ve bu bağlantılarda zamana bağlı değişim ve dönüşümleri algılayıp, aralarında ilişkiler kurmaya çalışarak yaşam pratiklerini sürdürür.

Ancak bütün bu yaşam pratiklerinin, adına adab (tekili edeb) dediğimiz, onbinlerce yıl içinde giderek rafine hale gelmiş protokolleri ve o protokolleri somutlaştırmaya yönelik yapılanmaları vardır. Bütün söylemlerin temelinde yukarıda sözünü ettiğimiz protokoller ve yapıların olduğunu gözlemleriz. Çünkü beşeriyet doğrudan doğa içinde hayatını sürdürebilme yeteneğine sahip değildir. Algıladığını zihinsel bir yapıya dönüştürdüğü dilsel ve yaratıcı bir çerçeve olmadan, diğer canlıların yapabildiği gibi, bireysel ya da toplumsal yaşamını güvence altına alamaz.

Şiir ve Mimari ilişkisi karşımıza çok çeşitli biçimlerde ortaya çıkar. Ancak bana bu ilişkileri iki temel kategori altında ele almamız mümkün görünüyor: Birinci kategori Mimarinin ve Şiirin birbirlerinden aldığı işlevsel diyebileceğimiz desteklerdir ki binalar hakkında yazılan kitabeler, bir yöneticinin yaptırmış olduğu önemli bir yapıyı övmek için kaleme alınan manzumeler, ya da edebiyat müzeleri, kitaplıkların iç düzenlemeleri bunlar arasında sayılabilir. Burada iki alan arasındaki bu tarz alış verişlere işlevsel

ilişkiler adını vermeyi öngördüm. Ben bir kuramcı değilim bu nedenle zikretmiş olduğum herhangi bir kavramın mutlak olmadığını ve ona başka adlar da verilebileceğini peşinen kabul ettiğimi biliyorum.

İşlevsel ilişkilerden biri olan kitabeler önemli bir yer tutar özellikle doğu mimarisinde. Selçuklu ve Osmanlı Mimarisinde de şiir binaların yapılış tarihleri ebcet hesabı kullanılarak yazılan bir takım manzumeler kullanımıyla kayıt düşürülerek, hat sanatının da kullanımıyla, yapıların kapı girişlerinin üzerine ya da göze çarpan bölümlerinde yüksekçe yerlere yazılı taş levhalar asılması suretiyle mimarinin bir parçası haline getirilmiştir. Kitabelere birkaç örnek verelim şimdi:

Aziz Mahmut Hüdayi Camii kitabesinde Şair Saî şöyle tarih düşmüştür:

Hazreti Mahmud Efendi ol Aziz
Yapup iş bu camii kıldı latîf
Zühd ü takva ile bünyâd eyledi
Hak budur kim eyledi gayet şerîf
Görüp itmamını oldu muktedâ
Samini zilhiccede şeyh-i afîf
Merve gibi Ka'be hakkı sa'yedip
Dâi-i Sâî yani kim abd-i zaîf
Bir safâ bulup didi târihini
"Kible-i erbâb-ı dîn bâb-ı şerif" h.1003 m.1595



Siyavuş Paşa Çeşmesinin kitabesi

Osmanlı İmparatorluğu'nda üç dönem veziriazamlık görevinde bulunmuş Siyavuş Paşa Çeşmesine ait kitabedir. Çeşme, Eyüp'te Siyavuş Paşa Türbesi bitişiğindedir. Kitabede şöyle yazmaktadır:

ve min'el-mâi kulli şey'in hayy /
Sahibü'l hayrat ve'l hasenat sadr-ı azam-ı esbak /
Merhum ve mağfurun leh Siyavuş Paşa ruhiyçün rızâen-lillâh /
El-fatiha
1011 (M.1602)

Mimar Necip Dinç (Adana Merkez Sabancı Camii, Sivas Paşa Camii, Rusya Kostroma Camii) Sivas Paşa Camii için Darendeli Hulusi Efendi'den bir kitabe yazmasını talep eder. Hulusi Efendi kitabeyi şöyle kaleme almıştır:

Hakka hamd olsun Rasulüne tahiyyatü senâ
Oldu bu ma'bed-i İslâm saadetle binâ
Etti erbab-ı hümem sa'yi belîğ
Yeniden eylediler hoş ihyâ
Bindörtüüz sal-i hicretinde
Paşa Camii şerifi oldu inşâ
Yeni bir tarz ile ma'mur oldu
Şerrefallahü teâla ebedâ
Doğdu Sivas'ın harap ufkundan
"Ve eşraktül ardu bi nûri Rabbihâ"
Hicri tarihini yazdı Hulûsi
"Bi ğufrân-ı Hayy", düştü bi lûtfu Hudâ (h.1400)

Ayrıca örneğin Emirgân Camii ve Çeşmesinin kitabeleri Hattat Yesârî Esat Efendi tarafından yazılmıştır. Yahya Kemal, bir şiirinde buna şöylece temas eder:

"Hem başka, hem hayli yakın karşı mabede
Mermerle kaplı çeşmede, mevzun kitabede
Baktım Yesârî hatlarının bir nefisine
Daldım coşup giden denizin musikisine."

Bu dizelerde de Emirgân Camii, hemen yanı başındaki Çınaraltı meydanında bulunan Emirgân Çeşmesi ve İstanbul Boğazı arasındaki ilişki Yesârî'nin hatlarındaki kıvraklıkla özdeşleştirilmektedir. (Bu arada, elbette, Şerifler Yalısını da es geçmemek gerekmektedir.) O meydandaki bu özelliği

orada 70'li yılların ilk yarısına kadar bulunan sabahçı kahvesinde sabahlamanın tadını almış olanlar daha iyi anlarlar.

İşlevsel ilişkinin ikinci bir türü de mimari eserleri övmek amacıyla yazılmış olan kasidelerdir Nedim'in Muhammed Kethüda Paşanın yeni yaptırdığı yalı için kaleme aldığı şiire göz atalım:

Muhammed Kethuda Paşa o zat-i akil ü dana
Ki olmuştu seray-ı cahına perr-i hüma câ-rû
Anın her kârını te'yid eden ihlâs-ı niyyettir
Ne zûr-ı tiyg u hancerdir ne kahr-ı kuvvet-i bâzû
.....

Kemal-i ziyb ü ferle yaptı bu sahil-serayi kim
Hevasi dil-güşâ abı musaffâ hâki anber-bû
Anın her kasrı gûyâ nev-arûs-ı hüsn ü behcettir
Ki olmuştur ana cüft-i müzehheb zer-feşan ebrû
Görünmez sâhasında hâr u hâşâk-ı melâl ü gam
Görünen sûret-i zevk u safâdır her taraf her sû.
.....

Bu mısra'la Nedîmâ bende tahrîr etti târîhin:
Leb-i deryâda pek oldu bu sâhil-hâne-i dil-cû
1135

Muhtemelen Nedim Efendi bu ustalıkla övgüyle dolgun birkaç kese altına mazhar olmuştur. Ancak bu durum çok da hafife alınmamalı ve küçümseyerek bakılmamalıdır. Zira inşaat, hele bir paşanın yaptığı yalı inşaatı dönemin önemli yatırımlarından ve zenginliğin halka yayılma biçimlerinden biridir. Nedim'in bu şiiri ise işin PR çalışması olarak da değerlendirilse gerekir.

Elbette şu ana kadar saydıklarımız yapının tarihinin belirlenmesi ya da kitabelerin mimariyle bütünleştirilmesi açısından önemlidir ama hiç kuşkusuz Şiir ve Mimari ilişkisinin en yüzeysel yanının açılmalarda arasında sayılmalıdır.

İkinci kategori ise Mimari ve Şiir arasındaki yapısal benzerlikler, farklılıklar ve farklılıklar arasındaki benzerliklerden hareketle kurulabilecek ilişkilerdir ki bunlara da yapısal ilişkiler adını vermeyi öngörüyorum.

Ancak bütün bu kategorik ilişkilere girmeden önce Mimarlık ve Şiir üzerine söylememiz gereken daha pek çok şey olduğunu biliyorum. Kişisel olarak iki alanın ilişkileri konusunda karşımıza çıkan en önemli sorun yumağının dil olduğunu görmekteyiz. Her ne kadar mimarinin bir mekân sanatı olduğu düşünülse de, ben onun, aynı zamanda ve ağırlıklı olarak, bir dil sanatı olduğunu ve tercümeyle müsait bir dilsel yapı gösterdiğini düşünmüşümdür. Çünkü şiir ve mimarînin birlikteliği konuşma ve söylem kurgulamanın önemli unsurlarından biridir. Şiir, sözün ses ve seslerin birleşimlerine dair hususiyetlerini ön plana alır, mimarî ise, seslerden oluşan imgelerin birbirleriyle birleşerek ya da ayrışarak konuşmayı oluşturan ve söylemi ayakta tutan hendeseyi (geometri) esas alır.

Lisan kurgusu bu iki unsuru öncelikle gözönüne almak zorundadır. Bu bakımdan şiirsel ve mimarî kurgular olmadan konuşmanın ve söylemin oluşması ve etkinleşmesi, dolayısıyla da dilin sürdürülebilmesi mümkün olmaz.

Şimdi dil kelimesini ele alalım. Türkçede bu terim, Fransızca iki ayrı kelimenin karşılığıdır: langue ile langage. Langue, Türkçe dil gibi, hem bir uzvun, hem de belli bir toplumun konuştuğu sistemin adıdır. Örnek verelim: Türkçe için 'la langue turque', Fransızca için 'la langue française' denir: Langage, aslında, insanın konuşma kabiliyetini ifade eder. Bununla beraber, langage daha geniş bir anlama da gelir: eskiden beri çiçeklerin dili, renklerin dili gibi deyimler kullanılır (langage des fleurs, des couleurs, des oiseaux). Zamanımızda, langage deyiminin alanı, daha da genişlemiştir: konuşma dışı sistemlerin de; şimdi bu deyimle belirtildiğini görüyoruz. Bildirişme sistemlerinden her birine, cömertçe bu ad veriliyor: sinema dilinden, belli bir sanatın dilinden söz açılıyor. Her sanatın, her tekniğin kendine öz bir anlatma düzeni olduğu gerçektir. Langage cinematographique deyimini ile ne bir sinema filmindeki şahısların konuşması, ne de sinema sanatında kullanılan terimlerin toplamı ifade edilir. Sinemanın 'découpage', 'montage' ya da başka ekleme yöntemleriyle resimlere kazandırdığı anlatım yeteneği, burada, söz konusudur.²⁰

²⁰Sayrav, Süheyla, Yapısal Dilbilimi, Multilingual 1998, s. 17 - 18

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere, Fransızcadaki langue ve language ayrımı için Türkçemizde bu konuyla ilgili kimseler tarafından bir ayrım getirilmemiştir. Aslında Türkçede (İngilizcede de benzer bir zorluk vardır) bunu yapmak oldukça güçtür. O nedenle dil kelimesini her ikisi için de kullanacağız.

Böylelikle dil, düşünürken, konuşurken (ya da yazarken) içinde bulunduğumuz bir kişiye kendisini ifade etme imkânı veren işaretlerin bütünüdür. Dil, aynı zamanda, hem organ hem de bir cemaat ya da cemiyete özgü olan dilsel ifade etme tarzıdır. Aynı dili konuşan kişiler bir dil cemaati oluştururlar.

Dil bir iletişim aracı mıdır? Yoksa düşüncenin ve iletişimin içinde olduğu bir ortam mıdır? Ticaretin ve alışverişin ön planda olduğu Avrupa tarihinin merkantilizm, kapitalizm ve Sanayi Devriminin başlangıcındaki bilinç yapısının bu soruyu araçsallık seviyesinde görerek cevaplaması o devirlerin düşünsel eğilimleri açısından yadırgatıcı değildir. Nitekim Jurgen Habermas dili araçsal olarak ele alır.

Emin olduğumuz şu ki, tabiatın ve kültürün karışımı hiçbir biçimde yalnızca objektif ve sosyal dünyaların kavramsal bir alaşımı değil, ama aynı zamanda, -bizim aydınlığımız altında- dil ile dünya arasında, yani iletişim ortamı olan konuşma ile hakkında dilsel iletişim içinde idrake ulaştığımız şey kifayetsiz kalan bir farklılaşmadır. Görünen o ki, mitik dünya görüşlerinin toptancı kipi içinde, aşına olduğumuz bir dilsel ifadenin yer aldığı işaretler katmanının semiotik farklılaşmaları, semantik içeriği ve bunların yardımıyla konuşanın atıf yaptığı referans arasındaki sınırları çizebilmek zordur.²¹

²¹Habermas, Jurgen, The theory of communicative action vol.1, Boston: Beacon Press (1984) s.49 “To be sure, the confusion of nature and culture by no means signifies only a conceptual blending of the objective and social worlds, but also a—by our lights—deficient differentiation between language and world; that is, between speech as the medium of communication and that about which understanding can be reached in linguistic communication. In the totalizing mode of thought of mythical worldviews, it is apparently difficult to draw with sufficient precision the familiar (to us) semiotic distinctions between the sign-substratum of a linguistic expression, its semantic content, and the referent to which a speaker can refer with its help.”

Paragrafta da görüldüğü gibi, Habermas dili, iletişim temelinde, ele alırken birbirinden tümüyle ayrılmış üç alan tanımlamaktadır: işaretler katmanı alanı, anlam katmanı alanı ve referans alanı. Oysa dil bütünsel bir yapıdır ve kendisini oluşturan bileşenlerden daha fazlasıdır. Habermas'ın yoğunlaşma alanı iletişim olduğu için böylesi bir çözümleme yapmakta ancak bu çözümleme kendisini dilin gerçek yapısını nisbeten hafife alan bir duruma düşürmektedir. Zira referans alanı dediğimiz alan da dilin içindedir. Dolayısıyla dil kendi dışında bir varlığa referans yapamaz. Dilin dışında bir gerçeklik olsa bile dil onu referans alanı olarak tanımladığı bir alanın içinden tanımlayarak alır. Bu hususu Habermas'ın eserinin İngilizce çevirisini yapan Thomas Mc Carthy kitaba yazdığı önsözde şöyle ifade eder:

Eylemin iletişimsel modeli eylemi iletişim ile özdeş hale getirmez. Dil aktörlerin birbirleriyle anlayışa ulaşarak eylemlerini koordine ettikleri ve kendilerine özgü amaçlarını izledikleri karşılıklı anlaşmaya hizmet eden *bir iletişim aracıdır. (İtalik tarafımdan A.G.)*²²

Habermas dili işlevsel olarak inceleyen bir yaklaşım içindedir. Ondaki işlevsellik yaklaşımı Avrupa merkezli ve 16. Yüzyıl sonrası dilsel dönüşümler ile özdeşleşen ve dilin neredeyse tümüyle iletişim merkezli kullanımına yönelik yaklaşımlar gibi görünmektedir.

Buna mukabil Carlton Hayes'in yaklaşımı oldukça farklıdır. Tarih boyunca, Hitit, Etrüsk, Finike, Elam vb. milletlerin bugün dilleriyle birlikte yok olduklarını buna karşılık Fransız, Alman, İngiliz milletlerinin ve dillerinin ortaçağda oluşmaya başladığını söyler.²³ Yazar, millet olmanın dile ek olarak başka faktörler de gerektirdiğini belirtir. Bu tarihi gelenek ve arkaplandan gelen faktörleri altı ana başlık altında toplar:

Birden fazla tarihî gelenek ve arkaplan vardır: (a) halkın dinî geçmişi, meselâ geleneksel Hristiyan mı, eğer öyleyse İtalya ve İspanya gibi Katolik

²²Age. s. XI "The communicative model of action does not equate action with communication. Language is a means of communication which serves mutual understanding, whereas actors, in coming to an understanding with one another so as to coordinate their actions, pursue their particular aims ..."

²³Hayes, Carlton, Nationalism: A religion, The Macmillan Company, 1960 s. 6

mi.....ya da Almanya ve Amerika gibi mezhep çeşitliliği içinde mi? Vurgulamak gerekir ki dinî gelenekler insan kültürünün biçimlenmesinde, yalnızca bazı inançlar bakımından değil, toplumsal ahlâkın inşası ve korunmasında, adap ve alışkanlıklarda, edebiyat ve hukuku etkilemede çok önemlidir.

(b) halkın bölgesel geçmişi vardır: ata torağıdır, vatanı olarak orayla duygusal bağlara sahiptir, ataları oralarda yaşamış ve gömülmüştür, şimdi belki daha yüksek bir seviyeden aşağıda iseler de geçmişteki büyüklük ve şaşıaalarının hatırası ve o büyüklüğe öykünme duyguları uyandırır. Yahudilerin Kudüs ve Filistin özlemi, İrlandalıların “auld sold”u (*Noel kutlamalarını İrlanda’da yapma*) Yunanlıların Yunan anakarası ve adalarına düşkünlüğü bunun yaşayan örnekleridir

(c) halkın siyasal geçmişi vardır: ya büyük bir imparatorluğun kalıntısıdır veya bir kabile devletinin büyümesiyle; başka halklar üzerinde hükümlan olmuş ya da üzerinde uzun zaman boyunca hüküm mü kurulmuştur? Geleneksel olarak monarşik mi, cumhuriyetçi mi, mutlakîyetçi mi, anayasal mı, demokratik midir?

(d) halkın kavga geçmişi vardır: denizde ve karada ya da sadece birinden birinde, galip de gelse mağlup da olsa, gösterdiği yararlıklar, kendini kanıtlamalar. Bir halk keder ve mağlubiyette millî birliği daha fazla gerçekleştirebilir.....

(e) bir halkın endüstriyel ve ekonomik geçmişi vardır: daha fazla ya da az gelişmiş olabilir, günümüzün ifadesiyle ziraatte, ya da ticarete veya manüfaktürde “ileri” veya “geri”dir.....

(f) halkın kültürel geçmişi vardır: edebiyatta, mimaride, resim sanatında, müzikte ya da ulema yetiştirmede ve toplumsal okuryazarlıkta belirgindir.²⁴

²⁴Age s.4-5 “There are several kinds of historical tradition and background. There is (a) a people's religious past, whether, for instance, it was traditionally Christian, and if so whether Catholic like Italy or Spain, or Protestant like Sweden, or Eastern Orthodox like Greece or Russia, or divided between different forms of religion, like Germany and the United States. Religious traditions, it should be stressed, have been very important in shaping human culture, not merely by providing certain beliefs, but by establishing and maintaining particular social *mores*, observances, and habits, and by influencing literature and law. There is also (b) a people' s territorial past, its ancestral soil, involving a popular, sentimental regard for a homeland where one's forebears lived and are buried, a homeland that, though perhaps now fallen somewhat from a once high estate, still evokes memory and emulation of past greatness and glory. I need only mention, by way of illustration, the appeal of Jerusalem and Palestine to Jews, the “auld sod” to Irish, the Hellenic lands and isles to Greeks. Then there is (c) a people's political past, whether their nation was detached from a big empire or expanded from a tribal state, whether it dominated other peoples or was long subject to alien rule, what government it has traditionally had-monarchical or republican, absolutist or constitutional, or democratic. There is (d) a people's fighting past, its exploits of valor and prowess, whether chiefly by land or by sea, whether victorious or vanquished. A people may be more united and nationalistic through grief over defeat than through celebration of triumph. Serbs for centuries have recalled in glowing verse and fireside folk tales their valorous but disastrous defeat by the Turks at Kossovo in 1389. The epic fate of the “Invincible Armada” in 1588 stirred and spurred vanquished Spain scarcely less than victorious England. There is, besides, (e) a people's industrial and economic past, whether it has been more or less advanced-“progressive” or “backward,”to use a contemporary dichotomy-in agriculture, or trade, or manufacturing, or in all three, or has been famous for some specialized industry, and whether, too, it has had greater or less class wealth and distinctions. Lastly we may mention (f) a people's cultural past, what distinctive and distinguished literature and architecture and

Aslında Carlton Hayes'in saymış olduğu bu faktörlere derinliğine baktığımız zaman bunlardan hiçbirinin sözlü ya da yazılı bir metnin parçası olmadan nesillerden nesillere geçmesinin mümkün olmadığını görürüz. Burada şöyle bir istifham ortaya çıkmaktadır: acaba yazı belirli seçimler ve kurallar ile ortaya çıkmadan önce, yazıyı önceleyen bir kayıt sistemi var mıdır? Dolayısıyla bu faktörlerin hepsini üzerinde eklemeler ya da çıkarmalar yapılabilecek olan dilsel metinler, dilsel metinlerle oluşturulmuş zihinsel mimarnin maketleri olarak düşünebiliriz.

Dil konusunda Habermas'ın aşağıda söyledikleri de çok önemlidir zira “gerçek” ve “gerçek dışı” arasındaki farkın belirlenmesine dair yaklaşımı düşüncelerini belirler. Winch'i eleştirirken Wittgenstein etkisinden bahsederek şöyle der:

.... Onun anlayışına göre “diller” dilsel olarak eklenmiş dünya görüşleri ve bunlara müteakıl olarak yapılandırılmış yaşam biçimleridir. Dünya görüşleri bir topluluğun dil yardımıyla yorumladığı kültürel bilgiyi depolarlar. Her kültür dilinde gerçeklik ile bir bağlantı kurgular. Buraya kadar, “gerçek” ve gerçektışı”, “hakîkî” ve “hakîkî olmayan” bütün dillerde içkin olarak bulunan kavrayışlardır ve kimse bunların bir dilde bulunup bir başka dilde bulunmadığını iddia edemez. Ame her kültür kategorik farklılığını kendi dil sistemi içinden çıkarır.

Dile anlam veren gerçeklik değildir. Gerçek olanla olmayan kendilerini dilin sahip olduğu anlam ile kendisini aşıkâr kılar. Daha da öte, hem gerçek ile gerçek olmayan hem de gerçeklikle uzlaşım kavrayışı bizim [yani her farklı, J.H.] dilimize ilişkindir... O kalde, eğer bu kavrayışların ne anlama geldiğini anlamak istiyorsak, dilin içinde nasıl kullanıldıklarını incelememiz gerekir.²⁵

pictorial arts and music it has produced, and what scholarship and learning and degree of popular literacy.”

²⁵Habermas, Jürgen, The Theory of Communicative Action Vo. 1, Beacon Press 1984, s. 56-57
..... "Languages" he understands as linguistically articulated worldviews and correspondingly structured forms of life. Worldviews store the cultural knowledge with the help of which a language community interprets the world. Each culture establishes in its language a relation to reality. To this extent, "real" and "unreal," "true" and "untrue" are indeed concepts that are inherent in all languages and not ones that can, say, be present in this language and absent in that. But each culture draws this categorial distinction within its own language system.

Reality is not what gives language sense. What is real and what is unreal shows itself in the sense that language has. Further, both the distinction between the real and the unreal and the concept of agreement with reality, themselves belong to our [i.e. to each different, J.H.]

Buradan hareketle Habermas materyalist saymadığı düşünceleri mitik diye nitelemekte bir sakınca görmez. Gerçeklik ile dil arasındaki tanımı “iddialar ve normların objektif meşruiyeti”ne indirger. Bu konuda Zygmunt Bauman’ın düşüncesi, biraz acıtıcı da olsa, önemlidir.

Ütopya edebiyatında tasvir edilen şehirler, Bacsko’nun ifadesiyle, ‘edebî şehirler’dir; yalnızca edebi muhayyelenin ürünü olmak anlamında açık anlamıyla değil, daha derin olan, en ince detaylarına kadar yazarak anlatılabilme anlamıyla da böyledir, zira içerdikleri hiçbir şey tanımsız, okunamaz ve açıkça temsil edilme sınırlarını aşmaz. Bunlar Jürgen Habermas’ın yalnızca evrensel olabilecek ve böylece ‘zamanın ve mekânın’ silinmesini gerektiren iddialar ve normların objektif meşruiyetine dair kavrayışına benzerler; öyle ki mükemmel şehir vizyonu, tarihin ve zeminin, elle tutulur bütün kalıntılarıyla, dümdüz edilmesi anlamına gelir.²⁶

Oysa durum Ferdinand de Saussure’ün *Genel Dilcilik Dersleri* adlı yapıtını kaleme almasıyla birlikte neredeyse tümüyle değişmiştir. Habermas Jean Piaget’den haberdar olduğuna göre yapısalcılıktan da kaçınılmaz olarak haberdar olmalıdır.²⁷ Zira De Saussure ile birlikte dil iletişim aracı olarak görülmekten tamamen çıkmış ve düşüncelerin içinde olduğu bir ortam olarak ele alınmaya başlamıştır.

Saussure şöyle der:

... dil çalışmaları iki parçalı olarak yürür: birisi esastır ve nesnesi, özünde toplumsal olan, bireyden bağımsız dildir. Bu çalışma sadece psişiktir; diğeri, ikicisi, dilin bireysel kısmını nesne olarak ele alır, yani, sözü ve sözle birlikte seslendirmeyi: bu ise psikofiziktir.

language... If then we wish to understand the significance of these concepts, we must examine the use they actually do have—in the language

²⁶Bauman, Zygmunt, *Globalization, Polity* 2005, s. 39-40 “The cities described in the utopian literature are all, in Bacsko’s apt expression, ‘literary cities’; not just in the obvious sense of being products of literary imagination, but in another, deeper sense: they could be recounted in writing every minute detail, since they contained nothing ineffable, illegible, defying clear representation. Much like Jürgen Habermas’s conception of _the objective legitimacy of assertions and norms, which can be only universal and thus demands ‘the effacing of space and time’, so the vision of the perfect city implied a total rejection of history and razing to the ground of all its tangible remnants.”

²⁷Age. s. 68 “Piaget’s theory is useful not only for distinguishing between the learning of structures and the learning of content but also for conceptualizing a development that extends to worldviews as a whole, that is, to different dimensions of world-understanding simultaneously.

Hiç şüphesiz, bu iki hususun biri diğerini varsaydığından aralarındaki bağlar kapsamlıdır: sözün anlaşılabilir olması ve bütün etkisini gösterebilmesi için dil gereklidir; ama diğer yandan söz dilin kurulması ve yerleşmesi için gereklidir: tarihsel olarak söz her zaman daha öncedir.²⁸

Habermas'ın Saussure'ün “psikofizik” parça adını verdiği parça ile bu parçanın da daha çok iletişim işlevi ile ilgili olduğu görülüyor; dilin zihni ve zihnin dili, karşılıklı nasıl kurguladığıyla değil, iletişim yoluyla zihnin nasıl biçimlendirildiği konusu ile uğraşmaktadır.²⁹ Oysa Saussure'ün esas diye belirttiği gibi, dilin toplumsal olan ve bireyden bağımsız olduğunu kabul ettiği psişik yanıdır.

Tezimizin ilerideki bölümlerde gerektiğinde ayrıntılarına gireceğimiz Saussurecü yaklaşımın bizi ilgilendiren bölümü daha çok söz ve söylem olacaktır. Zira konumuz, zorunlu olarak, dil içinde mütalaa edeceğimiz söylemlerin kaynağını teşkil eden siyasal söylemin edebî ve mimarî söylemler ile ilişkisi ve siyasal söylem dolayımında edebiyatın ve mimarinin birbirleriyle kurdukları yaşamsal ilişkilerin araştırılmasıdır.

Beşerin dil ile ilişkisinde Foucault “Önermenin dile nispeti temsilin düşünceye nispeti gibidir. Aynı zamanda onun en genel ve en elemater biçimidir, zira kırıldığı anda artık söylemle değil, darmadağınım ham madde halindeki bileşenleriyle karşı karşıya kalırız,”³⁰ der. Bachelard'ın “köşenin

²⁸Saussure, F. De, Cours de Linguistique Générale, Payot 1967 s. 37 : “L'etude du langage comporte donc deux parties: l'une, essentielle, a pour objet la langue, qui est sociale dans son essence et independante de l'individu; cette etude est uniquement psychique; l'autre, secondaire, a pour objet la partie individuelle du langage, c'est-a-dire la parole y compris la phonation: elle est psycho-physique.

Sans doute, ces deux objets sont etroitement lies et se supposent l'un l'autre: la langue est necessaire pour que la parole soit intelligible et produise tous ses effets; mais celle-ci est necessaire pour que la langue s'etablisce; historiquement, le fait de parole precede toujours.

²⁹Bu durum Goebels'in propaganda makinası altında ezilip yerle bir olmuş bir Alman Marksistinin olağan tepkisi olarak anlayışla karşılanabilir.

³⁰Foucault, Michel, Les Mots et Les Choses, Gallimard 1966, s. 80 “La proposition est au langage ce que la représentation est à la pensée: sa forme à la fois la plus générale et la plus élémentaire, puisque,

evrenin zıddıdır” olduğuna dair ifadesini “söylem dilin zıddıdır” biçiminde dönüştürsek görüşümüz farklılaşır. Zira evrensel bir nitelik taşıyan dilin belli bir lisana indirgenmesi ve o lisan içinde bir söylem kurgulanması, evren içinde mekânın ölçülebilirliğe indirgenmesi ve böylece köşelerin oluşturulabilir hale gelişi ile paralel bir durumdur.

Söylem, doğrudan, düşünme ile ilgilidir. Söylem önerme üzerine kuruludur. Önerme, söylemin en küçük ve bölünemez parçasıdır. Dil içinde, her önerme bir köşe oluşumudur. Sözün, bir lisanın uygulama sahası olarak işlevini düşündüğümüzde, rastladığımız ilk önermeler insanlığın, belki de, birkaç on bin yıl sürmüş, ilk ve en kapsayıcı söylemi olan kutsal alan içinde yer bulan önermeler olsa gerektir. Bu noktada Bachelard’ın “...çok geçmeden dünyanın varoluş düzeninde değil niteleme düzeninde olduğu kanaatine varır!”³¹ O halde, köşeler, tanımları gereği, aralarında “nitelemeler düzeni”nin getirdiği önem farklılıklarını taşıyan oluşumlardır. Bachelard’ın, Şair Milosz’dan hareketle, felsefeciler hakkındaki bu karmaşık önermesi bizleri zorunlu olarak otorite meselesine yönlendirir. Bu da bizi siyasal söylemin mimarisinin en önemli köşelerinden biri olan otorite problematiğine getirir. Otorite problematiğini de Weber’siz çözebilmek mümkün değildir.

Max Weber üç tip otorite soyutlaması yapar:

Üç tip meşru otorite vardır. Bunların meşruiyet iddiaları şöyle temellendirilebilir:

1. Rasyonel zeminde – normatif kaidelerin örüntüsünün meşruiyeti ve bu kurallarla otorite konumuna gelmiş olan kişilerin emir vermeye yetkili oldukları inancına dayalıdır (yasal otorite).
2. Geleneksel zeminde – çok eski geleneklerin kutsallığına ve bu kurallar ile statü kazanmış olanların otorite uygulamasının

dès qu'on la décompose, on ne rencontre plus le discours, mais ses éléments comme autant de matériaux dispersés.”

²⁶Bachelard, Gaston, La poétique de l'espace, [http ://bibliotheque.uqac.ca/](http://bibliotheque.uqac.ca/) s. 170 “il se convaine bientôt que le monde n'est pas de l'ordre du substantif mais bien de l'ordre de l'adjectif !”

meşruiyetine dair inanca dayalıdır (geleneksel otorite); ya da nihayet

3. Karizmatik zeminde – özgün ve istisnâî bir kutsallık, kahramanlık ya da örnek karakter taşıyan bir kişiye ve onun tarafından vahyolunmuş veya düzenlenmiş normatif örüntüler ya da tariklere adanmaya dayalıdır (karizmatik otorite).³²

Ancak kutsal söylem, süreç içinde, Weber’ci anlamda, karizmatik otorite gerektiren bir husus olduğu için, ilerideki bölümlerde de göreceğimiz gibi, karizmatik otoriteyi zorunlu olarak izleyen geleneksel ve bürokratik otorite dönemlerinde bir dönüşüm geçirmek zorunda kalır. Bu dönüşüm sonucunda, karizmatik otoritenin vazettiği bir takım verilerin sabitlenerek, anlamlarının daraltıldığı ve metaforik bakıştan metonimik yaklaşıma indirgendikleri yeni bir alana ulaşılır. Bu yeni alan siyasi söylem alanı olarak karşımıza çıkar.

Beşeriyet tarihinde karizmatik otorite dönemleri her zaman daha kısa ve az sayıda olduğundan, siyasi söylem alanı, bütün tartışmaların içinde yer aldığı, en temel ve kapsamlı alan olarak çıkar karşımıza. Ve hayatımızın içindeki diğer alanları da belirleyici bir nitelik gösterir. Zira siyasal söylem dini taklit eden ve içinde olduğu toplumda bireylerin ya da grupların düşüncelerini ve yapıp etmelerini belirleyen bir tür pseudo-din söylemi yerine geçmeye çalışır. Buna da muvaffak olur. Zira karizmatik otoritenin devamı olma iddiasında bulunan kesimler, öncelikle, karizmatik otoritenin karar alıcı gücünün sorgulanamaz oluşundan hareketle toplum içinde onunkine benzer bir otoriteyi kullanabilmek isterler.

³²Weber, Max, The Theory of Social and Economic Organization, The Free Press of Glencoe, Illinois and Falcon’s Wing Press 1947 s. 328 “There are three pure types of legitimate authority. The validity of their claims to legitimacy may be based on:

1. Rational grounds-resting on a belief in the 'legality' of patterns of normative rules and the right of those elevated to authority under such rules to issue commands (legal authority).
2. Traditional grounds-resting on an established belief in the sanctity of immemorial traditions and the legitimacy of the status of those exercising authority under them (traditional authority); or finally
3. Charismatic grounds-resting on devotion to the specific and exceptional sanctity, heroism or exemplary character of an individual person, and of the normative patterns or order revealed or ordained by him (charismatic authority).”

Böyle bir otorite kullanımı çabasının, otoritesiyle sürtüşmeleri en aza indirmek, hatta mümkünse yok etmek için, zorunlu olarak, toplum içinde vücut bulmuş olan diğer söylemleri kendisine paralel hale getirmek, o söylemlerin kendisiyle çelişen yönlerini törpülemek ve böylelikle, onları yönetilir kılmak için gerekeni yapması, yalnızca siyasal söylem içinde anlaşılabilirlik kazanabilir.

Ancak bu çabalar karizmatik otoritenin varlığıyla anlam kazandırdığı ve inşa ettiği kelâm ve mânâ bütünleşmesini deforme ederek dönüştürmekten kurtulamazlar. Zira karizmatik otorite bakımından tartışılmaz olan ve söylem belirleyen karar mekanizması izleyen otorite biçimlerinde tartışmaya açmış ve söyleme mahkûm hale gelmiş olur.

Yine de onbinlerce yıl kutsalın alanı içinde varlığını sürdürebilmiş olan bütünleşik söylem ve önermeleri eski çağlar boyunca hem mânâyı ifade etmişler hem de mânâdan hareketle, kısa süreler içinde köklü dönüşümlere yol açmayan farklı yeni söylemler oluşturabilmişlerdir. 17. yüzyıldaki bilim devrimine kadar, kadar mânâ ve kelâm birbirlerine sıkı sıkıya bağlanmış bir bütünün içi ve dışı gibi telakki edilmişlerdir. Kimsenin aklına bu ikili bütünü analitik olarak ayırmak gelmemiştir, belki de gelmiş olsa bile, ciddi bir etki yaratması mümkün olamazdı. Daha da ilginç olanı, kelâm günlük konuşma ile bir tutulmamış ve dinî kelâmın lafzından ve mânâsından söz edilmiştir. Bu anlamda lafız (işaret) seküler bir idrake maruz bırakılabildiği halde, düşüncenin ve düşünsel üretimin yani kelâmın kutsal alanında kalmasına ve lafız ile mânâ bütünlüğünü zedelememesine dikkat edilmiştir.

1.1 Mânâ ve Dil

Mânâ nosyonuyla neyi kastettiğimizi tanımlayabilmek belki de ele aldığımız konunun en önemli noktalarından birisini teşkil ediyor. Mânâ kavramını Yunus Emre'nin *Çıktım Erik Dalına* adlı şathiyesinin son beytinden ödünç aldım.

Yunus bir söz söylemiş hiçbir söze benzemez
Münafıklar elinden örttü mânâ yüzünü³³

Bir kavramın öncelikle tanımlanması ve dil ile ilişkilerinin belirlenmesi açıklamalarımızda kritik bir eşik olacaktır. Mânâ kavramının söz kavramıyla iç içe geçtiğini görmekteyiz. Bu noktada iki kavramın birbirleriyle ilişkisinin sağlıklı bir biçimde tanımlanması gerekmektedir.

Süleyman Çelebi, anıtsal 'Mevlit'inin Mirac Bahrinin 23. beytinde,

Bî hurûf ü lafz ü savt ol padişah
Mustafa'ya söyledi bî iştibah³⁴ der.

Harfsiz, lafızsız ve sessiz konuşma... Tasavvuf erbabının 'hâl dili' dediği çok özel durum... Mânâ nosyonunu işte bu özel durum için kullanmayı tercih ediyoruz.

Bu durumun nasıl realize olduğunu bilmemiz pek mümkün görülüyor. Zira bu noktada iki tür bilgi ile karşı karşıya kalıyoruz: İlim ve irfan. İlim bugün sıklıkla kullandığımız bilimsel bilgi anlamına geliyor ve yukarıda sözünü ettiğimiz mânâ kavramı bu bilginin kapsamına girmiyor. Mânânın kapsamına girdiği bilgi türü irfandır. Bu bilgi de bilimsel bilginin “gizlemlî - ezoterik” diye nitelendirerek alanının kapsamı dışına ittiği bilgi türüdür. Oysa mânâyı “insan

³³Toprak, Burhan, [Yunus](#) Emre Divanı, Odunpazarı Belediyesi Kültür Yayınları 2006 s.175

³⁴Süleyman Çelebi, Hikâye-i Mevlidin Nebî Sallallahü Teâlâ Aleyhi ve Sellem, Matbaa-i Osmaniye Rumi 1311 (Miladi 1895), s. 16 anlamı “O Padişah harfsiz sözsüz ve sessiz olarak, Mustafa'ya hiçbir benzetme kullanmadan söyledi”

bireyinin zihninde oluşan ve gönlünün kabul ederek onayladığı duyusal/olgusal bir husus” olarak kabul edebilirsek iş epeyce kolaylaşacaktır.

Esasen bu kapsam dışına itme olgusu, 18. yüzyıl Bilim Devrimi ile dönüşen dünyadaki siyasal güç odaklarının farklılaşması sonucu, görünür hale gelmiş olan siyasal eğilimden kaynaklanan bir durum olsa gerektir. Bu konuyu bir sonraki bölümde biraz daha ayrıntılı biçimde inceleyeceğiz.

Şimdi, mânânın dile dönüşmesi olgusunun kabul edilebilir bir durum olup olmadığını görebilmek için, Derek Bickerton’ın dilin gelişimine dair belli başlı kuramları inceleyerek, eksikliklerini gösterdiği ve bunlar üzerinden dilin meydana çıkmasına dair kendi kuramını geliştirdiği Adam’s Tongue (Âdem’in Dili) adlı yapıtına başvuralım.

Bu konuda Derek Bickerton’dan hareket etmemizin başlıca nedeni, Bickerton’un Evrim Teorisi ve creole diller üzerindeki çalışmalarında başlıca muarız olan Richard Dawkins’in genetik yaklaşımının oldukça yetersiz oluşudur. Nitekim kendisi de bir biodilci olan Jose-Luis Mendivil-Giro Dawkins’in teorisi hakkında şöyle söylemektedir:

Bu anlamda, benim anladığım üzere, tarihselci biodilciler (*Dawkins ve onu destekleyenler y. n.*) Yeni Darvinci teoriden çok Yeni Darvinci teori karşıtlığına daha fazla teorik destek sağlamaktadırlar. Bu sonuncular organizmayı merkeze almışlar ama aynı zamanda (Dawkins’in versiyonuyla) bunu sadece bir gen vasıtasına dönüştürmüşlerdir. İç bağlantılarının yetersizliği nedeniyle, Croft’un tahlilinde yaptığı da budur.³⁵

Kitabının “Thinking Like Engineers” bölümünde şöyle der Bickerton:

³⁵Mendivil-Giro, Jose-Luis, Languages and Species: Limits and Scope of a Venerable Comparison, 24.09.2020 <https://www.researchgate.net/publication/303857096> s. 22 “In this sense I think it would hardly be an exaggeration to say that historical biolinguistics (as I understand it) gives more theoretical support to the anti-neo-Darwinist view than to the neo-Darwinist one. The latter has not only centred on the organism but also (in Dawkins’ version) has turned it into a mere vehicle for genes. And this is what Croft’s analogy does because of the inadequacy of its correlations”. 24.09.2020

“Hockett’in öngörüsü, dilin, ilk insanın, yiyecek ve tehlikenin aynı anda bulunduğu bir durumla karşılaşınca, yiyecek çağrısını tehlike çağrısıyla alıştırmalarıyla birlikte ortaya çıktığıdır. Böylece anlamlı birimlerin bu ilk kombinasyonu benzeri pek çok durumda aynı şeyin yapılmasına yol açmıştır. Böylece dil harekete geçmiştir. Hockett’in tahlili şu iki hususu yoksaymıştır: Kelimeler ayrı birimler olarak kombine olurlar – asla alıştırmazlar.

Kelimeler atomlardır, çamur topları değildirler.

Toy bir hayvan için alıştırmış bir çağrı muhtemelen anlamsız olur.³⁶

Kitabının “Chatting Apes? - Sohbet Eden Kuyruksuz Maymunlar mı?”

bölümünde Bickerton işaret dilinden sözeder:

Kuyruksuz maymunun ses kontrolü ve fizyolojisi konuşmaya müsait değildir, yine de elleri, Pepys’in de bildiği gibi (zira sağrıların işaret dilini gayet iyi bilirdi), dilin mekanik yanıyla baş edebilecek yeteneğe sahiptir³⁷

...Dil Rubicon nehridir ve hiçbir yabani bunu geçmeye cüret edemez.³⁸

Buradan 20. Yüzyılın ortalarına kadar yapılan ve medyada ilan edilen Washoe ve Koko gibi bazı meşhur deney sonuçlarının eleştirisini yapar. Bunları Rubicon’u zorlayan kibir sonuçları olarak değerlendirir:

Bu iddiaların aslı astarı yoktur. Her şeyden önce, ‘tabii insan dili’, bırakın ustalaşmayı bir yana, en sofistike bir maymunun bile asla kullanmadığı en azından iki ana bileşene sahiptir. Biri gramer yapısı ya da sentaktır. Bu karmaşık kurallar bütünü herhangi bir dilde bir söz dizisinin kabul edilebilir bir cümle teşkil edip etmediğini belirler. Yeri gelmişken, böyle bir söz dizisinin kabul edilmez olma hali de binde bir hatta milyonda birdir. Diğer gramer öğeleridir, edatlar, yapım ekleri, fiil çekimleri vb. gramer yapısının sinyalleridirler. Gramer yapısını üzerinde bir an bile düşünmeksizin çözümleyip anlamamızı mümkün kılarlar. Yoksa bu korkutucu derecede karmaşık bir süreçtir.³⁹

³⁶Bickerton, Derek, Adam’s Tongue, Hill and Wang 2009 s. 66 “Hockett’s intuition was that language began when some protohuman, encountering a situation in which there was both food and danger, blended the food call with the danger call. Then this, the first combination of meaningful units, led to more of the same, and language was up and running. Hockett’s analysis ignores the following facts: Words combine as separate units—they never blend.

They’re atoms, not mudballs.

To a naive animal, a blended call would probably be meaningless.

³⁷ Age. s.104 “An ape’s vocal control and physiology just aren’t capable of speech, although its hands, as Pepys knew (he was perfectly familiar with the sign language of the deaf) were well able to cope with the mechanical side of language...”

³⁸ Age s.107 “...Language is the Rubicon, and no brute will dare to cross it.”

³⁹ Age s.108 “Here are some examples of this Rubicon fording hubris:

“Washoe learned a natural human language.”

“Apes appear to be very similar to 2 to 3 year old human children learning to speak.”

Buradan hareketle insana yakın görülen maymunların dilden çok hayvani iletişim sistemlerini kullandıklarını analizlerle belirtir yazar. Zira maddî anlamda bakıldığında, insan türü dışında kalan canlılar için dili meydana getirecek altyapı mevcut olmadığı düşünülür. Bir kere dile sahip olunca, ondan yararlanmayı düşünmeyebilecek, ona sınıksız sarılmayacak bir türü hayal bile edemeyiz. Bunun nedeni insanın insan olmasında yatar. Çünkü dilsiz bir hayatı tahayyül etmek neredeyse mümkün değildir. Sürekli iletişim amaçlı kullandığımız için, dilin bir iletişim aracı değil bir algı ve bir idrak ortamı olduğunun ayırdına varmamız oldukça zordur.

Ardından Niş Kuramına geçer Derek Bickerton. Ve Odling- Smee, Laland, and Feldman'ın, *Niş'in İnşası: Evrimde İhmal Edilen Süreç (Niche Construction: The Neglected Process in Evolution)* adlı kitabına referans yaparak niş teorisini anlatır. Yazara göre kitapta öne sürülen fikirler insana adeta “neden bundan önce kimse bunları düşünememiş?” sorusunu sorduracak kadar güzel ve basittirler.

İşe niş tanımından başlar Bickerton ve bu tanımı Eugene Odum'un tanımı ile başlar. Odum'a göre nişin esasına dair tanımı üç öge içerir:

- Habitat: makro (savan, yağmur ormanı, dağ vb.) ya da mikro (yüzey toprağı, ağaç kovuğı, kuş yuvası vb.) olabilecek bir çevre tipi...

“Koko has learned to use American Sign Language—the very same sign language used by the deaf.” These claims are simply untrue. First of all, “natural human language” contains at least two major ingredients that even the most sophisticated ape has never employed, let alone mastered. One is grammatical structure, or syntax, the complex set of rules and principles that determines whether a string of words constitutes an acceptable sentence in a given language or is simply a string of words (the odds that it will be the second of these, for any randomly chosen string, are tens of thousands or even millions to one, by the way). The other is grammatical items, all the “at”s and “did”s and “for”s and -eds and -ings and -ses that serve as signals of that grammatical structure, enabling us to parse and understand it rapidly and automatically, without a smidgen of conscious thought going into what is, let’s face it, a frighteningly complex process

- Beslenme: özel bir gıda tipi (ot, et, böcekler, bal, mikroorganizmalar, meyve, kan vb.)
- Araçlar: gıdaya ulaşmanın belirli bir yolu (yem arama, çürük kokusu, sinsice izleme, avlanma vb.)⁴⁰

Bu üç öge nişi tanımlayan asal öğelerdir. Oysa niş inşa edilebilen bir şeydir. Türler - kunduzların barajlar yaparak kendi nişlerini inşa ederlerken başka türlerin hayat alanlarını da oluşturdıkları gibi - kendi nişlerini inşa ederler ve o nişlerde yaşarlarken aslında evrimi de doğrudan etkilemektedirler.⁴¹

Niş kuramı Bickerton'a aradığını sağlamıştır.

Dil bir boşlukta oluşmamıştır. Tıpkı dik yürümek, vücut tüylerini dökmek, ya da dayanmaya yarayacak bir baş parmak edinmek gibi, evrimsel bir uyarılma olmalıdır; öyle de olmuştur. Yani artık atalarımızın hangi anlamlı girdiyi sağladıkları konusunda bilgi sahibi olmadığımız doğru değildir. Ancak yeterli bilgiye sahip olmadığımız doğrudur, nokta.⁴²

Yazar bu noktadan hareketle “*Niş İnşası sadece dil için değil insan evriminin tamamı için geçerlidir,*”⁴³ yargısına ulaşır. Şu halde, yine yazarın deyişiyle, “*İnsan kültürü bir niş inşası vakasıdır; hepsi bu...*”⁴⁴

Durum ne olursa olsun, ilk oluşan dil parçacığı insan zihnindeki kurgunun ses imgesi olarak kaydedilmiş bir işareti olarak belirir ve bu ses imgesinin işaret ettiği zihinsel olgu (o her ne ise) mânâ olarak ortaya çıkar. İlk kelime, dışavurumu olan ses imgesinin ve işareti olduğu zikinsel olgunun çok ötesine yayılan bir yapıya sahiptir. Her zaman katırlanır ve hatırlandıkça da aynı

⁴⁰The Fundamentals of Ecology, Eugene P. Odum, Cengage Learning 2005, s.312

⁴¹Age. s.24

⁴²Adam’s Tongue, Derek Bickerton, Hill and Wang 2009, s. 146 “Language didn’t evolve in a vacuum. It was, it had to be, an evolutionary adaptation, just as much as walking upright, shedding body hair, or getting an opposable thumb. And it’s no longer true to say we don’t know enough about our ancestors to provide any significant input. It’s true that we don’t know enough, period.”

⁴³ Age s. 147

⁴⁴ Age s. 149

ses imgesi olarak yinelenir. Şu veya bu biçimde dili ilk kez kullanmaya başlayan ve onu çevresindekilere açan kişi, kim olursa olsun ve kimden gelirse gelsin, zihninde kurulmuş bir estetik yapı içinden konuşmaktadır.

Atalarımız kullandıkları ses imgesinin işaret ettiği zihinsel olgu ile herhangi bir biçimde estetize edilmiş bir ses uyumunu sağladığını algılamamış olsalar muhtemelen ses imgelerini zihin olgularıyla bağdaştırmaları pek kolay olmayabilirdi. Çünkü kullanılan ifadenin yaşamın birlikte sürdürüldüğü toplumcul yapı içindeki tüm diğer bireyler tarafından da entersübjektif bir biçimde kabul edilerek kullanılması neredeyse zorunludur. Bu zorunluluğu aşabilecek yegâne unsur ise içsel estetik olsa gerektir. Bu içsel estetik birey olarak insanın gönlü ile aklı arasında bir iç konuşmaya (*sohbete*) ve o iç konuşmanın, eseri olduğu ve her defasında yeniden tanımlayarak ürettiği bir yaşamı idrak tecrübesine (*mânâ*) bağlı olarak, kapsamını sürekli geliştirir ve dönüştürür.

Niş inşası noktasına geldiğimizde, bizim araştırmamızın kanıtlarını sağlamak için kitabın büyüünde yazılmış olan hayli ilginç ayrıntılara girmenin gereği kalmaz. Niş, tanımlı gereği bir Bachelard'ın kullandığı anlamda *köşedir* ve evrenin zıddıdır. O halde, dilin kendisi beşerin evrene karşıt olarak meydana getirdiği bir köşeler manzumesidir diyebiliriz. Niş teorisinin girdilerinin bize sağladığı temel veriler neticesinde, bizim bundan sonra izleyeceğimiz yol açılmıştır. Bizim araştırma alanımız açısından, dilin ortaya çıkışı ve insan kültürü içindeki yeri hususunda, Evrim Teorisi ile (dilin bir biokültürel nişte oluşması) Yaratılış Teorisi (Allah'ın Âdem'e kelimeleri öğretmesi ve onunla varlıkları isimlendirmesi) arasında evrimcilerle yaratılışçıların arasındaki tartışmanın temelini teşkil eden fark ortadan kalmış olur.

1.2 Söz

Bu üçlü ilişkinin çözümlenmesine geçmeden önce, Bickerton'dan bir alıntı daha yapalım:

Dilin evrimi hakkında sadece tebliğler değil koca kitaplar okursunuz ancak bunlarda insan atalarının nasıl olduklarına ya da dil evrimleşirken neler yaptıklarına dair pek az şey bulunur. Müellifler adeta X türünün Y gezegeninde dili nasıl edindiğini yazıyor gibidirler. Daha da kötüsü, Y gezegeninde bile bazı fiziksel kısıtlamalar olacağından, bu müellifler Platonik bir semavatta soyut varlıkların dili nasıl edindiklerini yazıyor gibidirler. Bunu yapanlar, her ne kadar en fazla zarar verenler dilciler ise de, yalnızca dilciler değildirler.⁴⁵

Her ne kadar evrimsellik düşüncesi bakımından Bickerton'un saptamaları realist gibi görünse de, dilcilerin soyutlamalarının çözümleme yapabilmek için neredeyse zorunlu olduğunu kabul etmek gerekir. Bizim Bickerton'a ihtiyacımız Evrim Teorisi ile Yaratılış Teorisi arasında bizim incelememiz açısından bir fark kalmayacağı noktaya kadardır. Bundan sonrasında daha teorik olarak ilerleyebilmek kabil olacaktır.

İnsan zihni, elbette, bidayetten bu yana, hiçbir zaman bir tabula rasa olmamıştır. Zaten incelememiz boyunca çözümlemeye çabalayacağımız problemin ana kaynağını tam da bu husus oluşturmaktadır. Bu konuda, dinî kıssalar bağlamında bazı izahatlar ve meraklısına rasyonalize edilmiş cevaplar dışında, felsefenin ya da bilimin ikna edici çözümler bulabildiğini söyleyebilmek de mümkün görünmüyor. Sorunun, günümüz insanının algısını yönetmeye matuf olarak dile tercüme edilmesi bu verilerin ışığında cevaplanması gereği aşikâr görünüyor.

⁴⁵ Age s. 146 "You could read not just papers but whole books on language evolution that had hardly a mention of what human ancestors were like or what they were doing while language evolved. It was as if the authors were writing about how species X got language on planet Y. Or worse, since Even on planet Y you'd have *some* physical constraints, they seemed to be writing about how abstract beings might get language in a Platonic empyrean. Linguists weren't the only ones who did this, though they were among the worst offenders."

Konuya Ferdinand de Saussure'ün dil bağlamında ortaya koyduğu bazı verilerden hareketle bakmanın bir ölçüde aydınlatıcı olabileceğini düşünüyorum. Saussure'e göre düşünce belirli bir biçimi olmayan bir kütle olup ancak ve yalnız dil ile düzenlenebilir. Saussure hiçbir fikrin (idée) dil öncesinde var olmasının mümkün olmadığını savunur. Yalnızca dil fikirlere biçim verir ve onları ifade edilebilir hale koyar. Bir diğer deyişle, Saussure'ün bakış açısıyla, "düşünce dil olmadan var olamaz." Bu çok önemli bir yapısalcı ve yapısalcılık sonrası bir fikre götürür bizleri: dil kendimiz ve gerçekliğimiz hakkında bütün kavrayışlarımızı biçimlendirir.

Ancak, kanımızca, **Mânâ ve Dil** bölümünün sonunda sözünü ettiğimiz "gönül ile akıl arasında olduğunu varsaydığımız estetik uyumdan zuhur eden içsel *sohbet* ve bu sohbetten doğan *mânâ*" *belirli bir biçimi olmayan kütle* ile *ide* oluşumu arasında bir yerde olmalıdır. O yer, Saussure'ün, her ne kadar söylemese de, beşeriyetin doğasında olduğunu varsaydığı dil melekesi olsa gerektir. Buna evrenin sonsuzluğuna karşı sınırlandırılmış bir köşeler manzumesi oluşturma melekesi de diyebiliriz.

Gabriel Bergounioux "Saussure ou la pensée comme représentation - Saussure ya da temsil olarak düşünce" adlı 1995 tarihli inceleme makalesinde yukarıda sözünü ettiğimiz düşünce / dil ilişkisine dair şöyle der: *Kelimeler, sesli biçimleriyle, düşüncenin ta kendisidirler. Alman deneysel psikolojisinden, Fransız spiritüalist felsefesinden ve Charcot'nun sahte-kliniğinden onu (Saussure'ü y.n.) ayıran da bu tezdur.*⁴⁶

⁴⁶Bergounioux, Gabriel, Saussure ou la pensée comme représentation, Linx, Revue des linguistes de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense 7/1995 s. 174 "**Les mots, dans leur forme sonore, sont la pensée même.**" C'est cette thèse qui le (Saussure n.é) sépare de la psychologie expérimentale allemande, de la philosophie spiritualiste française et de la pseudo-clinique de Charcot."

Bachelard'ın ifadesiyle, “evrenin sonsuzluğunun zıddı olan köşeler,” Saussure'ün varsayımı olan *dil melekesinin* psikofizik tasarımı yolu ile konuşmaya (söylem) dönüşümünde önemli rol oynarlar.

Bu bakımdan dilin en önemli özelliği kendi üzerinde düşünebilen bir sistem olmasıdır. Diğer sistemler üzerinde dil vasıtasıyla düşünülür. Dil kendi üzerinde düşünmeyi kendi içinde yapabilen yegâne sistemdir. Dil olmadan düşünme de olamayacağına göre, dilin öncesinde insan zihninin nasıl bir yapılanma içinde olduğunu analiz etmekte yarar olduğu aşikârdır.

4 Temmuz 1911 tarihli ders notunda dilde değer konusunda şöyle söylüyor Saussure:

"Değer mefhumunu anlayabilmek için tekil kelimeye karşıt olarak kelimeler sisteminden bahsetmeyi tercih ediyorum. Bir başka temel de seçebilirdim.

Psikoloji açısından, fikirlerimiz dilimizin dışında ne ifade edebilir? Belki de yoktur. Ya da amorf diyebileceğimiz bir biçimdedirler. Filozoflar ve dilcilere göre dilin (pek tabii iç dil) yardımı olmadan muhtemelen iki fikri (ide) birbirinden berrak bir biçimde ayırt etmeye muktedir olamazdık.

Sonuç olarak, fikirlerimizin saf kavramsal kütlesi, kendi içinde, arasından hiçbir şeyi baştan ayırt edemeyeceğimiz bir tür biçimsiz bulutsu gibidir. O halde aynı şey dil için de geçerlidir: farklı fikirler önceden var olan hiçbir şeyi temsil etmezler. a) yekdiğerinden ayrılmış ve kurulu hiçbir fikir b) bu fikirler için hiçbir işaret yoktur. Ama dilsel işaretten önce de düşüncede belirgin hiçbir şey bulunmamaktadır. İşin esası da budur. Öte yandan, tümüyle belirsiz bu fikirler yığını âleminde, (kendi içinde ve düşünceden ayrı olarak) sesler âlemi önceden oldukça belirginleşmiş fikirler sunabilmekte olup olmadığı da sorgulanmaya değerdir."⁴⁷

Böylelikle Saussure, fikirler âlemini de, sesler âlemini de, ciddi anlamda, büyük bir kaosa indirgemiş olmaktadır. Onun amacı sesler âlemi ile fikirler âlemi arasındaki dilsel bağlantıların rastlantısal olduğunu ortaya koymaktır. Buna bir itirazımız olamaz elbette. Lâkin bizim için önemli olan bu kaos halinin

⁴⁷(Saussure'ün *Genel Dilcilik konusunda Üçüncü Kur Dersleri (1910-1911)* 1993 Pergamon Yayınları. Saussure'ün öğrencilerinden biri tarafından ilk elden alınmış olan notların son bir kaç sayfasının tıpkı basımından.)

ortaya konmuş olmasıdır. Zira bu durum insanın kendine dönük bir kaosu ifade etmektedir. Ama kendine dönük kaos, zorunlu olarak, insanın dışı ile olan ilişkilerinde ve dolayısıyla dış dünyayı algılamasında da ikinci bir kaosu işaret eder. Şu halde insanın, biri kendine dönük ve diğeri de dış dünyaya dönük olmak üzere, iki kaos içinde olduğunu söyleyebilmemiz mümkündür.

Hiç kuşkusuz insanın kendine ve dış dünyaya dair algıları şu ya da bu biçimde olmak zorundadır. Bugün bulunduğumuz toplumsal düzeyden baktığımız zaman, bu algıların tümüyle doğal olduğunu söylememiz pek mümkün görünmemekle birlikte, tümüyle kültürel olduklarını söylemek de ne ölçüde doğrudur? Bunu kesin olarak bilemiyoruz.

Şu halde, insanın kendini, dolayısıyla da, kendi dışındaki evreni algılama, düşünme ve değerlendirmesi salt biyolojik bir kurguya indirgenmesi mümkün olmayan, karmaşık yapı ve süreç içermektedir. Hele "etkilenme" kültürel bir ortam olmaksızın gerçekleşmesi mümkün olmayan bir durumdur.

Bu durumda, insanın, kendisi ve çevresi ile ilişkisi ve iletişiminin düşünsel boyuta ulaşması olgusunu salt biyoloji bağlamında algılayabilmek ve açıklayabilmek de mümkün görünmemektedir. Öyleyse, yukarıda sözünü ettiğimiz kaos nasıl bir olgudur? Bu kaos ile dilin ilişkisi nedir? Ve bilincimizi belirleyen bir ortam olarak iç âlemimizin dışa açılmasındaki rolü nasıl izah edilebilir?

Bu aşamada 'kaos teorisi'ne müracaat etmemiz gerekiyor. Hesiodos Theogonia adlı yapıtında "Başlangıçta kaos vardı" der. Antik yunan dilinde "bir şeyi doğurmak üzere yarılmak, esneyip açılmak anlamlarına gelen "khasko" fiilinden türeyen "khaos" kelimesi "boşluk, açıklık ve esneyen yarık" anlamlarını taşır. Bunun karşıtı olan "kozmos" kelimesi ise düzenlemek,

ayarlamak anlamlarına gelen "kosmeo" fiilinden türemiştir ve yüksek dini saygınlık, onur, yücelik, devlet düzeni, süsleme anlamlarını da içerir Ayrıca "khasko" fiilinin Arapçadaki "şereha - yarıp açmak" ve "kosmeo" fiilinin de yine Arapçadaki "khalaka - ölçüp biçip düzenlemek" fiillerine anlam bakımından yakınlıkları dikkat çekici olsa gerektir.

Dr. Serdar Öge "Düzen mi Düzensizlik (Kaos) mı? Örgütsel Varlığın Sürdürülebilirliği Açısından Bir Deneme" adlı yazısında "teorik fizikçi Jensen, kaos'u “kompleks, doğrusal olmayan dinamik sistemlerin düzensiz ve öngörülemez davranışı” şeklinde ifade eder (Gleick, 1995:16). Tanımda yer alan kompleks ifadesi karmaşıklığa, doğrusal olmayan (nonlinear) ifadesi özgün bir matematiksel yapıya, dinamik ifadesi ise sabit olmayan değişken bir yapıya işaret etmektedir," der.⁴⁸

Kaotik yapılanmanın iki temel özelliği vardır: ilk olarak, başlangıç durumuna hassas bir bağımlılığı vardır. İkinci olarak da, rastgele değildir. 1889'da astronomide “üç cisim problemi” diye adlandırılan popüler bir soru ortaya atılır: "Acaba güneş sistemi gerçekten kararlı mıdır?" Norveç Kralı bunu kanıtlayana verilmek üzere bir ödül ihdas eder. Fransız matematikçi Henri Poincaré güneş sisteminin çözümünün başlangıç koşullarına hassas bir bağımlılık içinde olduğunu ve evrenin başlangıç koşullarını bilemeyeceğimizden güneş sisteminin de kararlı olup olmadığının asla öngörülemeyeceğini kanıt olarak ileri sürer ve “kaos” terimini ilk defa kullanır. Poincaré cisim sayısının ikiden fazla olması halinde öngörülemezlik halinin meydana geldiğini kanıtlamıştır. Neredeyse sonsuz sayıda cisimle dolu olan evrenin akıl almaz kaotik boyutları olacağı aşîkârdır. Bunun anlamı güneş sisteminin geleceğinin belirsiz olduğudur.

⁴⁸Düzen mi Düzensizlik (Kaos) mı? Örgütsel Varlığın Sürdürülebilirliği Açısından Bir Deneme, Dr. Serdar Öge, Bibliotec Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi Eylül-Ekim 2009 / 9

"Kaosun Keşfi ve Felsefesi" adlı yazısında Serdar Altunoğlu kaos teorisinin verilerini şöyle özetlemektedir:

1. Başlangıç koşullarına hassas bağımlıdır. (Bu bütünüleyici bir anlam içerir, sistemin tüm elemanları birbirlerinin en ufak bir hareketinden etkilenilir. Örn: Kelebek Etkisi metaforuyla anlatılan atmosfer değişimleri veya global ısınma, mih-vatan zincirleme bağıntısı.)

2. Özgündür. Hiçbir olay aynı şekilde tekrarlanmaz. Ör: Kar tanesi, parmak izi eşsizlikleri...

3. Kendi kaotik sınırları içinde kararlı (düzenli, kozmetik) olabilir. Ör: Jupiterin kırmızı lekesi, yıldız yörüngeleri...

4. Geometrisi kesirli (fraktal) yapıya sahiptir. Ör: Kasırgalar, spiraller, bulutlar, akışkanlar, türbülanslar, karnabahar, brokoli, eğreltiotu...

5. İki'den fazla boyutludur. Kesirli de dâhil. İspatı: Üç cisim problemi. (Bakınız: Hilbert Uzayı).

6. Birbirleri içinde çözünüp yeni ve daha büyük kaotik dinamik sistemler oluşturabilir. Ör: Süper iletken üzerindeki elektronların kuantum dalga fonksiyonları, para piyasaları, borsa...

7. Öngörülemezdir. Kendine has bir düzeni olsa da belirsiz bir yanı da vardır. Dolayısıyla "kader her an yeniden yazılır" önermesini doğrular niteliktedir.⁴⁹

Kaos teorisinin bize gösterdiği en önemli hususlardan biri de kaosun tam bir karmaşa hali olmayıp kendi içinde ve kendine göre bir düzeninin olduğudur. İnsanın içinde bulunduğu zihinsel kaos da benzer bir durum gösterse gerektir. Esasen özgünlüğü ve bireyselliği de sağlayan kaosun bu, kendine özgü bir düzen içinde fakat öngörülemeyen hareketleridir, diyebiliriz.

Şimdi dilin de yukarıda sözünü ettiğimiz kaotik yapılar gibi bir işleyiş gösterdiğini varsaydığımızda ne olduğunu görelim:

Ian Packer 14/11/2010 tarihli ve "Mythe et Musique Chez Lévi Strauss" adlı inceleme yazısında mitos ve müziğin eş zamanlılık zaviyesinden ilişkisini incelerken şöyle der:

2010 "Eğer mitos ve müzik, Lévi-Strauss'un yukarıdaki pasajında söylediği gibi, kendilerini açıklamak için, zamana dair bir nispete muhtaç iseler ("bu sadece birbirlerini yalanla suçlamak içindir" der Lévi-Strauss)

⁴⁹Agm

aslında zamanı ortadan kaldıran mekanizmalardır. O halde, mitos ve müzik zaman ile bir nispeti sürdürürler. Ancak bu öyle bir nispettir ki, onunla zaman etkisizleşir, böylece zamanın bir başka boyutuna yol açılmış olur."⁵⁰

Lévi-Strauss'a göre bu mekanizmalar iki ızgara vasıtasıyla iki sürekli akış üzerinde işlerler. Izgaraların ilki kültürel usulde olup dışsal bir süreklilik üzerinde işler. Mitos için bu durum bütün tarihsel oluşumlardan ibarettir. Böylece teorik olarak sınırsız bir dizi oluşturur. Her toplum kısıtlı sayıda ve uygun olayı kendi mitoslarını hazırlamak için buradan çıkarsama yapar.

Müzik için ise, durum fizik olarak gerçekleştirilebilecek seslerin aynı şekilde sınırsız dizilerinden ibarettir. Böylece her müzik sistemi gamını buradan çıkarsar. İkinci ızgaraya gelince, tabîi usuldedir, mitsel anlatım ve müziğin icracı ve dinleyicilerinden bekledikleri nörofizik yanları ilgilendirir: beyin dalgalarının ve organik ritimlerin zamansallığı, hafıza kapasitesi ve dikkat gücü kapasitesi.

"Ancak gerek mitosun, gerekse müziğin kendilerini oluşturan öğeler arasında kurguladıkları bağlantı tipi çıkarsandığı ve başka bir yerde aranması gereken üst bir düzenden kaynaklanır. Mitos ve müzik kalıcılık düzenindendirler," der aynı yazısında Ian Packer.

Alıntıladığımız yazılarda da görüldüğü gibi, gerek mitosun gerekse müziğin kaynağını oluşturan kalıcılık düzeni önemli bir husustur. Zira hem mitos, hem de müzik için, sırasıyla, kültürel ve doğal usulde ızgaralar, kültürel ve doğal süreklilikler hep bu kalıcılık düzeninden neşet etmektedirler. Zira

⁵⁰Packer, Ian, Mythe et Musique, Chez Lévi Strauss 14/11/2010 "Si le mythe et la musique, tel comme Lévi-Strauss dit dans le passage transcrit plus haut, ont besoin d'un rapport au temps pour se manifester, ce n'est que « pour lui infliger un démenti: l'une et l'autre », dit Lévi-Strauss, sont, en effet, des machines à supprimer le temps ». Mythe et musique entretiennent donc un rapport avec le temps, mais un rapport à travers duquel celui-ci est désactivé, ouvrant la voie à une nouvelle dimension temporelle."

kalıcılık düzeni dediğimiz bu unsur zamanın akışını bastırarak bizi doğrudan dile bağlamaktadır.

Packer'in "kalıcılık düzeni" diye kavramlaştırdığı, zihinsel kurguların sistemler oluşturarak süreklilik kazanma ve kendilerinden sonraki zihinsel kurguların içine girme ve onların yapılarında etkili olma hali olsa gerektir. Zira mitos önerme ve metin, müzik de zamanlama ve ses kurgularından sistem oluşturulması esasına dayalıdır. Ian Packer'in "kalıcılık düzeni" adını verdiği bu sistem insan zihninde eş zamanlı (senkronik) biçimde var olan bir takım nöropsişik yapılanmalar ile ilişkili olabilirse de bu nöropsişik yapılanmalar pek çok unsur ihtiva etmekte ve bunların birbirleriyle ilişkileri öylesine karmaşıktır ki, etkileşimlerinde ortaya çıkabilecek sonuçlarının öngörülebilmesi mümkün değildir. Bu durumda, nöropsişik yapının neticesi gibi görünen dil sisteminin salt nöropsişik yapının bir sonucu gibi ele alınması pek mümkün olamayacaktır. Zira dilin insan zihninde bir başlangıç noktası olmak gerekir ve dil, bu başlangıç noktasındaki koşullara sıkı sıkıya bağlı olarak gelişen, kaotik bir sistemdir, diyebiliriz.

Dile ilişkin kaotik yapıların bağlam bütünlüğü içinde ele alınabilecek en küçük parçası önermedir. Söyleme eylemi önermesiz mümkün değildir. Önergelerin biraraya gelişlerinden metin dediğimiz olgu meydana getirir. Metin yalnızca yazılı değildir; belki yazılıdan önce sözel metinler vardır. Mitos sözel metindir. Mitos dilsel halini alabilmek için hayli büyük ve çeşitli bir aşamalar silsilesinden geçmiş olmalıdır.

Bu bakımdan Yapısal Antropoloji adlı kitabının "Mitosların Yapısı" bölümünde "mitosa dilden yaklaşmak, der Lévi-Strauss, hiçbir şeyi çözümlemez: Mitos dilin bütünleyen bir kısmını teşkil eder; onu söz ile tanıyabiliriz ve konuşmadan (söylem) meydana çıkar. Eğer mitik düşüncenin

özgül karakterlerini de hesaba katmayı istersek, bu durumda mitosu, eş zamanlı olarak, hem dilin içinde hem de dilin ötesinde konumlandırmamız gerekir.”⁵¹

Böylece Lévi-Strauss önce dikey bir eksen çizer. Bu çizginin iki kutbunda özellikle dilsel işaretler bulunur. Kutuplardan birindeki işaretler hem anlam içinde ve hem de seda içinde tecessüm etmiştir. Diğerinde de birbirlerinden hem tecessüm etmemiş hem de tümüyle soyut matematik bütünler vardır. Lévi-Strauss bu düşey eksen kesen bir de yatay eksen çizer. Bunun da kutuplarından birinde mitos işareti diğerinde de müzik işareti yer alır. Bu işaretlerden her biri dilsel işarete nispetle belirli bir yönde yer değiştirmiş olarak bulunurlar. Müzik yapıları, dilsel işaretlerden daha az tecessüm etmiş ve matematik bütünler bakımından avantajlı oldukları için, ses (eksi anlam) tarafına yerleşmişlerdir. Hâlbuki mitik işaretler anlam (eksi ses) tarafında tecessüm ederler.



Şema 1 (Claude Lévi-Strauss'un Mitos/Müzik ve Matematik Varlık/Dil ilişkisi)

⁵¹Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, s. 230.

Eğer müzikal iletişimin, dilsel iletişimde olduğu gibi, ses ve anlam arasında bir tür birleşmeyi etkilediği doğru ise (ki doğrudur), o halde dilin, müziğin ortaya koyduğu sesler ve anlamları kullanmadığı da doğrudur. Zira müzik, hiçbir dilsel söylemin seslendiremeyeceği, kelimelerle anlatılamayanlar sırasında ve insanın en derin bilinçdışında yer alan bir şeyi ifade etmektedir. Eğer müzik dil ile aynı düzeyde ise, der Lévi-Strauss, "idrak edilebilen, lâkin dile dökülemeyen" daha üst bir dilsel düzen söz konusudur.

Claude Lévi-Strauss, Orhan Veli'nin, şair duyarlılığıyla, Anlatamıyorum şiirinde

"Bir yer var, biliyorum;
Her şeyi söylemek mümkün;
Epeyce yaklaşmışım, duyuyorum;
Anlatamıyorum,"⁵²

mısralarıyla dile getirdiği bir durumdan söz ediyor olsa gerektir.

Lâkin burada bizi ilgilendiren “daha üst bir dilsel düzen” soyutlamasıdır, hiç kuşkusuz. Zira bu durum Ian Packer'in “kalıcılık düzeni” bizim de mânâ adını verdiğimiz durumla örtüşmektedir.

Bu bölümde ele almayı düşündüğümüz problem tam burada düğümlenmektedir. Claude Lévi-Strauss'un 'daha üst' ve Ian Packer'in de 'kalıcı' sıfatlarıyla niteledikleri bu mânâ düzeni ve düzeyi nasıl bir işleyişle hayatımıza girmektedir?

İnsan zihninin (intellect) kaotik bir yapı gösterdiğini, bir başka deyişle, “kompleks, doğrusal olmayan, dinamik sistemlerin düzensiz ve öngörülemez davranışları” şeklinde hareket ettiğini söyleyebiliriz. Zihni oluşturan nöropsişik

⁵²Kanık, Orhan Veli, Bütün Şiirleri, Adam Yayınları 1992, s.121-122

ya da manevi unsurların sayısını ve hareketleri, kesin olarak, bilmemizin maddeten imkânı olmadığı çok açıktır. Bu durum kendi içinde kaotik bir yapısı olan insan zihninin kendi dışındaki olguları da çözümlemesi için bir zorluk yaratır. Bu durumda şöyle söyleyebiliriz: İnsan zihni kendi iç yapısını kavramada bir iç kaos yaşamaktadır; ayrıca dışındaki dünyayı kavrama hususunda da bir dış kaos içindedir. İç kaosu çözmeden dış kaosu çözmesi de kabil değildir.

"Mitos ve Anlam" (Myth and Meaning) adlı konferans metninin Giriş (Introduction) bölümünde, şöyle der Claude Lévi-Strauss:

Yazdığım kitaplar, makaleler ve diğer şeyler üzerinde konuşacaktım ama maalesef yazdıklarımı biter bitmez unuturum. O nedenle muhtemelen bu hususta bir sıkıntı olacak. Ancak, yine de bu konuda anlamlı bir nokta var ki, bende kitaplarımı kendim yazdığım hissi yok. Öyle hissediyorum ki, kitaplarım benden yazdırılıyor ve beni katettiklerinde kendimi bomboş hissediyorum ve geriye hiçbir şey kalmıyor.⁵³

Kitaplarını ve yazılarını, "maalesef, bitirir bitirmez, hemen unuttuğunu" söylediği bölümün ardından, koyu harflerle yazılmış bölümü şöyle okuyabiliriz: "kitaplarımı sanki ben yazmıyormuşum da kitaplar benden kendilerini yazdırıyormuş gibi olur ve onlar bir defa benden geçtikten sonra da hiçbir şey kalmaz ve bomboş kaldığımı hissederim."

Bu duygunun pek çok şair ve yazar tarafından paylaşıldığını tahmin etmek zor olmasa gerektir. Esasen, alıntılaradığımız paragraflarında, Lévi-Strauss'un, belki içinde bulunduğu dil ve kültürün konuya ilişkin terminolojisinde olmadığından, belki de meseleyi içinde bulunduğu kültürel

⁵³ Lévi-Strauss, Claude, Myth and Meaning, SCHOCKEN BOOKS NEW YORK 1979 Introduction "Although I am going to talk about what I have written, my books and papers and so on, unfortunately I forget what I have written practically as soon as it is finished. There is probably going to be some trouble about that. But nevertheless I think there is also something significant about it, in that I don't have the feeling that I write my books. I have the feeling that my books get written through me and that once they have got across me I feel empty and nothing is left.

yapıda çok tartışmalı olan maneviyat alanına taşımayı riskli gördüğünden, kelimesiyle ifade etmese de, gönül (coeur) kavramına çok yakın bir yerde durduğunu görmekteyiz. Aşağıda alıntılacağımız bölümdeki ani dönüş de yukarıda sözünü ettiğimiz "bilimsel" kaygıyı oldukça net bir biçimde gösteriyor.

Aynı kitabın 7. ve 8. sayfalarında da, felsefeden bir örnekleme yaparak yaklaşık şöyle der Lévi-Strauss:

....antik yunan felsefesinden 19. yüzyıla kadar, matematik fikirlerin (üçgen, çizgi, daire vs.) kökeni hakkında iki temel teori vardır. Bunlardan biri zihnin tabula rasa olduğunu ve zihinde oluşan her şeyin tecrübeyle oluştuğunu savunur. Örneğin, tabiatta tam yuvarlak nesneler olmadığı halde bunları göre göre soyutlama yaparak zihninizde daire fikri oluşur. İkincisi ise Platon'un teorisidir: ideal geometrik şekiller zihinde zaten vardır ve biz, gerçeklik bu mükemmel şekilleri vermese de, onları gerçeklik üzerine yansıtırız (...) Artık görmenin nörofizyolojisi konusundaki araştırmalar da bize retina üzerinde düşey, yatay ve eğik çizgileri, fonları ve fonların üzerindeki figürleri vs. algılayan, birbirinden farklı hücreler olduğunu söylemektedir. (...) Muhtemelen, yapısalcı yaklaşımda yüzeysel farklılıklar arasında değişmeyi, ya da değişmeyen unsurları araştırmak dışında bir şey aranmamalıdır."⁵⁴

İnsanın iç kaosunu ifade etmekte (dışa vurmakta) kullandığı en önemli ortamın düşünce olduğunu bilmekteyiz. Saussure'ün *psikolojik olarak kelimeler ile ifade edilmesinden soyutlanınca, düşüncemiz sadece amorf ve belirsiz bir küttedir*,⁵⁵ düsturunu hatırlarsak, insanın iç kaosunu düzenleyerek ifade etmekte (dışa vurmakta) kullandığı en önemli ortamın dil olduğu da açıkça görülür. Aslında bunun en belli başlı göstergesi, dış dünyasını da bilinçli biçimde oluşturarak yeniden tanımladığı farklı dil ve şifre sistemleriyle tanımlaması olsa gerektir.

⁵⁴ Age s. 7-8

⁵⁵Saussure, F. De, Cours de Linguistique Générale, Grande Bibliothèque Payot, 1967 s. 155 "Psychologiquement, abstraction faite de son expression par les mots, notre pensée n'est qu'une masse amorphe et indistincte."

Dilin, bir ortam olarak, oluşabilmesi için zihinsel bir modele ihtiyaç olduğu açıktır. Zira kaotik bir yapı gösteren herhangi bir beşeri sistemin zihinsel bir model olmaksızın başlangıç koşullarının ortaya çıkması mümkün değildir. Hele bu sistem dil ise söz konusu zihinsel model çok daha karmaşık ve belirleyici olmak zorundadır çünkü hem düşünceyi, hem de düşüncenin ifadesi olan işareti oluşturmak ve bu işaretle düşünceyi tanımlayabilecek bir sosyal sistemi kurgulayabilmek mecburiyetindedir.

Böyle bir kurguyu önceleyecek olan her ne ise, tecessüm etmiş ve ortam olmaya hazır bir yapı değil, tecessüm edecek bir yapıyı kuvveden fiile, potansiyelden kinetiğe çıkaracak bir durum (hâl) olmalıdır. Dili önceleyen bu hali algılayabilmek için yukarıda sözünü ettiğimiz, Claude Lévi-Strauss'un ifadesiyle, "idrak edilebilen, lâkin dile dökülemeyen" daha üst bir dilsel düzen, Ian Packer'in ifadesiyle, kalıcılık düzeni denilen durumu hatırlamamız yerinde olacaktır. Esasen, bu düzen, dil sistemini kontrol eden ve yönlendiren, beşer zihninin tanımlamaya yakın durduğu bir potansiyel olmalıdır. Biz buna İslâm tasavvufundan ödünç alacağımız bir kavrama referans yapıyor ve mânâ hâli demeyi uygun görüyoruz. (Bundan böyle, meramımızı anlatabilmek için, zaman zaman, İslâm tasavvufunun kavramlarına ve bazı kurgularına referans yapmayı sürdüreceğiz. Zira bu kurguların, sadece İslâm bağlamında değil, aynı zamanda Hıristiyanlık ve Musevîlik bağlamında da geçerli olduğunu bilmekteyiz.)

Burada önerme (cümle), metin ve bağlam kavramları önem kazanmaktadır. Zira en alt birim olan önermelerin birbirleriyle ilişkiler içinde kurgulanması metin, metinlerin birbirleri ile ilişkiler içinde kurgulanması bağlam olarak karşımıza çıkmaktadır. Kelimeler önermelere (cümlelere) göre cümleler içinde bulundukları metinlere, metinler ise parçası oldukları bağlamlara göre anlamlandırılırlar.

Örneğin “su sıfır derecede donar,” önermesi kullanıldığı örneğin fizik metninin içinde bir anlam kazanır ve o metin de fizik bilimi literatürü bağlamında kabul edilebilirlik ve geçerlilik kazanır. Bu durumda Derrida’ya referans yapmak zorunlu gibi görünüyor:

Mesele sadece hakikatin tek ve aynı metnine, eskiden söylendiği gibi, kıssalar ve şecerenin toplandığı, tecrübelerle dair tutanaklara tahsis edilmiş “akıl kitabına” kendiliğinden bağlanmış sayfaların teolojik kesinliğini kaybetmiş olmak değildir. Bu defa Akıl Kitabı az ya da çok farklılaşmış biçimde, kalemini bize ödünç vermiş bir Tanrı tarafından okunan bitmemiş bir elyazmasıdır.⁵⁶

Aynı kitabın 113. sayfasında da “kitabın dışına sadece kitabın içinde kalarak çıkılabilir, zira Jabès’ye göre kitap dünyanın içinde değil dünya kitabın içindedir,”⁵⁷ der. Şu halde bilgi ve güven dünyada değil daha ziyade dilimizin imkânında ve dünyamızın temelindedir.⁵⁸ Bu durumda dilimizin imkânıyla temellendirilmiş dünyalarımız da bir metinler ve o metinlerin anlamsal olarak içinde kurgulandığı bağlam(lar)dan ibaretmiş gibi görünüyor.

Mânâ hali, ifadenin en saf haliyle, ilk dile dökülüğü olan sözün ses imgesi olarak dışa vurulmadan hemen önceki durumdur diyebiliriz. Zira, her ne kadar Saussure’e göre, dil her beyine potansiyel olarak yazılmış olan (gramatik ve lugavî) bir sistem ve mânâ dilin potansiyel mevcudiyetini gerçekleştiren bireysel bir kullanım ise de, biz dilin potansiyel kabul edilen bu zihinsel varlığının zaman içinde bireysel olarak ortaya konulan işaret eden/işaret edilen (signifiant/signifié) ilişkilerinin zamanla toplumda genelleşmesinden ve işaret (signe) olarak onanmasından meydana geldiğini kabul etmek durumundayız.

⁵⁶Derrida, Jacques, *L’Ecriture et La Différence*, Edition du Seuil 1967, s. 21 “Ce n'est pas seulement avoir perdu la certitude théologique de voir toute page se relier d'elle-même dans le texte unique de la vérité, « livre de raison » comme on disait jadis du journal dans lequel on consignait pour Mémoire les comptes (*rationes*) et les expériences, recueil de généalogie, Livre de Raison cette fois, manuscrit infini lu par un Dieu qui, de façon plus ou moins différée, nous eût prêté sa plume.”

⁵⁷Age. s 113 “On ne sort du livre que dans le livre puisque pour Jabès, le livre n'est pas dans le monde, mais le monde dans le livre.”

⁵⁸Age s. 122 Le savoir et la sécurité dont nous parlons ne sont donc pas dans le monde: bien plutôt la possibilité de notre langage et l'assise de notre monde.

Şu halde dilin araştırılması iki parçalıdır: bunlardan birincisinin ki esas olandır, nesnesi özünde toplumsal ve bireyden bağımsız olan dildir; bu çalışma tamamen psişiktir; ikincil olan diğerinin ise nesnesi dilin bireysel tarafıdır, yani fonasyonun da dâhil olduğu sözdür: bu da psiko-fiziktir.⁵⁹

der de Saussure.

Aynı eserin 138'inci sayfasında ise şöyle der:

... diakronik olan her ne varsa söz sayesinde böyledir. Bütün değişimlerin tohumları yalnızca sözde bulunur: bunların her biri evvelemirde, kullanıma girmeden önce, belirli sayıda bireyler tarafından öne sürülmüştür.....

Söz alanında vuku bulan bir evrimleşme gerçeği her zaman bir başka gerçek hatta benzer gerçekler yığını tarafından öncelenir; bu durum yukarıda konulmuş olan farklılığı hiç sakatlamaz, hatta aksine pekiştirir, çünkü her yenileşmenin tarihinde birbirinden farklı iki ana rastlanır: 1° bireyler arasında ortaya çıktığı an, 2° dilin bir gerçeği haline geldiği an, ilk bakışta birinci anla tıpatıp aynı gibidir ama artık kolektif olarak kabul görmüştür.⁶⁰

Toplumsal onanma tıpkı yaratıcısını bilmediğimiz yapıtları 'anonim' olarak adlandırışımız gibi bir durumdur. 'Anonimlik', bir yapıta bireysel katkılar yapabilmeyi ve böylece onu dönüştürebilmeyi meşrulaştıran bir durumdur. Dil/söz ilişkisi de benzeri bir ilintiyi bünyesinde barındırır. Lâkin dilin toplumsal bir kurum olarak kabul edildiği zaman, kesitlerinde sözün işleyişi, mânânın başlangıçtaki işleyişine paralel nitelikler içermekle birlikte, hiç kuşkusuz, ilk yaratım durumu farklı olsa gerektir. Zira mânâ hali bugün kim olduğunu bilemediğimiz ve tanımadığımız bir bireyden ilk defa mânâ olarak dışa vurmuş ve bu bireysel kullanım, gene bugün bilmediğimiz ve

⁵⁹Saussure, F. De, Cours de Linguistique Générale, Grande Bibliothèque Payot, 1967 s. 37 “L’étude du langage comporte donc deux parties: l’une, essentielle, a pour objet la langue, qui est sociale dans son essence et indépendante de l’individu; cette étude est uniquement psychique; l’autre, secondaire, a pour objet la partie individuelle du langage, c’est à dire la parole y compris la phonation: elle est psycho-physique”

⁶⁰Age. s.138-139 “... tout ce qui est diachronique dans la langue ne l’est que par parole. Ce n’est dans la parole que se trouve le germe de tous les changements: chacun d’eux est lancé d’abord par un certain nombre d’individus avant d’entrer dans l’usage.....

Un fait d’évolution est toujours précédé d’un fait, ou plutôt d’une multitude de faits similaires dans la sphère de la parole; cela n’infirme en rien la distinction établie ci-dessus, elle s’en trouve même confirmée, puisque dans l’histoire de toute innovation on rencontre deux moments distincts: 1° celui où elle surgit chez les individus, 2° celui où elle est devenue un fait de langue, identique extérieurement, mais adopté par la collectivité.

tanımadığımız bir topluluğun genel kabulüyle, yaygınlaşarak tarih içindeki akışına başlamıştır. Ayrıca bu mânâ hâlinin beşeriyette elan sürdüğünü ve bütün dilleri ayakta tutan hâl olduğunu düşündürtecek yeterince verinin de elimizde olduğunu söylersek, yanlış olmaz.

Bu ortak kabuller sosyal ilişkilerin akış ve dönüşümlerine paralel olarak bir tür toplumsal üst hafıza haline gelerek genel toplumsal kabul ile nispî bir nesnellik kazanmaya başladığında dil olabilme seviyesine gelebilir. Mânânın dil haline dönüşmesi ve genel kabul görmesi öyle kendi kendine ve hiçbir itiraz olmaksızın meydana gelmiş değildir kuşkusuz. Avrupa ve Amerika'da ulusal dillerin kabulünün bile oldukça zorlu tartışmalarla vücuda geldiği göz önüne alınırsa, mânânın ortak kabulünün ne kadar zorlu aşamalardan geçtiğini tahmin etmek zor olmasa gerektir.

Dil bir kez oluştuğunda, mânâ dil içinde kelâma ve sonra söze dönüşerek varlığını sürdürür. Şu halde sözü mânânın sekülerleşerek günlük kullanım değeri kazanması biçiminde düşünmemiz mümkün olabilir. Sekülerleşmeden muradımız bir eşya ya da durumun, genel olarak kutsal alanından çıkarak, günlük kullanıma girme halidir. Bu söylenenler “siyasal laisizm” tartışmalarının dışında algılanmalıdır. Müziğin ve alfabetik yazının ortaya çıkışında, sesli harflerin notalar biçiminde kullanılması, alfabe diziliminin gizli tutulması ve bilahare sekülerleşerek günlük kullanıma girmesi hususları da mânânın sekülerleşerek söz haline gelmesi ve sözün kurumlaşarak dil haline gelmesinin ne kadar sert ve zorlu bir süreç olduğunu anlamamıza yardımcı olacaktır kanaatindeyim.

Bu anlamda dil kurumsal bir yapı gösterir ve ortak toplumsal kabulü esas alır ama kendisine can veren konuşma (söylem) yani söz olmaksızın oluşamaz ve gelişemez. Kitab-ı Mukaddes'in Yuhanna'ya göre İncil'inin "Başlangıçta Söz

vardı ve Söz Tanrı ile beraberdi ve Söz Tanrıydı"⁶¹ cümlesiyle başlaması rastlantısal olmasa gerektir. Elbette bu ifadedeki söz kelimesini mânânın ilk ifadesi olan kelâm diye algılamalıyız. Nitekim Kuranda Al-i İmran 45. Ayette de Hz. İsa'dan "kelime" olarak bahsedilmektedir Ayrıca yaratılış kıssasında "Âdem'e bütün isimlerin öğretilmiş olması" hususu da benzer bir durumu açığa çıkarır.

Beşerî dil macerasının başlangıç noktasını antropolojik ya da tarihsel bakımdan tam anlamıyla belirleyebilmemiz mümkün görünmemekle birlikte, zihinlerde kalan ve böylelikle çağları aşarak günümüze kadar ulaşan metinleri göz önüne aldığımızda, en azından, başlangıç şartlarını belirleyen zihinsel model unsurunun kozmogonik bakışı önceleyen inançlar ve inanç sistemleriyle



Dublin, Mesih Kilisesi, Habil ve Kabil Vitrayında Âdem'in hayvanları adlandırması

⁶²ilgili olduğunu söylemek kabil olacaktır. Bir başka deyişle, kuvvetle muhtemeldir ki, dil olgusunun başlangıç noktasındaki kelim halini söze dönüştürerek dışa vuran birey inanç olgusuyla ilgili olan 'o' birey olsa gerektir. Semavî inanç

⁶¹Holy Bible placed by Gideons s.800

⁶²https://www.google.com.tr/imgres?imgurl=https://c8.alamy.com/comp/BXDKY9/stained-glass-window-in-christ-church-cathedral-BXDKY9.jpg&imgrefurl=https://www.alamy.com/stock-photo/stained-glass-windows-animals.html&h=1390&w=865&tbnid=ufR9s_kuzLTw3M&tbnh=285&tbnw=177&usg=AI4_-kQqD4S5pTrTnhiHyPxsqwmPOGTdyw&vet=1&docid=TCgn_cMKQ7zqYM&itg=1&hl=en-TR

sistemleri ve metin beyanları 'o' kimsenin Âdem olduğunu bildiriyor bizlere. Başka mitoslarda başka isimlerle karşılaşmamız mümkündür. Lâkin isimlendirme konusu, hiçbirinde, Âdem kıssası kadar belirgin bir biçimde ifade bulmamıştır.

Nitekim Kur'anın Bakara suresinde bu konu şöyle ifade bulur: "*ve alleme ademel'esmae külleha ssümme a'redahüm alelmelaiketi fe kale enbiuniy biesmai haülai in küntüm sadikıyne* - Ve Âdeme isimlerin her birini talim ettirdi, sonra onları meleklerle arz eyledi de, 'eğer sadıklarsanız, haber verin bana şunların isimlerini buyurdu.'" (Bakara 2/31) Judeohristiyan efsanelerde de Âdem'in hayvanları adlandırması vardır. Bu konunun Latince kullanımda bir anlam kaymasıyla hayvanlar şekline dönüştüğünü ve muhtemelen animus (zihin-karakter-can-ruh) ile animal (hayvan) kelimelerinin karıştırılması neticesinde bir kavram kargaşasını işaret etmekte olduğunu söylemek mümkündür.

Bu tezde amacımız din ve ilahiyat meselelerine girmek değildir. Ancak problemin antropolojik ve felsefi boyutlarını anlayabilmek için din ve ilahiyat alanlardaki konulara da değinmek gerektiğinde bunu yapmaktan kaçınmayacağız. Dolayısıyla, bu konuları, samimi ve doğru yönelmelere kanıt teşkil ettikleri sürece, mayınlı alan olarak görmediğimizi belirtmekte yarar görüyoruz.

Şu kadarı muhakkaktır ki, insan zihninde dili oluşturabilecek zihinsel modeli verebilecek tek ortam kozmogonik algının temelini oluşturan inanç sistemleridir. O nedenle dil ile inanç sistemi arasındaki etkileşim ve ilişkilerin incelenmesi de kaçınılmazdır.

Dil, nasıl insan düşüncesinin içinde olduğu bir ortam ise, inanç da insan zihninin içinde olduğu ve dönüştüğü bir ortamdır. Şöyle bir paralellik kurmamız da pekâlâ mümkündür: Dilin söze nispeti, inanç sisteminin kozmogonik algıya nispeti gibidir. Daha açıklayıcı olmak gerekirse, söz nasıl hem dili dışa dönük bir sistem olarak oluşturan hem de dil sistemi içinde bireysel bir kullanım olarak dili canlı tutarak dönüştüren bir olgu ise, kozmogonik algı da hem inanç sistemini dışa dönük bir yapı olarak oluşturan ve hem de inanç sistemi içinde bireysel bir algı olarak inanç sistemini canlı tutan ve yaşanan döneme paralel olacak şekilde dönüştüren bir olgudur. Bu iki sistem -dil ve inanç - tarih boyunca birbirlerine paralel biçimde hareket halinde olmuşlardır. Dolayısıyla, tezimiz bağlamında, söz konusu olan herhangi bir kişinin kendisini çevreleyen inanç sistemi yorumları ya da doktrinlerine inanması ya da inanmaması ile ilgili bir durum değildir. Önemli olan inancın kişisel bağlamında ne olduğu değil, veriler açısından, insan zihnindeki mevcut işleyişin başlangıç koşullarının belirleyiciliğinin tesbitidir.

Konu aslında şöyle özetlenebilir: Kozmogonik algı, insan zihnindeki zorunlu yoğunlaşmasının bir yerinde, bireyden görünen bir yaratı sonucunda, mânâyâ dönüşür. Mânâyı belirli bir biçime sahip olmayan, her türlü zihinsel aktivite ile birlikte, düşünmeyi de içeren, zihinsel ötüntüler olarak tanımlarsak, mânâ, kelâm işlemi ile sese dönüşür, toplumsal kabul kazanır ve söz düzeyine indirgenmiş olur. Bir kez söze indirgendiğinde yaygınlaşmaya ve sekülerleşmeye başlar. Sözün sekülerleşmesi şiir ile dile dönüşür. Sekülerleşme gramerin sekülerleşerek toplumsal kabul kazandığında “genel gramer”⁶³ ve onunla birlikte de dil oluşur. Böylece, dilde ifadesini bulan kozmogonik algı sistematik hale getirilmiş, nihayet, inanç sisteminin dilsel anlamda dışa vurumunun kurgusu tamamlanmış olur.

Dile kavuşmadan önce atalarımızın ne gibi becerilere sahip olduğu hakkında ya da dilin ortaya çıkışını hangi seçim baskılarının zorladığı

⁶³Saussure, Ferdinand de, Cours de Linguistique Générales, Payot, s. 171

konusunda sayısız anlatı okuyabilirsiniz; dil bir kez ortaya çıktıktan sonra nasıl geliştiği konusunda nispeten az sayıda ve çoğunlukla üstünkörü anlatılar okuyabilirsiniz. Ancak bir zamanlar "sihirli an" dediğim konu hakkında çok az yazı bulursunuz, bunlar son derece muğlak olur, "sihirli an"dan kastım, atalarımızın, öteki türlere en az yarım milyar yıl hizmet etmiş olan iletişim sisteminden ilk defa koptuğu andır.⁶⁴

Derek Bickerton'un dilin doğuşunu evrim teorisiyle mutasyon ön kabulündeki son gelişmelerden biri olan niş oluşumu kuramı yoluyla bağdaştırma çabalarını daha önceki bölümlerde görmüştük. Ancak burada şu kadarını söylemekle yetinelim. Dil, nasıl oluşmuş olursa olsun, Bickerton'un sözünü ettiği o "sihirli an" çok önemlidir. O anda ne olduğunu parçadan bütüne giderek çözmemiz asla mümkün olamayacaktır. Dolayısıyla kitabın 3. Bölümünün ilk paragrafını kendisi de aksi de kesin olarak kanıtlanamayan, tümüyle ideolojik bir yaklaşım olarak kabul edebiliriz.⁶⁵ Kaldı ki, kitabın ismi bile yazarın, alttan alta, "dinsel dogmalar" dediği yaklaşımların ciddi biçimde negatif etkisinde olduğunun kanıtı olarak düşünülse gerektir. Oysa Bachelard'ın köşe / evren karşıtlığı kuramından hareketle daha kapsayıcı bir çözüme ulaşmak mümkün olabilecektir, sanırım..

Albert-Birot önce silmeler boyunca akar:

... düpedüz silmelerim ben

Tavan boyunca dümdüz izleyen birbirlerini

Ama şeylerin desenini "dinlerken", işte bir aç, işte hayalperesti kendine çeken bir tuzak:

Ama açılar vardır dışına çıkılamayan

Bu hapisanede barış bile gelir. Bu açların, bu köşelerin içlerinde, öyle görünüyor ki hayalperest olmak ile olmamak arasında yanyana dinginliği tanıyor gibidir. Bu bir gerçekdışılığın oluşudur. Onu dışarı atmak için bir hadise gereklidir. Tam da bu durumdayken şair ekler:

⁶⁴ Bickerton, Derek, Adam's Tongue, Hill and Wang 2009, s.11 "You can read endless accounts of what skills and capacities our ancestors had to have before they could get language, or what selective pressures might have favored the emergence of language; you can read accounts, not quite endless and usually sketchier, of how language developed once it had begun. But you will read little, and that little extremely vague, about what I once called "the magic moment"—the moment when our ancestors first broke away from the kind of communication system that had served all other species well for at least half a billion years. "

⁶⁵ Age s. 80

“Ama klakson beni, bir melek hayaliyle ölmeye başladığım o köşeden çıkardı”⁶⁶

Şurası muhakkaktır ki tarihin herhangi bir zamanındaki ciddi bir gelişme evrendeki bütün iletişim sistemlerinden tamamen farklı bir yapıya sahip bir zihinsel köşeler sistemi olan dili meydana getirmiş ve dilin aktif olarak kullanılması ile insan zihni biçimlenmiştir. Bu durum Kuranda Âdem’in yaratılışına dair anlatıda şöyle ifade bulur:

Ve hani Rabb’in meleklere “Muhakkak ki ben ‘Arz’da bir halife kılacağım,” demişti de “Biz seni hamd ile tesbih ettiğimiz ve seni takdis ettiğimiz halde sen orada fesad çıkaracak ve kan dökecek bir kimseyi mi orada kılacaksın?” demişlerdi. “Ben sizlerin bilmediklerinizi bilirim,” dedi. Ve Âdem’e isimlerin her birini öğretti, sonra onları meleklere arz etti de, “eğer sadıklarsanız, şunların isimlerini bana haber verin,” dedi. “Sübhansın, dediler, bizde ancak senin bize öğrettiğin kadar ilim vardır. Muhakkak ki sen o Alîm’sin, o Hakîm’sin. “Ey Âdem, dedi, onlara kendi isimlerinden haber ver.” O da bunlara onların isimlerini haber verince, “Ben sizlere ‘muhakkak ki ben semavatın ve arzın gaybını bilirim ve sizin ibda ettiğiniz ve ketmetmiş olduğunuz şeyleri de bilirim,’ dememiş miydim?” buyurdu. (Bakara 30-3)

Yuhanna’ya göre İncil’in başlangıç cümlesinin de "Başlangıçta söz (burada kelâm olarak anlaşılrsa gerektir) vardı" olması hiç rastlantısal değildir. Ve yine Ahzap Suresi 72'deki, *Muhakkak ki biz emaneti semâvâta ve arza ve dağlara arz eyledik ama onu yüklenmekten imtina ettiler ve onlar endişe ettiler. Ve ‘o insan’ onu yükledi. Muhakkak ki ‘o’ zalûmdur, cehûldür*, anlamında, emanet olarak arz edildiği ifade edilen önemli hususlardan biri de iç ve dış dünyayı önce mânâyâ sonra kelâma ve nihayet dile dönüştürerek yeniden tasarlama yetisi olsa gerektir.

⁶⁶Bachelard, Gaston, La poétique de l’espace. [http ://bibliotheque.uqac.ca/](http://bibliotheque.uqac.ca/) s. 172 - 173 “D’abord, Albert-Birot se coule en la moulure:

... Je suis tout droit les moulures
Qui suivent tout droit le plafond.

Mais en « écoutant » le dessin des choses, voici un angle, voici le piège qui retient le rêveur:
Mais il y a des angles d’où l’on ne peut plus sortir.

Dans cette prison même la paix vient. Dans ces angles, dans ces coins, il semble que le rêveur connaisse le repos mitoyen de l’être et du non-être. Il est l’être d’une irréalité. Il faut un événement pour le jeter dehors. Précisément le poète ajoute :

« Mais le klaxon m’a fait sortir de l’angle où je commençais à mourir d’un rêve d’ange. »”

Bizim için önemli olan, dilin nasıl ortaya çıktığından ziyade, insan zihnini nasıl düzenlediği hususudur. . Zira dile sahip olan aynı zamanda düşünce ve tasarım gücünü de kullanabilirmiş gibi görünmektedir. Çünkü dil ile gerçek evrene paralel gibi görünen ve tümüyle zihinsel ve tasarımsal bir evren ya da evren parçacıkları modellemek mümkün olabilmektedir. Biz bu modelleme işlemine, çoğu zaman, "anlamak" diyoruz.

Prof. Sivanandam Paneerselvam, "Myths and Discourse in the Structural Hermeneutics of Lévi-Strauss" başlıklı yazısında, 'Lévi - Strauss'a göre mitosların "güçlü biçimde yapılandırılmış hikâyeler" olduklarını belirterek, (.....) aklın teleolojisiyle birleştirildiğini ancak mitosların ritüellerden ayrılması gerektiğini, Lévi - Strauss için mitosların herhangi bir dinî gerçeği açıklamadığı ve hiçbir doğa üstü gücü harekete geçirmediğini belirtir ve "Lévi- Strauss'a göre mitoslar sekülerdir ," der.⁶⁷

Bu önemli bir tespittir. Zira mitosların seküler olması her şeyin seküler olanla başladığının değil, seküler olmayan kutsal kaynaklarının daha geride konumlandığının göstergesidir ve yukarıdaki bölümün sonunda akışını verdiğimiz, kozmogonik algıdan inanç sistemine doğru akışı doğrulayan bir durumdur. Ve esasen inanç sistemi, her ne kadar kutsal alanındaymış gibi görünse de, dilsel ve felsefî temeller üzerine oturan seküler bir sistemdir. Kutsalın aranması gereken noktalar yukarıda sözünü ettiğimiz mânâ hali ve o halin ilk kez ifade bulduğu bireyde, ses imgesi olarak kelâma dönüşmesi ve ortaya çıkan mânânın ilk toplumsal kabul sürecidir. Bu sürecin ardından kıssa (tale) ile ilgili süreç devreye girer. Biz buna kıssa süreci diyeceğiz. Kıssa ile Mitos birbirlerinden yapısal açıdan farklı anlatılardır. Bu sürecin hemen

⁶⁷Paneerselvam, s., "Myths and Discourse in the Structural Hermeneutics of Lévi-Strauss" Indian Philosophical Quarterly 1999 Ocak XXVI. Cilt Sayı 1'de

ardından sekülerleşme devreye girer. Mitosların oluşumu ve sistem olarak oturması ancak bundan sonra oluşabilir.

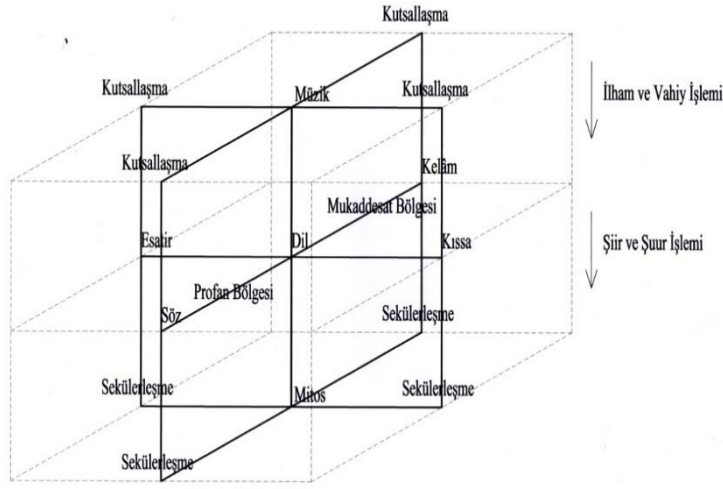
Şimdi kıssa konusunu işlemeye çalışalım. Claude Lévi -Strauss, şöyle der:

"İlkin kıssalar mitoslara göre daha zayıf karışıklıklar üzerine kurulmuşlardır. İkinci olarak -özellikle de kıssa mitosun zayıflatılmış bir transpozisi olduğundan- mantıksal tutarlılık, dini ortodokslik ve kolektif basınçtan oluşan üçlü denetime mitostan daha az tâbî tutulur. Kıssa daha fazla oyuna müsaade eder; permütasyonları göreceli olarak daha serbesttir ve belirli ölçüde rastgele bir karaktere sahiptir." ⁶⁸

Mitoslar anonim olduklarından, sadece, bir gelenek içinde, ete kemiğe bürünerek var olurlar. O halde mitos incelemesi yalnızca bir metin incelemesi olmayıp, metnin bağlam dâhilinde incelenmesidir. Mitosun anonim oluşu ilk söyleyeninin olmadığı değil bilinmediği anlamına gelir. Mitosun yapısını belirleyen iki temel unsur bağlam ve söyleyeninin maksadıdır. Bu durumda mitos metninin bağlam ile ilişkisine göre çözümlenmesi şarttır. Bağlam sadece metni izah etmek için değil, metni anlayabilmemiz için de önem kazanır.

Her ne kadar Lévi-Strauss kıssanın mitosun yapısı zayıflarılmış hali olduğunu söylemekte ise de, tıpkı mânâ halinin, kutsallık alanında, mânâ olarak, profan olan dile dönüşmesi ve dilin bireysel kullanımında sözün oluşması gibi, kıssa da önce kutsal alanında ortaya çıkar. Daha sonra sekülerleşerek mitos sistemine dönüşür. Mitolojiye dönüştükten sonra yapısı zayıflar ve giderek esâtir haline gelir. Mânâ ve kıssa kutsallık düzleminde birbirleriyle kopmaz bir ilinti halindedirler. Zira esâtir sözün bağlamı, kıssa mânânın bağlamıdır.

⁶⁸ Lévi -Strauss, Claude, Structural Anthropology cilt ii (New York Basic Books 1976) s. 28



Kutsaldan seküle geçişte Lévi Strauss'un şemasının değerlendirilmesi

Görüldüğü gibi, bu dörtlünün seküler hale geldiği ortak paydada dil yer almaktadır. Şemada yaklaşık olarak vermek istediğimiz beşeri zihinsel yapılanmanın oldukça belirleyici nitelikte olduğunu düşünmekteyiz.

Ancak dilin, aynı zamanda mitos ve müzik arasında yer aldığı da görülmektedir. Söz, mânâ, kıssa ve esatir dörtlüsü müzik ucuna yaklaştıkça kutsallaşma alanına, mitos ucuna yaklaştıkça sekülerleşme alanına yaklaşır. Dil, kıssa, esatir ekseninin mânâ tarafında kalan bölge mukaddesat bölgesi, , aynı eksenin söz tarafında kalan bölge ise profan bölgesidir. İlginç olan şudur ki, gerek mukaddesat bölgesinde gerekse profan bölgesinde yer alan unsurlar düşey eksenin müzik tarafına doğru yükseldikçe kutsallaşırlar ve fakat mitos tarafına doğru indikçe sekülerleşirler. Bir anlamda müzik düzeyini mutlak kutsallaşma düzlemi, mitos düzeyini ise mutlak sekülerleşme düzlemi olarak kabul edebiliriz.

Şimdi burada profan tanımı gereği sekülerdir mukaddesat da tanımı gereği kutsaldır. "O halde mutlak kutsallaşma düzlemi ve mutlak sekülerleşme düzleminin tanımlanmasına neden gerek duyulmuştur?" diye bir soru gelebilir. Buna cevabımız şöyle olacaktır: Mutlak kutsallaşma düzeyi ne yaklaşıldıkça, gerek profan bölgesi, gerekse mukaddesat bölgesinde yer alan zihinsel unsurlar arasındaki karşıtlıklar anlam kaydından çıkar, kodlara dönüşürler ve böylece aynı ortama getirilmiş olurlar.

Dil seviyesinde anlam unsurları ön plana çıkar. Bu durumda mukaddesat bölgesi ile profan bölgesinde yer alan unsurlardan kaynaklanan veriler mesajlar halinde olduğundan, aralarında dil tavassut eder. Mutlak sekülerleşme düzleminde ise mukaddes ve profan bölgelerindeki unsurlar arasında ilişkiler fiili hale dönüştüğünden aralarındaki karşıtlıkları aynı ortama getiren mitostur.

Mutlak kutsal düzeyinden söz düzeyine indirgenişte egemen olan işlem kelâm ise, söz düzeyinden mutlak sekülerleşme düzlemi olan dile indirgenişte egemen olan işlem şiir ve şuur olsa gerektir. Bu durumda şiir ve şuur işleminin dili sekülerleştiren bir işlem olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar işlem diyor olsak da gerek kelam, gerekse şiir ve şuur dilin kendisine ilişkin durumlardır ve dilin tümünde geçerlidirler. Aralarındaki fark, birisinin dilsel işaretin oluşmasından önceki mânâya bağlı olması, diğerinin ise dilsel işaret oluştuktan sonra ortaya çıkan konuşma (söylem) tasarımı ile açığa çıkmasıdır. Bu işlemler dilde içkindirler.

Daha önce de alıntı yaptığımız "Âdemin Dili" kitabında Bickerton şöyle söyler:

... Sanırım bazı insanlar, gitgide zekileşen atalarımızın bir gün uyanıp, o küçük zeki kafalarıyla dili doğaçlama icat ettiklerini düşünüyorlar hâlâ. Fakat sadece tek tür, karmaşık ve hayli gelişmiş diller barındırıyorsa ve başka hiçbir tür, yardım almadığı takdirde dile benzer bir şeye sahip değilse, o zaman dil, bizim türümüzün biyolojisinin bir şekildeparçası olmalıdır; tıpkı iki ayak üzerinde dik yürümek gibi...⁶⁹

⁶⁹Bickerton Derek Adam-s-Tongue, Hill and Wang 2009 s. 133 "I guess there are still some people who think our ancestors got cleverer and clever until one fine day they just up and invented language, right off the top of their clever little heads. But if one species and one only has a host of complex and highly developed languages and no other species, unaided, has anything you could call language at all, then language must somehow form part of the biology of our species, just as much as walking upright does..."

Bickerton dilin meydana gelişinin teorik açıklamasının niş oluşumu kuramıyla yapılabileceğini iddia etmekte ve özetle şunu söylemektedir. Dilin kendisi bir niştir. İnsan, tıpkı Darwin'in hayranı olduğu toprak solucanları gibi, içinde yaşayacağı dil nişini oluşturmuş ve bu niş de insanı oluşturmuş ve oluşturmaya devam etmektedir. Bu doğrultuda çok ayrıntılı bir analizler silsilesi üretir Bickerton. Söylediklerinin içinde gerçek payı olan çok önemli noktalar olmakla birlikte, dilin "bizim türümüzün biyolojisinin bir şekilde parçası olabilmesi" için, daha derinlerde ve asal yapımızda, dilin oluşumunu mümkün kılacak bir hususiyetin ya da (evrimci bakışın daha hoşuna gidecek bir deyişle) dönüşümün olması gerektiği de aşîkârdır. Zaten meseleyi niş oluşumu kuramıyla çözümlemeye kalktığı kitabına "Âdem'in Dili" adını koyması da, içten içe, Âdem'i niş adını verdiği kuramsal bir çerçeveye oturarak geleneksel Hristiyan Teolojisiyle evrimci bakış arasında rasyonalize edilmiş bir bağ kurma çabası olarak okunabilir belki de... Nitekim aynı eserde kendisi de " *“Evrimin genmerkezci versiyonu dilin nasıl evrimleştiğini açıklayamaz. Daha açıklamadığını ya da henüz açıklayamadığını kastetmiyorum; dilin evrimini ilkece açıklayamaz diyorum,”* ⁷⁰ demektedir. Elbette bu tavır alış esasen yaratılış kuramına karşı duruşunun bir uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır. Ama aynı zamanda dilin ilk ortaya çıkışının, bir diğer deyişle kaotik oluşumun başlangıç noktasının belirlenmesini de sonsuza kadar imkânsız hale getirmekte ve yandaşı olduğu yaklaşımın da önünü tıkamaktadır.

Düşünsel akışımızın bu noktasında, şimdiden duyabildiğim bütün “bilimsel-maddeci” itirazlara rağmen, İslam Tasavvufunun içerdiği bazı kavramlara müracaatla, şöyle diyebileceğimi sanıyorum: İlham ve vahiy dilin ilk yaratılma, şiir ve şuur ise dönüştürölme halleri olsalar gerektir. Dil kendisini sürekli yaratan ve yenileyen bir yapı gösterdiği için ilham ve vahiy halleri sadece ilk başlama noktasında olan ve sonra biten haller değildir. İnsanın

⁷⁰Age s. 118

ulûhiyet ve ubûdiyet halleri arasında durmaksızın devam eden iç sohbet dürtüsü bu durumları sürekli kılar.

İnsandaki bu iç sohbet dürtüsünün dilin ilk ortaya çıkışı bakımından çok önemli olduğunu düşünüyorum. Sanırım, Süleyman Çelebi'nin Mevlid'inde yer alan,

"Bî huruf ü lafz ü savt ol pâdişâh /

*Mustafâ'ya eyledi bî ıstibah"*⁷¹ beyti, sözünü ettiğimiz iç sohbet dürtüsü algılamasını işaret etse gerektir.

⁷¹Süleyman Çelebi, Hikâye-i Mevlidin Nebî Sallallahü Teâlâ Aleyhi ve Sellem, Matbaa-i Osmaniye Rumi 1311 (Miladi 1895), s. 16 anlamı "O Padişah harfsiz sözsüz ve sessiz olarak, Mustafa'ya hiçbir benzetme kullanmadan söyledi"

1.3 Ferdinand de Saussure'ün Dilcilik Teorisinden Hareketle Dil - Söz ilişkisi.

Ferdinand de Saussure, dil ve söz ilişkisini tanımlarken, *Cours de Linguistique Générale* adlı başyapıtının başlangıcında, aşağıdaki şematik bakışı ortaya koyarak işe girer.

Dilin bütününde dile tekabül eden hacmi bulabilmek için, önümüze söz devresini mümkün kılan bireysel hareketi yerleştirmeliyiz. Bu hareket en azından iki birey olduğunu varsayar; bu sayı devrenin tamamlanması için gereken asgari sayıdır. O halde, aralarında konuşan iki A ve B insanı olduğunu varsayalım:

Devrenin başlangıç noktası, birinin, diyelim ki A'nın beynidir. A'nın beynindeki, kavramlar adını verdiğimiz bilinç olguları, ifade edilmelerini sağlayan dilsel işaretlerin temsillerine ya da akustik imgelere bağlanır. Verili bir kavramın beyinde kendine karşılık olan bir akustik imgeyi tetiklediğini varsayalım: bu tamamen *psişik* bir fenomendir, bunu *fizyolojik* bir süreç takip eder: beyin seslendirme organlarına imgeye uygun bir dürtü gönderir; daha sonra ses dalgaları A'nın ağzından B'nin kulağına doğru yayılırlar: bu da tamamen *fizikî* bir süreçtir.⁷²

Buradaki 'psişik', 'fizyolojik' ve 'fizikî' betimlemeleri, sonra yaptığı kavramsallaştırmalar açısından çok önemlidir. Zira Saussure yukarıda sözü edilen devreyi üç kısma ayırır: i) olayın fizikî kısmı (ses dalgalarının konuşanın ağzından işitenin kulağına akışıdır), ii) psişik ve psişik olmayan (fizyolojik) kısmı (beyinde oluşan kavramın bir ses imgesini tetiklemesi ve bu tetiklemenin

⁷² Saussure, Ferdinand De, *Cours de Linguistique Générale*, Arbres d'Or Ağustos 2005 s. 17-18 "Pour trouver dans l'ensemble du langage la sphère qui correspond à la langue, il faut se placer devant l'acte individuel qui permet de reconstituer le circuit de la parole. Cet acte suppose au moins deux individus; c'est le minimum exigible pour que le circuit soit complet. Soient donc deux personnes, A et B, qui s'entretiennent:

Le point de départ du circuit est dans le cerveau de l'une, par exemple A, où les faits de conscience, que nous appellerons concepts, se trouvent associés aux représentations des signes linguistiques ou images acoustiques servant à leur expression. Supposons qu'un concept donné déclenche dans le cerveau une image acoustique correspondante: c'est un phénomène entièrement *psychique*, suivi à son tour d'un procès *physiologique*: le cerveau transmet aux organes de la phonation une impulsion corrélative à l'image; puis les ondes sonores se propagent de la bouche de A à l'oreille de B : procès purement *physique*.

seslendirme organlarını harekete geçirmesi) iii) bir aktif taraf: konuşanın beyinde ve ses organlarında olan psişik ve fizyolojik hareketlere ilişkin her ne var ise – ki buna icracı taraf diyebiliriz –, bir de pasif taraf: işitenin beyinde konuşandakinin tersine işlemlerin oluşmasına dair her ne var ise – ki buna da alıcı taraf diyebiliriz.

Bütün bu özelliklere ek olarak Saussure bir başka melekenin daha olduğunu söyler.

Bunlara bir de birleştirme ve koordinasyon melekesi de eklenmelidir, zira işaretlerin tekil durmaları söz konusu değildir; dilin bir sistem olarak örgütlenmesinde en büyük rolü oynayan da bu melekedir. Ama bu rolü iyi anlayabilmek için, dilin dölütünden başka bir şey olmayan bireysel hareketten çıkıp toplumsal olguya borda etmek gerekir.⁷³

Saussure'ün tanımladığı devreye baktığımızda, bunun dili tam anlamıyla açıklayabilen bir durum olmadığını görmek mümkün olacaktır. Zira sosyal bir olgu olarak, aynı ses imgelerine aynı ya da yaklaşık benzer tepkiler veren bir topluluk olmadan yukarıdaki devrenin kurulabilmesi mümkün olmaz. Birbirini anlamayan ve farklı diller konuşan iki kişi söz konusu olduğunda, olayın psişik ve fizyolojik yanı da, fizikî yanı da işe yaramaz hale gelir. Ancak konuşma yine de vardır. Esasen konuşmanın icraî yanına baktığımızda, zaten toplum halinde konuşmak fizik olarak mümkün de değildir. Saussure bu bireysel ve icraata dönük dil olgusuna söz (*parole*) der.

Eğer bütün bireylerin beyinlerinde depolanmış olan sözel imgeleri toplayıp bir araya getirmek mümkün olsaydı belki dili kuran toplumsal bağa dokunabilmek mümkün olabilirdi. Dil, adeta, aynı dil topluluğuna ait olan özneler arasında oluşmuş söz uygulaması ile meydana çıkmış bir hazinedir.

⁷³Age s. 19 “Il faut ajouter une faculté d’association et de coordination, qui se manifeste dès qu’il ne s’agit plus de signes isolés; c’est cette faculté qui joue le plus grand rôle dans l’organisation de la langue en tant que système. Mais pour bien comprendre ce rôle, il faut sortir de l’acte individuel, qui n’est que l’embryon du langage, et aborder le fait social.”

Topluluğun bireylerinin bir bölümünün tümünde fiilen bulunan bir dilbilgisi sistemidir. Tek tek hiçbir bireyde tam değildir ve sadece kitlede mükemmelen vardır.

Böylece Saussure dil ve sözü birbirinden ayırmakla, toplumsal olanı bireysel olandan ve asıl olanı da geçici ve rastlantısal olandan ayırmış olmaktadır.

Dil, konuşan öznenin bir işlevi değildir, bireyin pasif olarak içine kaydolunduğu bir üründür; asla önceden tasarlanarak oluşturulamaz ve tefekkür sadece tartışılacak olan tasnif faaliyetine müdahale edebilir.

Bunun aksine, söz iradî ve zekâyâ dayalı bir edimdir. Sözün içinde iki husus birbirinden ayırt edilmelidir:

1° konuşan bireyin kişisel düşüncelerini ifade etmek maksadıyla dil kodunu hangi karışımlar ile kullandığı

2° onun bu karışımları dışa vurmasını sağlayan psikofizik mekanizma.⁷⁴

Hiç kuşku yoktur ki, konuşan öznelere bu zorlukları bilmezler; herhangi bir derecede kendilerine anlamlı gelen onlara somut bir öğeymiş gibi görünebilir ve onu ister istemez söylem içinde ayrıştırırlar.⁷⁵

Saussure *dil* kavramını tanımlarken *dil* ve *söz* kavramlarını ortaya koyar. *Dil dil* ve *sözün* birleşimidir. Saussure'ün tanımıyla, *Dil dil* *eksi dildir*. *Dilin* olabilmesi için *konuşan bir kitlenin* de varolması zorunludur.⁷⁶ Ayrıca *dilin* gelişebilmesi için de *konuşan kitlenin zaman* içinde var olması gerektiğini belirtir Saussure.⁷⁷

⁷⁴Age s.31 "La langue n'est pas une fonction du sujet parlant, elle est le produit que l'individu enregistre passivement; elle ne suppose jamais de préméditation, et la réflexion n'y intervient que pour l'activité de classement dont il sera question.

La parole est au contraire un acte individuel de volonté et d'intelligence, dans lequel il convient de distinguer:

1° les combinaisons par lesquelles le sujet parlant utilise le code de la langue en vue d'exprimer sa pensée personnelle;

2° le mécanisme psycho-physique qui lui permet d'extérioriser ces combinaisons"

⁷⁵Age. s.114 "Sans doute les sujets parlants ne connaissent pas ces difficultés; tout ce qui est significatif à un degré quelconque leur apparaît comme un élément concret, et ils le distinguent infailliblement dans le discours.

⁷⁶Age. s. 112

⁷⁷Age. s. 113

Konuşan kitlenin zaman içinde var olması dil melekesinin söz ile harmanlanarak dile dönüşmesi hususunu oldukça iyi açıklamaktadır. Zira söz ve dilin birleşimiyle ortaya çıkan dil var olabilmek için sözün bir düzeyde bağlamla ilişki içinde söylenmesine, dolayısıyla da konuşmaya dönüşmesine muhtaçtır. Konuşan kitle toplumsal ve bireysel tasarımlarını dilinden hareketle ve o dilin oluşturduğu ortamın etkisiyle yapmak durumundadır. Saussure'e göre dil homojen değildir.⁷⁸ Konuşma ve konuşmanın bağlamı anlamı ve ince ayarları ortaya koyar, iletilmelerini sağlar.

Fransızcada konuşma anlamına gelen *discours* kelimesi Türkçe'de dilsel jargona söylem olarak geçmiştir. Bu tavrın ideolojik bilimselci bir yaklaşım olduğunu düşünüyorum. O nedenle söylem kelimesini konuşmanın bağlam (contexte) ile birlikte oluşturduğu, anlaşılmaya yönelik dilsel bütünü ifade eden bir kavram olarak değerlendirmeyi yeğliyorum: siyasal söylem, hukukî söylem, edebî söylem, mimarî söylem, bilimsel söylem vs. gibi.

Söylem kelimesine ek bir anlam boyutu vererek kullanmak isteyişimizin nedeni, dil pratiğinde, söylemin öğelerinden biri ve belki de en önemlisi olan konuşma bağlamının, aynı zamanda, sosyal pratiklerin hepsinde, anlaşılma ve idrak olunmada, belirleyici önemi haiz olmasıdır. Zira beşeriyet toplumu ayakta tutan alışveriş ve iletişim ilişkilerinin tümünü söylemler halinde oluşturduğu dilsel modeller (bunlara maketler de diyebiliriz) içinde gerçekleştirir ve bu modeller, aşağıda değindiğimiz dil sistemi içinde, alt sistemler gibi çalışmaya eğilimindedirler. Örneğin hukuk erbabı hukukî söylem içindeki bütün işlemlerin hukukî söylem içinde sonuç üretmesi ve hukukî söylemin bütünlüğünün bozulmaması için dikkat gösterirler. Diğer bütün disiplinler de benzer çabalar içindedirler. Bu çaba konuşmanın anlaşılmasını

⁷⁸Age s. 38

sağlamak üzere bağlam bütünlüğünü sağlamak üzere söylemsel bir maket oluşturma çabasıdır ve kendisini *dile* benzeterek gerçekleştirir.

Siyaset de, kaynaklandığı dil yapısının getirdiği gramatik sistemi kullanarak, toplum, birey ve devlet ilişkilerindeki kaosu anlamlı kılmak için kurgulanmış bir bilgiler sistematiğidir, dersek yanlış bir şey söylememiş oluruz. Doğası gereği, siyaset kaotik menfaat ilişkilerinin yapılarını çözümler. Zira siyaset de dil yapısına sahip bir bilgi alanı olduğundan, bağlam oluşturmaya, anlaşılmayı ve kabul görmeyi garantileyebilmek için söylem kurgulamaya muhtaçtır. Dolayısıyla bir dilsel maket ve bir söylemdir. O halde tasarlanabilir bir mimarisi, bir strüktürü, ya da dilsel gönderme yaparak söyleyecek olursak, bir “genel gramer”i vardır.

1.4 Mimarlık ile Dil arasındaki benzer nitelikler

Saussure dili bir sistem olarak kabul eder ve *beşer için tabii olan konuşulan dil değil, bir dil, yani belli fikirlere tekabül eden belli işaretler sistemi oluşturabilme melekesidir*⁷⁹, der. Oysa ki dil heterojendir, bu şekilde sınırlanmış olan dil ise homojen tabiata sahiptir: *esas anlamın akustik imge ile birleştirildiği ve işaretin her iki yanının da eşdeğerde psişik olduğu bir işaretler sistemidir.*⁸⁰

Saussure dil sistemi konusunda bize bazı ipuçları vermektedir:

...dil kendine özgü düzenden başkasını tanımayan bir sistemdir. Satranç oyunuyla karşılaştırsak bunu daha iyi hissedebiliriz. Satrançta içsel olan ile dışsal olanı ayırmak mümkündür: İran'dan Avrupa'ya geçmiş olması dışsal bir durumdur; aksine sisteme ve kurallara dair ne varsa içseldir. Tahta taşlar yerine fildişi taşlar koysam, değişikliğin sistem açısından bir önemi olmaz; ancak taş sayısını attıracak ya da eksiltecek olursam, böyle bir değişiklik oyunun "gramerine" dokunur. Bu tür değişiklikler yapabilmek için çok daha dikkatli olmak gerektiğinden kuşku yoktur. Böylece her durumda fenomenin doğasına dair soru sormak gerekecektir, çözmek için ise şu kuralı gözetmek gerekecektir: sistemi herhangi bir derecede değiştirebilecek her şey içseldir.⁸¹

Bu verilerden hareketle, yapı (structure) dediğimiz sistemi tanımlayacak özellikleri şöyle sıralayabilmemiz mümkündür:

⁷⁹Age s. 26 "ce n'est pas le langage parlé qui est naturel à l'homme, mais la faculté de constituer une langue, c'est-à-dire un système de signes distincts correspondant à des idées distinctes."

⁸⁰ Age s.21 "Tandis que le langage hétérogène, la langue ainsi délimitée est de nature homogène: c'est un système de signes où il n'y a d'essentiel que l'union du sens et de l'image acoustique, et où les deux parties du signe sont également psychiques."

⁸¹Cours de Linguistique Générale, Ferdinand De Saussure, Arbres d'Or Ağustos 2005 s. 43 "...la langue est un système qui ne connaît que son ordre propre. Une comparaison avec le jeu d'échecs le fera mieux sentir. Là, il est relativement facile de distinguer ce qui est externe de ce qui est interne: le fait qu'il a passé de Perse en Europe est d'ordre externe; interne, au contraire, tout ce qui concerne le système et les règles. Si je remplace des pièces de bois par des pièces d'ivoire, le changement est indifférent pour le système: mais si je diminue ou augmente le nombre des pièces, ce changement-là atteint profondément la « grammaire » du jeu. Il n'en est pas moins vrai qu'une certaine attention est nécessaire pour faire des distinctions de ce genre. Ainsi dans chaque cas on posera la question de la nature du phénomène, et pour la résoudre on observera cette règle: est interne tout ce qui change le système à un degré quelconque."

- Bütünlük: Sistem bir bütün olarak işler ve birbirinden bağımsız parçalar yığını değildir
- Dönüşebilme: Sistem statik değildir ve değişebilme yeteneği vardır. Sisteme yeni birimler girebilir ancak bunlar da sistemin kuralları tarafından yönetilirler
- Kendi Kuralını Koyma: Bu özellik de dönüşebilme özelliğiyle bağlantılıdır. Sisteme yeni öğeler ekleyebilirsiniz ancak ne eklerseniz ekleyin sistemin ana yapısını değiştiremezsiniz. Dolayısıyla hiçbir dönüşüm sistemin dışında bir noktaya gidemez.

Mimarlık da tıpkı dil gibidir. O halde benzer bir durum mimarlık için de geçerlidir.

- Mimarlık sistemi de bir bütün olarak işler ve bağımsız parçalar yığını değildir. Örneğin binanın konstrüktif sistemi ile elektrik ve mekanik tesisat sistemleri birbirinden tamamen bağımsız öğeler olarak düşünülmesi kabil olmayan unsurlardır. Günümüzde yapı bozumcu bir yaklaşımdan söz ediliyorsa da, yapı bozumculuk dahi mimarlık sistemini birbirinden bağımsız parçalar yığını olarak algılayabilme lüksüne sahip değildir. Belki bireysel tasarımlarda daha analitik bir yaklaşım sağlar ama bu özellik mimarlık bütünü açısından büyük bir dönüşüm yaratmaz.
- Mimarlık sistemi de, tıpkı dil sistemi gibi, durağan (statik) değildir. Dışarıdan gerek malzeme gerekse konstrüktif sistem bakımından, teorik olarak bakıldığında, sonsuz sayıda öğeyi içine alabilir ancak bütün bu öğeler mimarinin kuralları tarafından

yönetilirler ve mimari dışında bir dizgeye mensup olarak kalamazlar.

- Mimarlık kendi kurallarını koyar ve ithal ettiği her türlü birimi o kurallara uydurarak bünyesine kabul eder. Mimarlık dizgesi içinde kullanılan hiçbir öge mekânın sınırlandırılması ve konstrüktif (kaba yapı) ve kullanımsal (ince yapı) anlamda boyutlandırılması ilkelerinin dışında bir biçimde sisteme dâhil olamaz.

Yapısal Dilcilik (burada özellikle “dilbilim” kelimesini kullanmıyorum zira her adımda karşı karşıya kaldığımız ve içinde bilim kelimesi dahi olmayan kavramlara tuhaf bir format eklemesi yapılmasından hoşlanmıyorum) alanına getirdiği ilkelere bir göz atalım. Ve bunu mimarlık ile karşılaştırmalı olarak yapmaya çalışalım.

Saussure bu sistemin birimlerini ve sistemi işleten kuralları herhangi bir içerik gözetmeksizin ele alır. Örneğin dilde birimler kelimeler ve/veya bunları biçimlendiren fonemlerden (ki Türkçede ince ve kalın ‘l’ ve ‘k’ telaffuzları da düşünüldüğünde 31’dir) oluşur. Kurallar ise kelimeleri düzene koyan gramer formlarıdır. Farklı dillerde gramer kuralları ve kelimeler farklı olabilirse de yapı bütün dillarda aynı özelliği gösterir. Anlamı oluşturabilmek için, kelimeler bir gramer sistemi dâhilinde bir araya getirilmek zorundadırlar.

Mimarlık da bir sistemdir. İçerik gözetmeksizin bakıldığında mimarlık sisteminin birimleri mekân parçaları ve bu parçaları oluşturan ayırıcı ve bağlantı kurucu elemanlardır (duvar, kapı, pencere vb. ögeler dildeki fonemler gibidirler). Mekân parçaları arasında kurulan estetik ve işlevsel ilişkiler ise dildeki gramer formlarına tekabül ederler. Örneğin iki mekân arasında hiçbir

doğrudan bağlantı yoksa ve onları yalnızca bir duvar ayırıyorsa, o duvarı ‘ile’ bağlacı gibi; aralarında bir kapı ya da bir geçiş elemanı varsa, bu kapı ya da geçiş elemanını ‘ve’ bağlacı gibi düşünebilmemiz mümkündür.

Farklı kültürlerin estetik ve işlevsel kuralları ve mekânsal birim değerleri farklı olabiliyor ise de, bütün mimarlık çalışmalarında mekânsal birim değerleri estetik ve işlevsel formlara uygun olarak bir araya getirilir ve biçim kazanırlar. Burada Louis Kahn’ın ilke sözüne değinmeden geçemeyeceğim: “Form doesn’t have a specific shape – Formun belirli bir biçimi yoktur,” der o büyük mimar.

Mimar Günther Fischer Mimarlık ve Dil adlı eserinin *Tasarım Yapıyorum – öyleyse konuşuyorum*.⁸² bölümünde şöyle söyler:

Soyut mimarlık yoktur, soyut bir bina olamaz, her pencere, her kapı, cephedeki her kesit somut bir şekilde saptanmalıdır: Yeri, büyüklüğü, biçimi, eklemlenişi, yapısı ve malzemesi açısından – bu da, ortaya çıkan her binanın, başka mesajlarının yanı sıra, bize mimarın kendi kişisel seçimini ve kararlarını iletmesi, bunları temsil etmesi anlamına gelir. Böyle baktığımızda, her bina kişisel bir anlatıdır, dolayısıyla dilsel bir edimdir.⁸³

Günter Fischer “*bütün, parçalarının toplamından farklı bir şeydir,*” der ve dilin yapısında tek yek öğelerle açıklanamayacak üç ayrı sıçrama olduğunu söyler. Tek tek fonemlerden anlamlı sözlüğe geçen sıçrama, tek tek kelimelerden anlamlı cümleye geçen sıçrama ve nihayet “*bir cümlenin somut bir konum ya da ortamda söylenmesi*”.⁸⁴

Dil, tüm o şaşırtıcı işlemlerini temelindeki çok karmaşık bir yapısal düzenleme sayesinde gerçekleştirir – dilin özünü oluşturan da bu yapıdır. Yoksa tek tek göstergeler değildir. Bu sav, çağdaş bilimin araştırmaları sonucunda, kuşkuyla yer vermeyecek bir şekilde doğrulanmıştır.⁸⁵

Nadia Obrocea da Entegral Dilcilik Perspektifinden Norm Kavramı adlı makalesinde konuya şöyle yaklaşır:

⁸²Burada “konuşuyorum” ifadesini “sohbet ediyorum” şeklinde ele alabiliriz.

⁸³ Fischer, Günter, Mimarlık ve Dil, Daimon yayınları 2015 s.12

⁸⁴ Age. s. 18 – 19

⁸⁵ Age. s 20

Romence dilinin normunu, çeşitliliği içinde etüt edebilmek için, Eugeniu Coşeriu'nun tarafından bir dizi temel karşıtlığın işlenmesi sonucu ulaştığı tarihi dilin mimarisi kavramını ortaya koymak gerekmektedir: 1) dilin bilinmesi ile “eşya”nın bilinmesi arasındaki fark; 2) Coşeriu dilin bilinmesinde, dil ile ötedili bir birinden ayırır; 3) dilin ilk seviyesindeki eşzamanlılık ile ardzamanlılık arasındaki karşıtlık; 4) senkronik dil seviyesinde, serbest söylem tekniği ile yinelenen söylem arasındaki fark; dilin yapısı ile “mimari” arasındaki karşıtlık (Coşeriu 2000, 250).⁸⁶

Bu hususlar göze alındığında, mimarinin bir dili olduğu kadar, dilin de bir mimarisi olduğu, dilin bir şiirselliği olduğu gibi, mimarinin de şiirselliği olduğu dikkatli gözlerden kaçmayacaktır.

Salt gramer formlarının kullanımıyla hareket edecek olursak, “kardeşim yemeğini yedi” cümlesi ile “karınca çeşmibülbülü uçurdu” cümlesi arasında gramer değeri olarak bir fark yoktur. İkinci cümle aklî bir anlam taşımasa da bir cümledir zira bileşenler doğru yerlerindedirler. Buna karşılık bir cümle kurmasak da, güzel kız, üvey anne ve prens kelimelerini aklımızdan geçirsek zihnimiz Grimm Kardeşlerin derlemelerindeki Cinderella⁸⁷ masalına gidecektir.

Pek çok çizgi filmi üretilmiş ve ülkemizin çocuklarının da aşına olduğu bu masalda zihnin derinliklerine işleyen ve kolayca çözümlenebilen bir şema vardır. Mutlu bir aile içindeyken annesi vefat eden bir genç kızın babası yeniden evlenir. Eve sonradan gelen üvey anne ve üvey kardeşler kızı küçümseyerek ve ona en ağır işleri vererek eziyet ederler. Bir peri genç kızı korur ve genç kızı yaptığı bir sihirle prensin verdiği baloya götürür ve prensin onunla dans

⁸⁶The Concept of Norm from The perspective of Integral Linguistics, Nadia Obrocea, Professional Communication and Translation Studies 9/2016 s. 93 “In order to study the norm of the Romanian language in its diversity, it is necessary to introduce the concept of architecture of the historical language, reached by Eugeniu Coşeriu by operating several fundamental oppositions: 1) the distinction between knowledge of the language and knowledge of “things”; 2) within the knowledge of language, he differentiates language from metalanguage; 3) at the level of primary language, the opposition between synchrony and diachrony; 4) the difference, at the level of “synchronic” language, between the free technique of discourse and repeated discourse; 5) the opposition between the “architecture” and the structure of the language (Coşeriu 2000, 250).”

⁸⁷The Original Folk and Fairy Tales of the Brothers Grimm : the Complete First Edition / [Jacob Grimm, Wilhelm Grimm, Princeton University Press 2014 s.69

etmesini ve ona âşık olmasını sağlar. Ancak geceyarısından sonra balkabağına dönüşecek olan arabasına yetişmek için acele ederken düşürdüğü cam bir ayakkabının sahibesinin peşine düşen prens omu bulur ve eziyetli hayatından kurtarır. Masalın sonunda prens ile genç kız evlenirler. Bu dizgede birimler karakterlerdir. Kurgu şöyle şematize edilebilir: üvey anneler kötüdür, üvey evlatlar kurbandırlar, eza gören üvey evlatlar sonunda mutluluk veren bir kurtuluşa ererler.

Bu tarz bir kurgu şematizasyonu örneğini de Yakup Kadri'nin Yaban romanı ile başlayan ve Fakir Baykurt ile zirve yapan köy romanlarının şematik yapısında da görebiliriz.

Yaban'daki kurgu ilk olduğu ve Yakup Kadri gibi, ustalığı tartışılmaz bir yazara ait olduğu için daha başarılıdır. Ancak yine de şematizm probleminden kurtulamamaktadır. Bu problem de romanın yazıldığı devirde hâkim olan bir tavırdan, ideolojik kemalist tavırdan kaynaklanmaktadır. Romandaki Ahmet Celal'i ve onun yaban oluşunu neye bağladığını aşağıdaki paragraflar anlatır:

Burada, bıyıklanmı makasla kırptı diye nice fikir ve ümit dolu Türk gencinin kafası taş altında ezildi. Burada, yüzü düşmana dönük, nice vatan mücahitleri savunduklan kimselerin eliyle arkadan vuruldu. Burada, milli timsalin, milli bağımsızlık sembolünün yolu kaç defa kesildi ve kaç defa oturduğu şehrin etrafı isyan silahlarıyla çevrildi.

Burada, ben, vatan delisi millet divanesi; burada, ben harp malulü Ahmet Celal yapayalnızım.

Bunun nedeni, Türk aydını, gene sensin! Bu viran ülke ve yoksul insan kitlesi için ne yaptın? Yıllarca, yüzyıllarca onun kanını emdikten ve onu bir posa halinde katı toprak üstüne attıktan sonra, şimdi de gelip ondan tiksilmek hakkını kendinde buluyorsun.

Anadolu halkının bir ruhu vardı, nüfuz edemedin. Bir kafası vardı; aydınlatamadın. Bir vücudu vardı; besleyemedin. Üstünde yaşadığı bir toprak vardı! İşletemedin. Onu, hayvani duygulann, cehaletin, yoksulluğun ve kılığın elinde bıraktın.⁸⁸

'Yaban'da anlatılan olayların arka planı kurtuluş savaşının sonlarıdır. Romanda Ahmet Celal'in içinde bulunduğu kurgusal yapıyı şöylece şematize

⁸⁸ Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, Yaban, İletişim 1983, s.130

edebiliriz: malul gazi yedek subay Ahmet Celal, kendisinin de mensubu olduğu İstanbul aydınlarından uzaklaşmak için emireri Mehmet Ali'nin Haymana Ovasındaki köyüne yerleşerek orada yaşamaya karar verir.

Köylüler kendisini benimsemezler ve onu “yaban” ederler. Köyün edilgen halkı Salih Ağa'nın ve bağlı bulundukları Şeyh Yusuf'un etkisi altında, zamanın egemen fikriyatının (“müstevliler ile anlaşmış” olan padişah ve çevresinin) etkisi altında ve Mustafa Kemal Paşa'nın kurtuluş mücadelesine karşı konumdadırlar.

Mehmet Ali tekrar askere çağırılıca Salih Ağa annesi Zeynep kadının tarlasını elinden alır. Bu olay Ahmet Celal'in itirazına ve ağa ile arasında husumete neden olur.

Bir de komşu köyün güzel kızı Emine vardır. Ahmet Celal Emine'ye âşık olur ama Emine kendisini reddeder. Mehmet Ali'nin kardeşi İsmail ile evlenir. Olayların gelişmesi ve savaşta şehit olduğu sanılan babasının birlikte Emine'nin gönlü Ahmet Celal'den yana döner.

Romanda Ahmet Cemal'den yana olan sadece köyün cesur, yaşlı ve dul kadını Emeti kadın vardır. Emeti kadın da halkın diğer kesimi gibi cahildir ama Ahmet Celal'e yaklaşmayı ve onun hizmetini yapmayı göze alabilmiştir.

Geri çekilen Yunan askerleri gece köyü basarlar. Ahmet Celal, Emine ile birlikte kaçarken, açılan ateş sonucu Emine ve Ahmet Celal yaralanırlar. O geceyi sürünerek kaçtıkları mezarlıkta geçirirler. Sabahleyin, Emine'nin yarası yürümesine engeldir. Ahmet Celal romandaki anlatıyı oluşturan not defterine son eklemelerini yaparak Emine'ye teslim eder ve Mustafa Kemal'in askerlerine erişmek maksadıyla kaçar.

Ahmet Celal malulen emekli bir gazidir ve yaşadıklarını analiz edebilen tek kişidir ve romanın anlatıcısı olan “ben” sigasıdır. İstanbul aydınlarına mensuptur ama onlara mesafelidir. Anadolu’da halkın içinde yaşamaktadır ama onlar da kendisini içlerine kabul etmemişlerdir.

Yaşanan bu çelişkiler Mustafa Kemal’in “müstevlilerle işbirliği yapan iktidar sahiplerini temsil eden Yunan ordusunun güçleriyle savaşı içinde yer almaktadır. Kötü ve çıkarıcı ağa insanlara zulmetmekte ve bu zulmünün devam etmesi için “gerici” rejimin ideolojisini kullanmaktadır. Özellikle Şeyh Yusuf ile Ahmet Celal’in karşılaşmasındaki öyküleme bu düşünüş biçimini (elbette bu öykülemeyi yerle bir edecek pek çok unsur vardır) gayet belirgin bir biçimde ifade etmektedir.⁸⁹ Hiç kuşkusuz Yakup kadri’nin romanında gözlemlediğimiz şematizm Kemal Tahir ve Tarık Buğra romanlarındaki realizmden çok uzaktır.

Bu şema “ilerici / gerici” gerilimi çerçevesinde önce Yaşar Kemal’in ‘İnce Mehmet’⁹⁰inde, daha az kaba bir şematizmle, sonra Fakir Baykurt’un romanlarında oldukça kaba bir şematizmle yinelenmiştir.⁹¹ Ancak bu sefer romanların arka planında kentleşmenin bütün problemleriyle doludizgin yürüdüğü kentsel / kırsal geriliminin bütün hızıyla yaşandığı bir Türkiye vardır.

Benzeri bir şematizasyon, işlev gerekçesiyle, bizdeki konut, özellikle apartman binası tasarımında da karşımıza çıkar ülkemizde verili kurallara göre konut ikiye ayrılır gece bölümü ve gündüz bölümü bu iki bölümü giriş holü bağlar. Gündüz bölümünde salon, mutfak ve bir WC giriş holüne açılır. Ayrıca giriş holüne bağlı bir koridor etrafında yatak odaları ve banyo yer alır. Gece bölümü tam anlamıyla mahrem kabul edilen bir bölümdür. Gündüz bölümü ise

⁸⁹Age. s. 62-65

⁹⁰Yaşar Kemal, İnce Memed, Remzi Kitapevi 1965

⁹¹Baykurt, Fakir, Yılanların Öcü, Remzi Kitapevi 1968 – İrazcanın Dirliği, Fakir Baykurt, Remzi Kitapevi 1976

komşuların ve konukların kontrollü olarak kabul edilebileceği bir mahremiyet düzeyindedir. Örneğin, ana giriş kapısından doğrudan doğruya mutfığa girip oradan da salona geçmek de bir başka birimler arası bir ilişki kurma biçimidir. Ancak günümüzün Türkiye konut piyasasındaki kabuller açısından anlamlı bulunmayabilir.

Sonuç olarak, gerek dil sisteminde gerekse mimarlık sisteminde birimleri ve kuralları anlamlı (daha doğrusu anlam yüklemeleri yapılmış) sistemler halinde örgütleyen alt yapılar duyu algılamalarıyla oluşmazlar; bizzat insan zihni tarafından meydana getirilirler. Dolayısıyla dünyada algıladığımız her düzen gibi dil ve mimarlık düzenleri de dünyanın içinde olan şeyler olmayıp zihinlerimizin ürünleridirler. Bu zihnimizin ötesinde hiçbir gerçeklik olmadığı anlamına gelmez elbette. Ancak zihnimizin dışında var olan gerçeklikler o kadar çoktur ki bunların bir gramer ya da örgütleyici ve sınırlandırıcı sistem ya da sistemler olmaksızın tutarlı bir biçimde algılanabilmesi imkân dışıdır.

Şimdi karşılaştırmamızın en can alıcı ve çetrefil bölümüne gelmiş bulunuyoruz. Bundan sonrasında yapmamız gereken değerlendirmeler çok daha dikkatli, kuramsal ve inandırıcı olmak durumundadır. De Saussure, bütün yapısalcılar gibi, yapıyı dolduran şeylerin ayrıntılarıyla değil yapının nasıl tasavvur edildiğiyle ilgilidir. Bu amaca yönelik olarak, dil içinde üç ana alanı mercek altına alır: İşaret, kavram ve seda simgesi (ki benzer alanlar mimarlık için de geçerli alanlardır). Yazının bundan sonraki bölümünde dilsel verilerin mimarlık alanına nasıl eklemlendiğini ve mimarlıkta dilsel olarak nasıl düşünüldüğünü araştıracağız.⁹²

İlk olarak dilsel işaretin doğasına bir göz atalım. Dil bir adlandırma sürecidir. Bu sayede eşya bir kelime ya da bir isimle ilintilendirilir. Bu basit ve

⁹² Saussure, Ferdinand de, Cours de Linguistic Général, Payot 1995, s.97-108

naif yaklaşım bize dilsel birimin iki veçhesini gösterir: kavram ve seda imgesi. Ancak seda imgesi fiziksel (ağzımızın oluşturduğu ve kulaklarımızın işittiği) bir seda olarak görülmemelidir. Bu imge daha ziyade sedanın psikolojik tabıdır, bir diğer ifadeyle uyandırdığı izlenimdir. Kendi kendimize konuşurken ses çıkarmasak da söylediğimiz izlenimlerini yaşarız.

Mimarlıkta da mekân kavramı ve onun görsel imgesi söz konusudur. Görsel imge her zaman üç boyutlu bir görüntü olarak algılanmamalıdır. Görsel imge dediğimiz şey üç boyutlu görüntünün kişide (burada tasarımcıdır) uyandırdığı psikolojik izlenimdir. Mimar tasarım yaparken görselleştirmeye de tasarladığının izlenimlerini zihinsel olarak yaşar.

Örneğin bir lobi düşünürken, tasarımcı tasarladığı yapının bütünü içinde o lobinin ne anlama geldiğini ve nasıl bir ilişkiler bütünü içerdiği gerektiğini ortaya koymak zorundadır. Bir otel lobisi ile bir kültür merkezi lobisi ya da bir restoran lobisi birbirinden çok farklı ilişkileri öneren kavramlardır ve esasen tasarımcının yaptığı bu kavramları mimari mekân olarak nasıl ifade edeceğinin çözümünü bulabilmektir. Bir anlamda, onları inşa edilebilirlik sağlayacak bir biçimde özel bir yazı haline dönüştürebilmektir.

Dilsellik açısından işaret, kavram ile seda imgesini birleştiren bir anahtar kelimedir. Bir işaretin anlamı seda imgesi ile kavram arasında yaratılmış olan birleşimde bulunur. Saussure seda imgesine işaret eden, kavrama da işaret edilen adını verir. İşaret ise işaret eden ile işaret edilenin birleşimidir. İşaretin iki önemli karakteristiği vardır.⁹³

i) İşaret eden ile işaret edilen arasındaki bağ keyfidir. Böylelikle kelime ile işaret ettiği şey ya da bir diğer deyişle seda imgesi ile kavram arasında ikisini

⁹³Age, s. 99

birlikte tutacak hiçbir doğal, içsel ya da mantıksal bağ yoktur. Bu ilke dilin yapısına ilişkin bütün düşünceleri yönlendirir. (Böylece bir işaret edenin birden çok işaret edilen ile özdeşleşmesi ya da tersi mümkün hale gelir ki bu durum müphemiyeti ve anlam çok katlılığını mümkün kılar.)

Dolayısıyla, dil bir tür semiolojik sistemdir. (“Semiolojik” kelimesi, tıpkı “semiotik” kelimesi gibi, Grekçe “işaret” anlamına gelen “semios” kelimesinden türemiştir.) Şu halde işaret eden ve işaret edilenlerden oluşan herhangi bir işaretler sistemi semiotik yani işaret edici bir sistemdir. Bir işaretler setiyle gizli bir kodlama yaptığınız zaman kendi işaret edici sisteminizi yapmışsınız demektir.⁹⁴

Saussure’e göre bütün işaretler keyfidirler. Lâkin buradaki “keyfi” nitelemesini “rastgele” anlamıyla ele almamak gerekiyor. Daha ziyade “kaotik” anlamına daha yakın düşer. Örneğin, son derece mantıksal çıkarımlarla açıklanabilecek olan bir pantomim sistemi bile içsel bir anlam taşıdığından dolayı değil cemaat ya da cemiyet o hareketlerin işaret ettiği şeyler üzerinde mutabık kaldığı için anlam kazanır. Bazen de bu cemiyetler aynı kökten geldikleri halde, zaman içinde, birbirlerinden ayrılarak özgün karakterler oluşturmuş cemiyetler olabilir.⁹⁵

Yapısal Dilciler ‘onomatope’yi konvansiyonel buldukları için dikkate almazlar. Dolayısıyla dili incelerken “eşzamanlı” bir yaklaşıma sahiptirler. Dilin geçmişi ya da gelecekte ne olacağı onlar için pek de önemli değildir. Dolayısıyla yapıdaki değişimler tarihini dikkate alarak çözümleme yapmaya yönelik olan “artzamanlı” analiz sistemlerine sıcak bakmazlar.

⁹⁴Age, s. 106

⁹⁵Age, s. 106

ii) İşaretin ikinci karakteristiği ise işaret edenin (burada konuşulan kelimedenden söz edilmektedir) zaman içinde var olma halidir ve bu zaman lineer olarak ölçülebilir bir süredir. Aynı kişinin aynı anda iki kelimeyi söylemesi de mümkün değildir. Önce birini sonra diğerini söyler ki, bu da lineer bir akıştır. Aynı şey yazılı dil için de geçerlidir. Bir defada yalnızca bir kelime yazılabilir. (Gerçi yazılmış bir kelimenin üzerine yazmak mümkündür ama bu okunmayı imkânsızlaştırır.) Ayrıca yazı da (anlamsız bir tartışma yaratmamak için, hat sanatını şimdilik bunun dışında tutalım) genellikle düz bir çizgi şeklinde yazılır.

Bu önemlidir zira en azından konuşulan dilin lineer bir diziliş biçiminde çalıştığını ve belirli bir dizilişin bütün öğelerinin bir zincir oluşturduklarını gösterir. Bunun en basit örneği cümledir. Cümlede kelimeler çizgi halinde birer birer ve birbiri ardınca gelirler ve bu nedenle birbirlerine bağlıdırlar.⁹⁶

Şimdi özelliklerini de göz önünde bulundurarak işareti mimarlık alanına taşımaya çalışalım. Mimarî tasarımda da işaret – işaret eden – işaret edilen üçlemesinin geçerli olabileceğini varsayarsak şöyle bir durumla karşılaşırız: Mimari tasarımda işaretin mekânın tasarımdaki ifadesi olduğunu kabul edersek. İşaret edenin sözlü ya da yazılı (çoğunlukla yazılı) dildeki kavramlar işaret edilenin ise üç boyutlu bina ya da bina parçası olduğunu söylememiz mümkündür.

Mimari tasarımın bir tür yazı dili gibi kabul edildiği dikkatli okurun gözünden kaçmayacaktır. Şu halde en azından tasarım açısından yapısal dilcilerin dilde olduğunu varsaydıkları “eşzamanlı” üçlemenin öğelerini tespit etmiş sayabiliriz kendimizi. Şöyle ki, çizgisel ifade – dildeki kavramlar – bina ya da bina parçası, kavramsal mimari dilin eşzamanlı öğeleri olarak değerlendirilebilirler.

⁹⁶Age, s. 103

Gerçi mimarlık tarihi adında bir öğrenim dalı vardır ve bu, dönemsel ve kronolojik olarak tespit edilmiş, bilgi ve yapı yığınlarından müteşekkil çok büyük bir cüsseye sahiptir. Ancak Vitruvius'un⁹⁷ derlediği teorileştirmelerden bu yana, var olan bütün tasarımsal işaretler, eş zamanlı olarak, mimarlık adı verilen bütünsel yapı içinde elan yaşamakta ve yer almaktadırlar. Ayrıca sözünü ettiğimiz bütünsel yapı, ağırlıklı bir biçimde, dilsel özellikler taşımaktadır.

Mimari dilsel yapı içinde yer alan tasarımsal işaretlerin, megaron da dâhil olmak üzere, referanslarıyla yani işaret edilen ile ilişkileri tamamen keyfidir. Örneğin işaret edeni salon sözcüğü olan mekânın salon sözcüğüyle ve bunu belirleyen tasarımsal işaret(ler)le ilişkisi tümüyle keyfî ve zihnîdir. Her ne kadar bu kavramın ontik karakteri verilebilse ve jenealojisi çıkarılabilse de ortak zihnin kabulü olmadan “salon” kabulünün yapılarak bunun tasarıma dâhil edilebilmesi kabil değildir. Şu halde tasarımsal işaret keyfî ve rastlantısaldır. Örneğin Fransızların “salon” kelimesiyle ifade ettikleri ile İngilizlerin “living room” dedikleri aynı şey olmadığı gibi, bugün Türkiye’nin ezici çoğunluğun tarafından “salon” kelimesi kullanılarak ifade edilen mekâna atfedilen özellik bambaşkadır. Türkiye’de salon hâlâ “misafir odası”dır ve eski vernaküler mimarideki “sofa”nın değil, “başoda”nın uzantısıdır.

Oysa İngilizler için “living room” günlük kullanıma açık ve aile fertlerinin tümünün bir arada oturduğu, aynı zamanda, konukların da kontrollü olarak girebildiği, eski İngiliz malikânelerinde “kitaplık” adı verilen mekân kullanımının uzantısı da olan bir tür tampon mekândır. Oradan öteye evin diğer mekânlarına geçebilmek için özel izin gereklidir.

⁹⁷Pollio, Marcus Vitruvius, De architectura

<https://libgen.is/search.php?req=de+architectura&open=0&res=25&view=simple&phrase=1&column=def>

Fransız mimarisinde ise salon, aynı zamanda, hanenin kültürel özelliklerinin dışarıdan gelenlere sergilendiği bir tür sergileme mekânıdır. Nitekim salon kavramının Fransızlara özgü bir anlayışla ele alınıp ve tezyin ediliş tarzı 19. yüzyıl sonlarından 20. yüzyıl ortalarına kadar Levanten kültürünün etkilediği İstanbul, İzmir ve Ankara seçkinleri arasında da geçerli olmuştur. (Özellikle İstanbul'dan etkilenen diğer Anadolu yerleşmelerinde bu anlayış “misafir odası” biçiminde alaturkalaştırmıştır. Benim yaşımda olanlar “misafir odası” adı verilen bu odanın haşarı çocuklar için ne kadar cazip bir kirletme alanı olduğunu iyi bilirler.)

John Ruskin'ın halkın barınak olarak kullandığı küçük evler hakkında titiz bir çalışma olan *The Poetry of Architecture* (Mimarlığın Şiiri) adlı eserindeki, İngiltere, Fransa ve İtalya'da bulunan ovalık bölge evleri (lowland cottage) ve İsviçre ile Westmoreland'de bulunan dağ evlerini (mountain cottage) karşılaştırdığı bölümleri okuyanlar söz konusu keyfî ve zihnî ilişkiyi daha kolay anlayabileceklerdir.⁹⁸

Her ne kadar mekânlar arası ilişkiler, 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren, işlevsel bir bakış açısıyla, pozitivist düşünce akımına ve “bilimsel” formata uygun hale getirilmeye çalışılmış ve sekülerleştirilmiş ise de, bugünden geçmişe doğru bakıldığında, bunun tam anlamıyla başarılabilmediğini söylememiz pek mümkün görülmemektedir. Tümüyle moderniteye özgü diyebileceğimiz, hastane, fabrika, reaktör, rafineri gibi katı fonksiyonellik gerektiriyor izlenimini veren yapılarda bile makine mecazı ile imlenen bir işlevsellik söz konusu olamamıştır. Zira tüm dillerde olduğu gibi ve mimarlık dilinde de bulunan ve dilin kişisel kullanımı ‘söz’ün (parole) zorunlu sonucu ortaya çıkan poetik yapı,

⁹⁸ <https://www.gutenberg.org/files/17774/17774-h/17774-h.htm> Ruskin, John, *The Poetry of Architecture*

kaçınılmaz olarak tasarıma müdahale etmekte ve mimariyi zamanın ötesinde bir zamansızlığa taşımaktadır.

Mimari işlevsellik dediğimiz olgu ise tasarımda kurulan mimari cümle ya da metnin lineer yapısı olsa gerektir. Zira kişi aynı anda iki mekânda birden bulunamaz. Tasarımcı da aynı anda iki mekânı birden çizemez. Mekânda olduğu ya da tasarlandığı varsayılan işlevsel bağlantılar ise yazıdaki cümle kuruluşuna benzeyen yapılardır. Anlam ifade edebilmek için birbiri ardınca gelmeleri ve birinden diğer(ler)ine geçişler ile çizgisel olarak bağlanmaları gerekir. Koridor, antre, hol, kapı, pencere vs... diye adlandırdığımız bina parçaları ise anlamın nüans kazanmasında çok önemli işlevleri olan edat, zarf veya yüklem gibi kelime türlerine tekabül ederler.

Özetle söyleyecek olursak, (i) tasarımsal işaret tümüyle keyfi ve zihni olup içinde olduğu toplumun genel ortak kabulüne bağlıdır. Örneğin apartman dairesinde antre yalnızca Türkiye’de uygulanan bir tasarımsal işarettir. Dolayısıyla da Türk modernitesinin bir unsuru olarak mimarlık dilinde yer alır. Antre kelimesini Türkçeye ödünç veren dil olan Fransızca bağlamında kullandığımızda kelimenin Fransız mimarisindeki tasarımsal işaretinin çok farklı olduğu görülür.

(ii) Tasarımsal işaretlerin yekdiğerine eklemlenmeleri ve okunmaları (aynı anda olamayacağından) çizgisel bir özellik gösterir. Bu özellik de mimari tasarımda işlevsellik konusunda getirilen çözümlemenin gücüne paraleldir.

Şimdi dilsel değer konusuna göz atalım ve problemi bir de bu açıdan ele alalım. Saussure’e göre düşünce belirli bir biçimi olmayan bir kütle olup ancak ve yalnız dil ile düzenlenebilir. Örneğin Helen Keller’i düşünelim. Helen Keller’in dili öğrenmeden önce düşündüğünü söylememiz kabil midir? Saussure hiçbir fikrin (ide) dil öncesinde var olmasının mümkün olmadığını

savunur. Yalnızca dil fikirlere biçim verir ve onları ifade edilebilir hale koyar. Bir diğer deyişle, Saussure'ün bakış açısıyla, düşünce dil olmadan var olamaz. Bu çok önemli bir yapısalcı ve yapısalcılık sonrası fikre götürür bizleri: dil kendimiz ve gerçekliğimiz hakkında bütün kavrayışlarımızı biçimlendirir.⁹⁹

Dil bunu yaparken negatif değeri kullanır. Bir kelimenin dil içindeki değeri o kelimenin dilin diğer kelimelerinden farklı oluşu, bir diğer deyişle, diğer kelimelerden bir olmayışındadır. Örnek verecek olursak, “pencere” kelimesinin değeri “tencere” ya da “kapı” kelimesi olmayışdır. Ancak yine de, meselâ, bilgisayar programı olarak kullanılan “Windows – Pencere” programı tarafından önerilen “pencere” kelimesinin anlamı ile bir inşaatın dış mekân ile ışık, hava ve görüntü ilişkisini kuran arayüzleri ifade etmek için kullandığımız “pencere” kelimesinin anlamı arasında tefrik yapmamızı belirleyen bu kelimeyi hangi konuşma içinde ve hangi bağlamda kullandığımızdır. O halde şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: bir dilda, bilinen ve ortak kabul görmüş bir kelimenin farklı söylemler içinde bağlam değiştirerek kullanılışı ister istemez metaforiktir. Beşeriyetin kullandığı dilda, oluşturduğu hiçbir kelime tek anlamlı değildir. Bu da metaforu zorunlu kılar. Söylem, dildaki kelimelerin istenilen bağlam içinde ifade edilmek istenen bir anlamı ifade edebilmek için şu ya da bu ölçüde metaforik olarak kullanılması ile oluşur.

Şu halde, mimari, dilsel özellikler gösteren bir bilgi alanıdır. Tıpkı, bilim, siyaset, sosyoloji, hukuk vs. diğer bilgi alanları gibi, bağlamı ve kapsamı, kendisini çevreleyen dil içinde, özgün bir söylem teşkil eden bir dilsel maket

⁹⁹Saussure, Ferdinand De Cours de Linguistique Générale, , Arbres d'Or Ağustos 2005 s.120 “Psychologiquement, abstraction faite de son expression par les mots, notre pensée n'est qu'une masse amorphe et indistincte. Philosophes et linguistes se sont toujours accordés à reconnaître que, sans le secours des signes, nous serions incapables de distinguer deux idées d'une façon claire et constante. Prise en elle-même, la pensée est comme une nébuleuse où rien n'est nécessairement délimité. Il n'y a pas d'idées préétablies, et rien n'est distinct avant l'apparition de la langue.”

olarak ortaya çıkmış ve o dilin uzantısı olan bir disiplindir. Bütün diğer disiplinlerle ilişkisini dil dolayımında kurar.

Dil ile birlikte var olan ve dili de belirlediğini düşündüğümüz ilk söylemin kutsal sayılan bir söylem olması kuvvetle muhtemeldir. Beşeriyetin tarihi boyunca, ilkler her zaman, şu ya da bu biçimde, kutsal hüviyeti kazanmışlardır. Daha sonraki zamanlarda gelen rasyonelleşme süreci sekülerleşmeyi de beraberinde getirmiştir.¹⁰⁰ Şu halde, diyebiliriz ki beşeriyetin kutsal olduğunu varsaydığımız ve dilin inşasını da beraberinde getiren ilk sözü ve söylemi dindir ve dil ile din birlikte, birbirlerine anlam kazandırarak ve birbirlerini sistematize ederek oluşmuş iki ana unsurdur.

Dil, ilk ortaya çıkışında, kutsal alanında yer almış olmalıdır. Dolayısıyla, kutsal bir yapı olarak, kutsal olanı vazetmektedir ve sadece bununla mükelleftir. Kutsal, önce ve kuşkusuz kendini tasavvur eder ve söylemleştirir. Yani bir dilsel maket halinde ortaya koyar. Dünyayı tasavvur ve düzenleme ancak bundan sonra gelecektir. Bu tıpkı dilin inşasında sözün öncelikli olması gibidir. Dil sözden hareketle inşa edilir ve daha sonra dilin bireysel kullanımı dilden hareketle sözü yeniden tedavüle koyar.

Söylemin kendini inşası dilin kendini inşası gibidir. Söylem, tıpkı dil gibi, kendi üzerinde düşünen ve karar verebilen zihinsel bir organizmadır. Değişim ve dönüşümler çoğu kez gerçekliğin dayattığı koşullar çerçevesinde olduğundan, söylemin kendi üzerinde düşünme ve karar verme melekesi çok zaman sekülerleştirici bir unsur olarak karşımıza çıkar.

¹⁰⁰ İlklerin ortaya çıkışında kutsal hüviyet kazanmasının en yakın örneklerinden biri de Atatürkçülük ve sonrasında gelmiş olan Kemalist ideoloji ile sunulmuş olan cumhuriyetçilik olsa gerektir. Üzerinden bir asra yakın zaman geçmiş olmasına rağmen, cumhuriyet ülkemiz kamu yapısında hâlâ kutsal kabul edilmekte ve demokrasi ile özdeş olduğu zannedilmektedir. Ayrıca laikliği öneren bir sistemin bu biçimde kutsallaştırılması tam bir oksimorondur.

Günümüzde insanlığın kullandığı pek çok söylem ve disiplini ilk ve kutsal söylemin kendi üzerinde düşünmesi sonucu elde edilen yeni kelime, söz ve kavramların metafor yoluyla çeşitlendirilmesine borçlu olduğumuzu söylemeliyiz. Siyasal söylem de kutsal söylemi metaforik olarak taklit eden bir söylemdir. Her ne kadar kutsal söylemden ayrışsa ve daha alt bir kutsallıkla mücehhezmiş gibi görünse bile, kendisine ayrıcalık atfedilen ve ayrıcalığı günümüzde de devam eden bir söylemdir.

Geniş coğrafi ve kültürel alanları etkisine alan diller konusunda Carlton Hayes'in tespitleri önemlidir.

Yine de yüzyıllar boyunca yazının halkın içinde çoğunluğu teşkil eden değil, azınlıkta kalan kimseler tarafından öğrenilip uygulandığını akılda tutmalıyız. Dolayısıyla eğitilmişler ile eğitimsizler arasında bir ayrışma oluşmuştur. Eğitilmişler oldukça özenli bir edebî dil oluşturmuşlar, diğerleri ise daha gevşek ve kendilerine daha yakın gelen “yerel lehçeler”de kalmışlardır. Daha sonra imparatorlukların ya da dini cemaatlerin ortaya çıkması ile belirli bir halkın edebî dili o imparatorluk ya da cemaatin edebî dili haline gelmiştir. Böylece ayrışma bir dizi yerel lehçe ile edebî dil arasında görülmeye başlamış ve yerel lehçeler eğitilmiş üst sınıflarca horlanmıştır.

Böylece Büyük İskenderin fetihlerinden sonra edebî dil haline gelmiş olan ve erken Hristiyan dergâhlarının da kullandığı Grekçe, güneybatı Avrupa ve Asya ve Afrika “Orta Doğu” yerel dilleri üzerinde edebî dil olarak oturmuştur. Hristiyanlığın kurucusu Semitik lehçelerden biri olan Aramca olduğu halde, Ona dair en erken kayıtlar Pavlos’un mektupları, vahyin ve Ahticedidin Grekçe çevirilerindedir. Benzer biçimde Mısır, İskenderiye ulemasından, her ikisi de grekleşmiş yahudiler olan Philo ve Josephus İbrani Ahdiatikin Grekçe nüshası olan meşhur Septuaginti hazırlamışlardır.

Aynı şekilde, başlangıçta İtalya kabilelerinin konuşması olan Latince Roma ve onun batısındaki vilayetlerin ve daha sonra da Batı Hristiyanlığının edebî dili olmuştur. Benzer biçimde Arapça, Hzreti Muhammed’in kutsal yazıları olan Kuran’ın dili olarak, İslam dünyasının bütük bir bölümünde Müslüman yazarların ortak aracı haline gelmiştir. Edebî Çince de Çin İmparatorluğunda Kofuçyus düşüncesinin yaygınlaşması ile bu duruma gelmiştir. Edebî Sanskritçe Hindistan ve Hindu dininin büyük klasiklerini sağlamıştır. Eğitilmiş kişiler arasında bu kadar geniş alanlara yayılmış diller ulusalcılığın aleyhine ve daha ziyade kozmopolit bir vatanseverliğe, bir tür birbirleri üzerine örtülmüş kabileler ve kavimlere ait kültürel toplumlara aidiyet duygusu lehine işlemiştir.¹⁰¹

¹⁰¹ Hayes, Carlton, Nationalism: A Religion, The Macmillan Co. 1960, s. 25-26 “We should bear in mind, nevertheless, that, for centuries, writing was learned and practiced by a minority of persons, not by a majority; the masses could not read or write. Hence between the literate and the illiterate a cleavage appeared. The former developed a fairly rigorous literary language. The latter continued to use a looser and more familiar “vernacular.” Then, with the establishment of extensive empires or religious

Mimarî söylem(ler)in, daha amir olan kutsal ve ayrıcalıklı söylemlerin altında ve emrinde olması kaçınılmazdır. Bu durum kutsallık atfedilen mekân düşüncesinin nasıl olup da ilk defa mimarî olarak ifade edildiğini, tapınaklara ya da ritüel düzenlemelerine dönüştüğünü açıklayan bir aksiyom olarak kabul edilebilir. Kutsalı ve yönetimin uyması gereken ideolojik kurguyu işaret eden mimari söz her zaman şehrin cazibe merkezinde yer almış, savaşçıların da, kamu yönetiminin de, juriprüdansın da yönetimini elinde tutmuştur. Çünkü bin yıllar boyunca yasa koyucu olan kutsal alandır. Günümüzde de yasa koyucunun göreceli bir kutsallık örtüsüne büründüğünü izleyebiliriz.

Nitekim bilinen ilk şehir plancısı olan Miletos'lu Hippodamos'un kendi yazdıklarını maalesef bilmiyoruz ancak, Grek dini inançlarının oldukça zayıf hale geldiği ve algıların sekülerleştiği bir dönemde yaşayan Aristoteles'in¹⁰² onun hakkında yazdıklarına bakarak şunları söyleyebiliriz: Hippodamos'a göre 10000 nüfuslu şehir üç parçaya bölünmelidir: kutsal bölüm, kamusal bölüm, özel bölüm. Kutsal bölümde tapınaklar ve sunaklar yer alır, kamusal bölümde savaşçılar ve nihayet özel bölümde çiftçiler vardır. Bu planlama

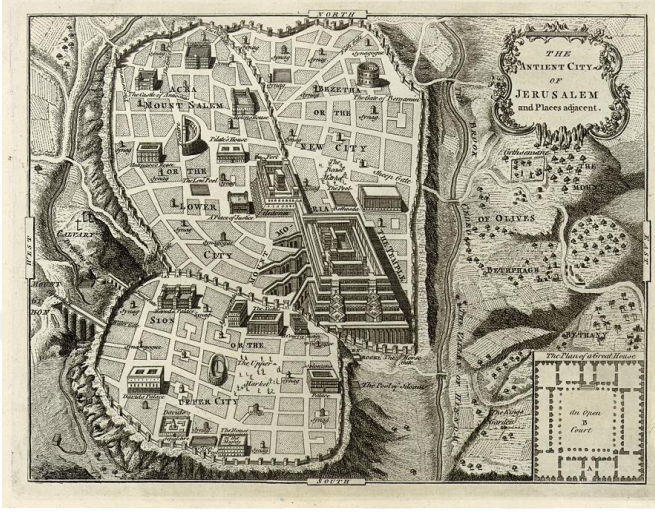
communities, the literary language of a particular people would normally become the literary language of such an empire or community, and thereby the cleavage would be accentuated between a literary language and a variety of vernaculars, and the vernaculars would be despised by the educated and upper classes.

In this way, Greek as a literary language, following the conquests of Alexander the Great and accompanying the early Christian missions, overlaid many a vernacular of southeastern Europe and of the Asian and African "Near East." The Founder of Christianity commonly spoke Aramaic, a Semitic dialect, but the earliest written records we have of Him are the Greek epistles of St. Paul and the gospels and other books of the New Testament in Greek. Likewise, Jewish scholars at Alexandria in Egypt prepared the famous Septuagint, a Greek version of the Hebrew Old Testament, and both Philo and Josephus were Hellenized Jews.

In like manner, Latin, originally the speech of Italian tribes, became the literary language of Rome and all its western provinces, and thence of the whole of Western Christendom. Similarly, Arabic, as the language of the Koran, the sacred scriptures of the Prophet Mohammed, became a common vehicle of Muslim writers throughout most of the Islamic world. Literary Chinese attended the spread of Confucianism over the Chinese empire. Literary Sanskrit provided the great classics of India and the Hindu religion. Among literate persons such widely diffused languages militated against nationalism and in favor of a sort of cosmopolitan patriotism, a sense of belonging to cultural societies that overlapped tribes and nationalities."

¹⁰²Aristoteles'in hocası Platon'un hocası olan Socrates'in bu inançsızlıktan dolayı baldıran içmeye mahkûm edildiğini Platon'un "Savunma" adlı eserinden biliyoruz.

Hippodamos'un “temel suçlar” olarak kabul ettiği “hakaret, yaralama ve cinayet” suçları için kanunlar öngördüğü düşünülürse, seküler yasaların olduğu bir zamanı işaret etmektedir.¹⁰³



Antik Kudüs Planı

¹⁰⁴ G. Rollos tarafından musavver gravürü yapıp 1757 yılında yayınlanmış olan Kudüs haritasında Süleyman Mabedinin yerinin iç kale ile hayvan pazarının yanında ve merkezde olduğunu görüyoruz. Haritanın alt tarafında, Sion tepesinde kurulu Üst Şehir,

üst tarafında, Salem Dağı Bölgesi, Bezetha ya da Yeni Şehir, mabedin sol tarafında ise Aşağı Şehir yer almaktadır. Mabedin sağında ise Zeytin Dağı ve ziraat bölgelerinin yer aldığını görmekteyiz. Çünkü zeytin ve zeytinyağı ile üzüm ve şarap antik çağda bile en belli başlı ziraat ve ticaret ürünlerindendir. Kudüs şehrinin bir planlama konsepti (Adn Cenneti-Garden of Eden) ve bir şehir planı vardır. Üstelik bu şehir planının oluşması Hippodamos'tan (MÖ 498-408) 4500 yıl öncesine dayanmaktadır ve bu oluşumun yasa koyucusu kutsallığın tanımlayıcı kavramı olan Tanrıdır.

Bu açıdan bakarsak, yasa (şariat) koyucunun bir tür kutsallık örtüsüne bürünerek korunması olgusu hiçbir zaman gerçek anlamda son bulmamıştır, diyebiliriz. Her ne kadar demokratik toplumlarda yöneten ve karar alan sınıf toplumun yönetilenlerine daha yakın olarak tasavvur edilse de, bu sınıfın

¹⁰³ Aristoteles, Politics, Batoche Books 1999 s. 37

¹⁰⁴ <https://www.istockphoto.com/tr/vekt%C3%B6r/eski-kud%C3%BCs-grav%C3%BCr-bak%C4%B1r-levha-haritas%C4%B1-1774-y%C4%B1l%C4%B1nda-yay%C4%B1nland%C4%B1-gm865761584-143689503>

toplumla ilişkisinde takındığı tevazu maskesi, kendilerinde vehmettikleri ve toplum tarafından da vehmedilen ayrıcalıklı, dolayısıyla kutsal konumu tamamen yok etmemiştir. Tevazu yönetici sınıfın kutsallığını daha da pekiştiren bir unsur olarak karşımıza çıkar.

O nedenle günümüzdeki yönetim sınıflarının kutsallık görünümüyle tarihin daha önceki dönemlerindeki yönetim sınıflarının kutsallık görünümleri arasındaki bağları ve paralellikleri anlamak açısından Weber'in din sosyolojisini ve dindeki cennet anlayışının Utopyaya ve buradan da milliyetçilik ideolojisine evrilmesinin incelenmesini gerekli kılmaktadır. Zira günümüzdeki kolosal dönüşümlerin zihinsel mimarîde yerli yerine oturtulabilmesi böyle bir çalışmayı gerektirmektedir. Doğal olarak Carlton Hayes'in kitabı bizim için önemli bir referans teşkil edecektir. İzleyen bölümde bu konuları inceleyeceğiz.

Birinci Bölüm Özeti:

Beşerî medeniyet dediğimiz büyük bir dilsel yumaktır. İnsan bu dilsel yumağın oluşturduğu dillere ve yörelere göre değişen bütünsel kültürel yapılar içinde yaşamını sürdürür. Lâkin her ne kadar diller ve yöreler arasındaki farklılıklar zaman zaman çok belirgin ve belirleyici olsalar da, ortak özellikleri, kendilerini dil sistemi içinde kalacak biçimde, sözler, önermeler, konuşmalar (söylemler) oluşturarak ortaya koymalarıdır.

İnsanoğlu kendi durumunun ya da içinde yaşadığı kültürel ve/veya yönetsel parçanın durumunun ne ya da nasıl olduğunu idrak edebilmek için o dilsel yumağın oluşturduğu bütünsel yapıya yine dil yoluyla referanslar yaparak nüfuz etmek ve ilerlemek zorundadır. Zira dilin uygulanma fonksiyonu olan konuşma (söylem) ile hayatının çeşitli alanları için farklı konuşmalar (söylem) – siyaset söylemi, edebiyat söylemi, bilim söylemi, hukuk söylemi, iletişim

söylemi vs. – ve bunlara bağlı, anlamları göreceli olarak kesinleştirilmiş jargonlar oluşturur. Bireyler ve toplumlar söylemlerin birbirleriyle bağlantılarını ve bu bağlantılarda zamana bağlı değişim ve dönüşümleri algılayıp, aralarında ilişkiler kurmaya çalışarak yaşam pratiklerini sürdürürler. Yaşam pratiği hayatta kalma ve bu amaçla bazı işleri yapıp etme gücüne sahip olabilmek, dolayısıyla bir kadriyet ve güç(kudret) sürecidir. Ve gücün olduğu her yerde kaçınılmaz olarak iktidar olgusu vardır. Şu halde, dilin tasarlanarak iletişime uyarlandığı uygulamaları olan bütün konuşmaların (söylemler) iktidarı oluşturduğunu biçim alarak, adeta cisimleşmiş halde müşahade ederiz.

“İktidar olgusu”nun adının ilk kez telaffuz edilir hale getirildiği ve ses imgesi şeklinde materyalize olduğu alan dilin uygulaması olan konuşma (söylem) alanıdır. Konuşmanın (söylem) bir tasarım alanı olduğu düşünülürse, iktidarın da tasarım alanında yer aldığını, dolayısıyla, tasarım olduğunu söylemek yanlış değildir.

Bütün bu yaşam pratiklerinin, adına adab dediğimiz, onbinlerce yıl zarfında, giderek rafine hale gelmiş protokolleri ve o protokolleri somutlaştırmaya yönelik yapılanmaları vardır. Bütün söylemlerin temelinde yukarıda sözünü ettiğimiz protokoller ve yapıların olduğunu gözlemleriz. Çünkü beşeriyet doğrudan doğa içinde hayatını sürdürebilme yeteneğine sahip değildir. Algıladığını zihinsel bir yapıya dönüştürdüğü dilsel ve dönüştürücü bir çerçeve olmadan, bireysel ya da toplumsal yaşamını güvence altına alamaz. Bu anlamda diğer canlılardan farklıdır.

Dil içinde oluşturulacak söylemlerin kurgulanabilmesi için, iki temel veriye ihtiyaç vardır: Adap (decorum) ve yapı (techton). Dilde Protokol bilgisi edebiyat (ilm-i edeb), kurgulama bilgisi (mîmarî – architecture) olarak vardır. Dolayısıyla, edebiyat ve mimarî, söylem kurulmasında, başat unsurlardır.

Birinci bölümde, şiir ve mimarî ilişkisinden hareketle, dil ve mimarî ilişkisinin genel bir analizi yapılmıştır. İnsan zihninin işleyişi içinde dilin ve mimarînin nasıl hareket ettikleri tarihselcilikten uzak bir biçimde, daha ziyade insanın zihinsel yapısı ile ilişkileri tahlil edilerek, incelenmiştir.

Bundan sonra dil ve gerçeklik ilişkisi ele alınmış, söylem dolayımıyla, dilin Weber'in otorite kuramıyla ilişkisi gözden geçirilmiştir. Mânâ ve dil ilişkisi irdelenmiş ve mânâ kelimesinin işaret ettiği amorf bütünün sözün (parole) bağlamını nasıl oluşturduğu, mânânın kelâm ile söze nasıl indirgendiği ve sırası geldiğinde sözün şiir dolayımı ile dile nasıl indirgendiği araştırılmıştır.

Dilin nasıl ortaya çıktığı konusundaki iki ana bakış açısı (evrim ve yaratılış) gözönüne alınmış ve bunların bizim yaklaşımlarımız açısından belirgin bir farklılık yaratıp yaratmayacağı meselesi, Derek Bickerton'un *Adam's Tongue* adlı kitabında, dilin ortaya çıkışı konusunda, evrimci niş yaklaşımından hareketle oluşturduğu kurama göre incelenmiştir. Bu konuda, evrim teorisi yandaşları içinde, Bickerton'un yaklaşımına muarız olan genetik yaklaşımcıların görüşleri de gözönüne alınmıştır.

Sonuç olarak, konu niş kuramı ile anlaşılabilirliğe kavuşturulduğunda, evrimci kuramın yaklaşımının, başlangıç noktası bakımından, yaratılış kuramı ile neredeyse paralel hale geldiği bulgulanmıştır. Dilin uygulamasında sözün ve söylemin önemi dilde değer kavramı ve dilin kaotik yapısı gözönüne alınarak araştırılmış Saussure'ün dilcilik kuramı ile Lévi-Strauss'un müzik ve dil arasındaki ilişkileri değerlendirmeleri esas alınarak yapısal bir şematizasyon oluşturulmaya çalışılmıştır. Çünkü siyaset söylemindeki kurguya ulaşabilmek için, genel olarak, söylemin ana unsurları olan edebiyat ve mimari unsurlarının incelenmesi zorunludur.

Mimarî anıtsal yapılar, çoğunlukla, iktidarın kimliği ve yönetim tarzının esaslarını simgeleyen formlar ve yerleşim biçimlerini işaret eden yapılardır. Ayrıca yapıların ve yerleşmelerin nitelikleri onların içinde doğan, yaşayan ve üreten kimselerin kimlikleri ve düşünce biçimleri üzerinde dolaysız etkileri vardır. Yapı ve yerleşme üretimi o yerleşim içinde yaşayan toplumların ve bireylerin kimliğini belirlediği gibi o kimliklerin nitelik ve niceliklerinden de etkilenir. Bu etkileşim yerleşmenin geçmişinin yeniden yorumlanması ve o yorumlar üzerine yeniden üretilmesinin niteliklerini ve niceliklerini belirleyen kaotik bir süreçtir.

İzleyen bölümde sözünü ettiğimiz kaotik sürecin nasıl yürüdüğünü söylem/dil ve fizikî/mimarî örnekleriyle inceleyeceğiz.

1. Toplum ve Mimarî

Toplum ve mîmarî dediğimiz zaman, yalnızca inşaat ve barınma işlerinin toplumun içinde bir ekonomik ve üretimsel faaliyet olarak düşünülmesi, sanırım, olabilecek en sığ ve yüzeysel yaklaşımdır. İnşaat üretimi faaliyetinin planlanması düzeyinde bile düşünülse, “mimar” kelimesinin türediği (ayn-mim-rı) üçlü kökünden aynı zamanda, “ömür”, “imar”, “mamura”, “umran” vb. kelimeler de türemiştir. O halde tasarımın mimarî veçhesi yalnızca bir inşaat faaliyeti ile değil, aynı zamanda bir medeniyet ve bir ömür tasarımıyla da ilgili olmak gerekir.

Bu durumda, Devlet örgütlenmesinin ve buna bağlı olarak hukuk ve siyasetin de bir mimarisi olduğunu gözlemleyebiliriz. Toplumlar için devletin örgütlenmesi önemlidir, çünkü o örgütlenme ile belki de asırlarca, dünya ömrünün bir süresinde, zaman ve mekân içinde, varlıklarını sürdüreceklerdir. Dolayısıyla, devlet örgütünün kurgulanması disiplinlerarası araştırma ve tasarım mesailerini gerektiren bir dizi zihinsel çalışma gerektirir. Bu çalışmalar sonucu edinilen bilgiler ve kurguların toplumsal idraki dönüştürmesi ve bu meyanda o kurguların da değişimleri bazen binyıllarca sürebilir.

Bütün bu çabalar ve kurguları zihninde büyük ölçüde kurgulamış siyasal tasarımcı bir takım oluştuğunda da devlet siyasal sistemi, ideolojik, kurumsal ve hukukî değerlendirmeleriyle birlikte tasarlanarak, kuvveden fiile çıkarılır. Bu tam anlamıyla bir tasarım ve inşa faaliyetidir. Bu faaliyet, bazen boş bir arsa üzerinde, ancak çok sıklıkla, var olan bir yapı stokunun kullanılıp, zamanın gereklerine uygun olacak biçimde, restore edilmesine benzer bir işlemdir. Siyasi gerçekleşmenin kuvveden fiile geçmesiyle, mimarî gelişmenin kuvveden fiile geçmesi çok paraleldir.

Louis Kahn'ın şu sözleri mimarlık ve siyaset arasındaki paralelliği göstermek açısından gayet çarpıcıdır: “Henüz düşünülmemiş ve henüz yapılmamış olanın vücut bulmasını sağlayacak ilhamlar liderlerimizin vizyonlarına bağlıdır. İlham veren bir lider, yaptığı işlerle mimarînin ruhunu yeni bir biçimde vahyedecek ilham alan bir mimarın doğal bir işbirlikçisidir.”¹⁰⁵

Kahn'ın sözleri dikkatle incelenirse, kendisinin “lider” olarak nitelediği kimseler tanrısal özellikler sahibi siyasal kimselerdir ve bu özellikleriyle ortaya koydukları vizyonlar ile toplumu oluşturan bireylere ilham verebilme yetisine sahiptirler. Mimarlar ise, adeta, bu tanrısal varlıkların dağıttıkları ilhamı alabilme yetisine sahip ve aldıkları ilham ile daha önce hiç düşünülmemiş ya da yapılmamış eserleri ortaya koyan peygamberlerdir. Bu sözlerim büyük bir mimara yapılmış bir eleştiri olarak algılanmamalı, belki sözleri genel geçer bir zihinsel tavrın ifadeleri olarak düşünülmelidir.

Siyaset uygulamasında ideolojik liderin durumu Kahn'ın tanımladığı gibidir. Lider kendisinden vizyona yönelik karar vermekte sorumluluk alması beklenen birisidir. Zira karar almanın kaçınılmaz olduğu noktada olağanüstü bir durum söz konusudur. Carl Schmitt'in dikkat çektiği husus budur.

Son yıllarda siyasi ilahiyat'ın birçok yeni uygulama alanı ortaya çıktı. XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadarki "temsîl" kavramından, Barok felsefesinin Tanrısı'na benzediği düşünülen XVII. yüzyılın monarşisine, XIX. yüzyılın "qui regne et ne gouverne pas" [hükümler olan ama yönetmeyen] "tarafsız" otoritesinden, "qui administre et ne gouverne pas" [çekip çeviren ama yönetmeyen] tedbirli ve idari saf devlet [reiner Massnahmen- und Verwaltungsstaat] tasarımlarına kadar, siyasi ilahiyat düşüncesinin verimliliğini gösteren birçok örnek vardır.¹⁰⁶

¹⁰⁵Cook, John W. – Klotz, Heinrich, Conversations with Architects, Preager Publishers, s. 187 " The inspirations which will give presence to the yet not thought of, yet not made, will depend on the visions of our leaders. An inspiring leader will be the natural collaborator for an inspired architect who by his works will reveal the spirit of architecture in a new way."

¹⁰⁶Schmitt, Carl, Siyasi İlahiyat, Dost Kitabevi, s. 9-10

“Siyasi ilâhiyat” konunun anahtar kavramlarından birisi belki de en önemlisidir. En laik sistemlerde bile, devletin işleyişini, dokunulmazlığını ve saygınlığını temin için, bazı mekanizmalara kutsallık giydirme zorunluluğu vardır, diyebiliriz. Ne kadar dünyevî olduğu düşünülürse düşünülün, iktidar söz konusu olduğunda, “primus inter parıs”vârî veciz sözler pek geçerli olmayabilir. Eğer öyle olsaydı günümüzde seçimler bu kadar kıyasıya çekişmeli olur muydu? Herhangi bir organizasyonda iktidara sahip olmak için gayret gösteren kimse ya da gruplar, iktidarın kendilerine sağlayacağını düşündükleri ayrıcalıklı konum için o makama talip olurlar.

Siyasetin ve iktidarın mimarîsi işte bu kurgulama safhasındaki meydan okumalarının yarattığı çelişmeleri çözümleyici bir yapısal kabuk oluşturmak için üzerinde düşünülmesi gereken bir kavramdır. Aslında siyaset jargonu da buna el verir durumdadır. Örneğin, günümüz Türkiye’sinde de birden fazla partinin anlaşmasıyla ile oluşan ittifaklardan birinin “çatı adayı” terimi böyle bir paralelliğin sonucudur; bir partinin, Atatürk ilke ve devrimlerinin Türkiye Cumhuriyetinin “temeli olduğu” ifadesi siyasi düşünceleri dışa aktarma konusunda mimarînin metafordan biraz daha fazla bir hususiyete sahip olduğunu göstermiyor mu?

O halde siyaset ve iktidar meselelerini incelerken bu anlamsal erki ve o erkin sembolü olduğu vasıfları zihinsel “mimarî yapı”ları açısından da incelemenin lüzumlu olduğunu görmekteyiz. Bu mimarîyi çözümleyebilmemiz için din sosyolojisini incelememizi icap ediyor. Zira insanlığın düşünce tarihinde seküler etkinin daha baskın olduğu zaman dilimi son beşyüz yıldan geriye gidemiyor. Söz konusu zaman diliminde de seküler düşünce baskın görüldüğü halde dinî metaforlar ve oradan ödünç alınmış ya da türetilmiş kavramlar ve nosyonlar ile düşünmenin tamamen bitmiş olduğunu söylemek, günümüzdeki seküler din üretme çabalarına rağmen, zor görünüyor. O nedenle,

sosyolojik anlamda, dinsel düşünce­nin zaman içindeki zihinsel tasarımlarındaki mimarî unsurların, o unsurların seküler dine giden yolda ütopya tasarımındaki yenilenmiş zihinsel unsurların tasarımındaki mimariye dönüşmesinin kuramsal macerasının da incelenmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda din sosyolojisi ve ütopya hususlarının verilerinin yolumuzu aydınlatabileceğini düşünüyorum.



2.1 Din Sosyolojisi ...

Din sosyolojisi denince akla dört isim gelir: Marx, Weber, Durkheim ve Simmel. Andrew Mckinnon *The Sociology of Religion* adlı makalesinde şöyle der:

Durkheim, Weber, Marx ve Simmel gibi klasikleşmiş sosyoloji yazarları üzerine yapılmakta olan konuşmalar sırasında bazıları bunların yalnızca “atalara tapınma” (Stark 2004) denmesinden müessir olsalar da pek çok başka din sosyoloğu bu mirası paha biçilmez bir kaynak olarak görmeye devam etmişlerdir. Kabul edilmelidir ki, hangi metinlerin ve hangi yazarların klasik olarak kabul edilmesi gerektiği değişiklik göstermiştir – örneğin, 1980’lerden önce, pek az din sosyoloğu Marx’ı bunların arasına dâhil etmiştir.¹⁰⁷

Emile Durkheim *Cour sur les origines de la vie religieuse* adlı makalesinde

Bu durumda dini aşağıdaki gibi tarif edebilmekteyiz: din kutsal şeylere dair bir inançlar ve ameller sistemidir – bunlar belirlenmiş bir topluluğun ortak inanç ve amelleridirler. Şu halde, başından beri, din, bizim açımızdan, toplumsal bir fenomen olarak belirmektedir ve bu karakter çalışmalarımız ilerledikçe giderek daha belirgin bir rölyef haline gelecektir,¹⁰⁸ der.

Karl Marx’ın “din halkın afyonudur,” cümlesinin ne anlama geldiği konusuna değinmeden önce Weber’in *Din Sosyolojisi*¹⁰⁹ adlı kitabına ayrıntılı olarak göz atmak gerekiyor kanımca. Zira Weber bu konuda yukarıda saydığımız dört ismin tümünden daha kapsamlı ve sosyolojik bir bakışa sahiptir.

¹⁰⁷ Mckinnon, Andrew, *The Sociology of Religion*, The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion, 2010 s. 31 “While there are some who have deplored the ongoing conversation with classical sociological writers like Durkheim, Weber, Marx and Simmel, as mere “ancestor worship” (Stark, 2004), most other sociologists of religion have seen this heritage as an invaluable resource. What texts and which authors have counted as ‘classics’ has admittedly changed— before the 1980s, few sociologists of religion would have included Marx, for example.”

¹⁰⁸ Durkheim, Emile, *Cour sur les origines de la vie religieuse*, Revue de philosophie, 1907, cilt 7, n° 5 (s. 528 - 539), cilt 7, n° 7 (s. 92 - 114) et cilt 7, n° 12 (s. 620 - 638) den derlenmiş metin. Nous arrivons donc à la définition suivante de la religion: c'est un système de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées - croyances et pratiques communes à une collectivité déterminée. La religion nous apparaît ainsi dès le début comme un phénomène social, et ce caractère prendra un relief de plus en plus accusé à mesure qu'avancera notre étude.

¹⁰⁹ Weber, Max, *The Sociology of Religion*, Beacon Press 1963

Weber kitabının *Dinlerin Yükselişi* bölümünde dinlerin esasını teşkil eden nosyonları yedi ana özellik altında toplar: *ana bakış açısı (burada dinî davranışın sadece kişisel deneyimlerin öznelliğine dayalı olduğunu, dolayısıyla din tanımının başlangıç aşamasında yapılmasının mümkün olmadığını, ayrıca dinin özü ile ilgilenmediğini belirtir) dünyevî yönelim, büyü, karizma, genel ruhlar (spirit, esprit) iman, vecd ve istiğrak, vücuda bağlı ruh (soul, âme) ve tabiat üstü güç*. Bu özelliklerden hareketle dinin esasen dünyevî bir yönelme içerdiğine karar verir. Bu dünyevî yönelim konusunda şöyle bir örnekleme yapar:

Sürtünme tahtadan kıvılcımlar çıkmasına yol açar. Benzer biçimde büyücünün taklidî (mimetik) hareketleri de gökyüzünden yağmur yağmasını sağlar. Yağmur yağdırmanın manipülasyonlarıyla yağmurun yağması ne kadar büyülü bir etki ise tahta çubuğun çevrilmesiyle ortaya çıkan kıvılcım da o kadar büyülü bir etkidir.¹¹⁰

Bu tür etkiler de tamamen dünyevî sonuçlar elde etmeye matuf şeylerdir ve Weber'in de söylediği gibi, *özellikle ilk biçimlerinde, büyü ile motive edilmiş fiil, göreceli olarak, rasyonel bir fiildir*.¹¹¹

Büyü konusunu ele alırken, modernitenin konumuna göre tarifiyen rasyonel nedensellik ile küçümsenmesinin her zaman doğru olmayabileceğini ve büyüünün ihmal edilmemesi gereken bir iç rasyonalitesinin olduğunu belirtir. Büyü (*magie*) kelimesinin etimolojik gelişine (*Sanskritçe "mana", Farsça "maga"*) dikkat çeker ve bu kavramların Kuzey Amerika'daki Iroquois yerlileri arasındaki *"orenda"* (gizemli güç) kavramı ile yakınlığını işaret eder.

...her taş bir fetiş, bir büyü gücü kaynağı değildir. Ne de her kimse meteoroloji, tedavi, kehanet ve telepati hususlarında bazı etkiler ürettiği düşünülen önkoşullar olarak tecrübe edilmiş kurallara uyumlu istiğrak hallerini becerebilecek kapasiteye sahiptir.¹¹²

¹¹⁰Age s. 1 Rubbing will elicit sparks from pieces of wood, and in like fashion the mimetic actions of a "magician" will evoke rain from the heavens. The sparks resulting from twirling the wooden sticks are as much a "magical" effect as the rain evoked by the manipulations of the rainmaker.

¹¹¹Age s.1

¹¹²Age s.2 "Not every stone can serve as a fetish, a source of magical power. Nor does every person have the capacity to achieve the ecstatic states which are viewed, accordance to rules of experience, as the pre-conditions for producing certain effects in meteorology, healing, divination, and telepathy."

Bu fikirden hareketle, karizma kavramını tanımlar ve büyü uygulama yetisine sahip kimselerin aynı zamanda karizmaya sahip olduklarını varsayar. Bu kavram Weberien düşünce sisteminde çok önemlidir. Zira Max Weber otorite kavramının tasnifinde de karizma kavramını kullanacaktır.

Weber karizmayı ikiye ayırır *bir eşya ya da kişiye doğasından ve doğuştan gelen karizma ki, bu karizma edinilebilen bir şey değildir. Bir de olağandışı yollarla bir eşya ya da bir kişinin edinebildiği edinilmiş karizma.*¹¹³ Ancak edinilmiş olma durumunda bile karizma için o nesne ya da kimsede bir istidat olması beklenir.

Weber ruhlara (spirits, esprits) inanç konusunu primitif bir soyutlama süreci olarak görür.

Ama ruhlara inanç, bütün soyutlamalar gibi, sadece özel nitelikleri olan ve karizmatik “büyülü” güçlere sahip olan kimselerin olduğunu düşünen toplumlarda ikna edici olur.¹¹⁴

Şimdilik, ruh konusunun İsrail Peygamberleri ve İslam Peygamberi tarafından vazedilmiş olan dini anlayışta Weber’in genellemeye çalıştığından oldukça farklı olduğunu, bu hususu gerekirse yeniden açmak üzere, söyleyerek geçelim.¹¹⁵ Ancak yazarın *büyülü güçlere sahip olan insan* soyutlaması ve bunu büyüleyici özellik diye tanımlayabileceğimiz karizma ile birleştirme çabası konunun kudret – iktidar – dil üçgeninde çözümlenmesi gereğini daha belirginleştirmektedir. Nitekim peygamber tanımında “*peygamber*” denince

¹¹³Age s. 2

¹¹⁴Age s. 3 “But belief in spirits, like all abstraction, is most prevailed in those societies within which certain persons possess charismatic “magical” powers that were held only by those with special qualifications.”

¹¹⁵“Acaba büyücüler ve şamanlarda olduğu varsayılan karizma ile peygamberlerdeki karizma aynı mıdır?” sorusu ile “büyü adı verilen bilgi ve istidat disiplininin sadece doğa üstü diye nitelenen bir alana mı hasredilmesi gerektiği?” sorusunun cevapları oldukça açık ve belirsiz kalmaktadır.

misyonu gereği dini öğretileri ve ilâhî emirleri vazeden karizmanın katıksız bireysel taşıyıcısını anlıyoruz diyor Weber.¹¹⁶ Bu konuda peygamberin dini yenileyici mi yoksa yeni din vazedici mi olduğunun kendisi için önemi olmadığını da ayrıca belirtir. Burada karizmanın *kişiye mi (Hz. İsa, Hz. Muhammed ya da Zerdüşt örneklerinde olduğu gibi) yoksa öğretiyeye mi (Benî İsrail peygamberleri ya da Buda örneklerinde olduğu gibi) yönelik olduğunun da bir önemi yoktur* kendisi için. Karizmanın tamamıyla bireyselliğinin kanıtı olarak da neredeyse hiçbir peygamberin rahipler ya da papazlar arasından çıkmamış olmasını gösterir.

Vecd ve istiğrak (orgy and ecstasy) konusunu da maalesef alkol, tütün ya da uyuşturucu düzeyine indirgemekten kurtulamamıştır. Bu Weber'in suçu değildir; çünkü bu indirgeme, bin yıllardır, fiilî olarak yapılagelen bir şeydir. Pek çok ezoterik grup içinde uyuşturucunun verdiği konsantrasyon ve esriklikten vecd ve istiğrak amacıyla yararlanıldığı bir vakıadır. Esriklik veren maddeler bu konuda kolaylaştırıcı etkilerinin olduğu düşünülelmıştır. Kaldı ki, bireysel olarak iptilânın başlangıcı da çok kez geçici olarak hoşnutluk veren bu çakır keyflik halidir. Bazı dinî kisveli tarikler de kendilerince yaratıcının hakikati ile aralarında yakınlık tesis ettiğini düşündükleri bu mekanizmayı kullanmışlardır.¹¹⁷

Oysa vecd ve istiğrak konusunda, topluluk halinde ve/veya bireysel olarak, aynı ismin, kelimenin ya da ses biriminin sürekli tekrarıyla oluşan *zikir* olgusunun getirdiği ruhî, dolayısıyla da zihinsel hallerin dikkate alınması zorunludur. Ayrıca sürekli tekrar bir ses biriminin başka ses birimlerinden

¹¹⁶Age s. 46

¹¹⁷Osmanlı Devletinin son dönemlerinde bulunan ve nazik ifade ile, 'tembelhane' ya da daha kabaca 'keşhane' tabir edilen yerlerin çoğunluğu esrar ve uyuşturucu kullananların müdavimi oldukları mekânlardır.

ayrılarak özel bir anlamın ya da durumun adı olarak atfedilmesini sağlayan önemli bir unsur olsa gerektir. Bu noktadan bakıldığında, ses biriminin belirli bir anlama ya da hale bağlı olarak sürekli tekrarının dil dediğimiz insana özgü özelliğın ortaya çıkarak, gelişmesi ve pekişmesinde oynamış olabileceğı rolü göz önünde bulundurmak ve hafife almamak lâzımdır.

Weber, vecd ve istiğrak konusundan hareketle, tabiî objelerin içinde, yanında veya arkasında bulunduğı varsayılan bir ‘ruh’ (soul, âme) kavramının geliştiğini ifade eder.¹¹⁸ Ancak bu konuda Weber’in çok da duyarsız olmadığını kabul etmek gerekir zira *en basit soyutlama biçimlerinde bile “doğüstü kuvvetlerin” insan hayatının akışına, prensip olarak, bir başka insanın müdahale ettiğı gibi müdahale ettikleri varsayımını* da kabul eder.¹¹⁹

Dinin esasını teşkil ettiğini düşündüğü bu nosyonları inceledikten sonra dinî sembolizm konusunu ele alır Weber ve bu sembolizmi de yine altı ana özellik altında toplar: *Ruh (soul, âme) korkusu, natüralizmin yer değıştirmesi, sembolizmin genişlemesi, şablon etkisi, geçişimler, mitos teşbihleri* (ben bunlara zihinsel “din mimarisinin metafor taşıyıcıları” olarak bakıyorum y.n.)...

Hiç kuşkusuz Weber’in bakış açısı, yaşadığı zamanda etkisi zirvede olan ve hükümleri her zihinsel yapıyı derinden etkileyen Birinci Sanayi Devrimi sırasında çok kullanılan *ilerleme* metaforunun gereğı olarak *evrimci* bir zihinsel yaklaşıma daha yatkındır. Bu nedenle konuları eşzamanlıdan çok artzamanlı çözümlemelerle ele almayı tercih etmektedir. Yine de yapmış olduğı analizler bizi hâlâ aydınlatmaktadır.

¹¹⁸Bu tamamen olmasa da kısmen doğru kabul edilebilir. Zira bizim görüşümüz yukarıda bahsettiğimiz zikir hallerinde içkin olan mânâ halinin ses birimi olarak yansımasıdır bu kelimelerin ortaya çıkışları. Nitekim Budist zikirindeki mantra ille de bir anlam taşımak zorunda değildir. O an içten gelen sesin tekrarlanması Budist zikri için yeterlidir.

¹¹⁹Age s. 4

Weber çok zaman sembolizmden hareketle incelemeler yaptığı için, evrimci yaklaşımı göze batmaz. Çünkü sembolizm, dilde ve zihinde, metonimik (parçanın bütün yerine geçmesi) yaklaşım ile koşut olan bir durumdur ve zorunlu olarak evrimsel görünümün ara yüzüne sahiptir. Metaforik (istiarî) yaklaşımın bu konuda daha aydınlatıcı olacağı fikrindeyim.¹²⁰

Weber bu konuyu *hayvanların kendi türlerinin cesetlerinden korku duymalarından*¹²¹ hareketle bireysel ve varlığa bağlı ruh (soul, âme) soyutlamasını varsayar. Böylelikle, doğa ötesi bir varoluş soyutlamasına erişildiğini ve bu soyutlamadan ortaya çıkan sembollerin daha sonra doğa ile ilişkileri etkiler hale geldiğini ve sembolizmin doğal olanı yerinden ettiğini söyler. Böylece, Weber’e göre, sembol ilişkilerinin rasyonelleştirilmesi bir ikame ilişkisi ile teşbihin ve benzetmenin yerini almıştır.

Benim bu konudaki rezervim Weber’in sembolleştirme içinde olduğunu varsayarak ayrı bir kavram diye ortaya koymadığı dilsel işaret olgusunun önemidir. Zira Weber’in *sembolizmin rasyonelleştirici etkisi* olarak tanımladığı husus dilsel işaretin bir diğer ifade ile dilin belirmesi ile birlikte ortaya çıkan bir durumdur. Tıpkı Weber’in de işaret ettiği *ilk kâğıt paranın ölümler için kullanılması*¹²² hadisesinde olduğu gibi, *rasyonelleştirici etki* sembolizm ile değil *dilsel işaretin* kendisi ile ortaya çıkan bir durumdur. Rasyonelleştirici etki, muhtemelen yukarıda da belirttiğimiz gibi, Budistlerin *mantra* adını verdiği ses tekrarlı zikrin ilk defa işaret değeri kazanması –yani işaret ettiği varlığı, diğer

¹²⁰Kuran’da belirtilen ve peygamberlerin çağrılarının oluşturduğu ana tekâmül (*evrimden ayırmak için bu kelimeyi kullanıyorum*) çizgisindeki anlam ve kapsam genişlemesi ile zaman içinde oluşan ana çizgiden sapmaları birbirinden ayıran yaklaşımın ayırt edici bir özellik olduğunu düşünmekteyim. “Tekâmül”deki “kemâl” (olgunluk) çağrışımı ile “evrim” kelimesindeki “mükemmelleşme” çağrışımının önemli bir nüans oluşturduğu kanısındayım. Lâkin bazı rezervlerime rağmen, Weber’in bilimsel etiği aştığını düşündüğüm sezgisine hayranlık duyduğumu belirtmeliyim.

¹²¹Age s. 6 – 10

¹²²Age s. 7

varlıklardan ayırarak, *negatif değer*¹²³ haline getirmesi– ile başlamış olmalıdır. Zira Weber’in *şablon etkisi (stereotyping)* adını verdiği ve müzik ölçüleri ve hatta notalarını içerecek biçimde kapsam kazandırdığı¹²⁴ bu etkiyi salt sembolizm ve sembollerle açıklayabilmek kabil olmayabilir.

Weber’in *geçişim* olarak tanımladığı husus “*animizm öncesi natüralizm*”den “*sembolizm*”e geçiştir.¹²⁵ Ancak görüldüğü gibi, bu konuda oldukça fazla soyutlama vardır: *animizm, animizm öncesi, natüralizm, sembolizm* vb. bunlar ciddi açıklamalar gerektiren kavramlardır. Ayrıca artzamanlı bir süreci tümüyle bunlara dayanarak izah etmenin zorluğunu zaten kendisi de *bu geçişimlerin vaka bazında değiştiğini*¹²⁶ söyleyerek belirtmektedir. Bu geçişimleri dilsel işaretler ve eşzamanlılık ile temellendirerek açıklamanın daha anlaşılır olacağı kanısındayım.

Buradan geçiş yaptığı “mitolojik düşünce” kavramını sembolizmler üzerinde temellendirir. Oysa mitolojik düşüncenin, sembollerden ziyade, işaretler üzerinde temellendirilmesinin daha doğru olacağı Claude Lévi-Strauss’un *Les Mythologiques* adlı devasa eserinde oldukça etkin ve ayrıntılı bir biçimde kanıtlanmıştır. Sembolizm ve işaret ikileminin yeniden tartışılmasının yerinin bu yazı olmadığını ve bunun bir yararının da olmadığını düşünüyorum. Ancak yine de *benzetmenin (simile) sadece dini düşünce biçimlerinin ifadesi değil aynı zamanda hukuki düşünce biçimleri hatta daha önce gelenlerin tümüyle deneye dayalı kanun biçimleri içindeki muameleleri üzerinde kalıcı etkiler bıraktığını ve bunlara hâkim olduğunu*¹²⁷ belirtir Weber.¹²⁸

¹²³Saussure, Ferdinand de, *Cours de Linguistique Général*, Arbres d’Or, Ağustos 2005, s. 158-159

¹²⁴ Weber, Max, *The Sociology of Religion*, Beacon Press 1963, s. 8

¹²⁵Age s. 9

¹²⁶Age s. 9

¹²⁷Age s. 9,10

¹²⁸Bizim düşüncemize göre Weber’in büyü olgusuna bağladığı benzetme ile düşünme “metaforik düşünce”dir ve elan şiirsellik ya da şiir olarak (dolayısıyla dil olarak) edebiyatta, müzikte, resimde, heykelde, mimaride, tiyatrodan, sinemada ve belki de bundan sonra icat olunabilecek bütün sanatlarda,

Max Weber buradan tanrı kavramına doğru yol alır. Tanrı kavramı için soyutlamayı “kalıcı varlık” olarak yapar. Dolayısıyla ona göre insan zihninin birinci problemi *tanrıyı sürekli kılacak zihinsel koşulların sistematik olarak örgütlenmesidir*.¹²⁹ Bu konuya hasrettiği sayfalarda yazar oldukça ayrıntılı açıklamalara girişmektedir. Bu ayrıntıların işlenmesinde kendisinin içinde bulunduğu inanç sisteminin rasyonalize edilmesi ve daha önceki kültürel yapıya eklenmesine dair bir çaba da yoğun biçimde hissedilir.¹³⁰ Bu bölümde *Panteon, Roma Tanrıları, dünyevî ve Semavî Tanrılar, Tanrıların Uzmanlıkları, Hane Halkı Tanrıları, Siyasal Tanrılar, İsrail Tanrısı, Yerel ve Yabancı Tanrılar, Şehir Devleti Tanrısı, Gruplar ve Tanrı, Tek Tanrıcılık, Baş Tanrı, İlâhî Düzen ve Evrensellik* hususlarını incelemiştir.

Bu noktaya kadar baktığımızda Max Weber’in bir tür evrimsel yaklaşım içinde, *daha basit kavramdan daha karmaşığa doğru* bir yaklaşım içinde olduğunu görmekteyiz. Nitekim bundan sonrasında, kitabın üçüncü bölümü *Tanrı Fikri, Dini Ahlak ve Tabu*; dördüncü bölümü *Peygamber*; beşinci bölümü *Dini Cemaat, Vaaz ve Papazlık*; altıncı bölümü *Kastlar, Mülkler, Sınıflar ve Din*; yedinci bölümü *Ayrıcalıksız Sınıfların Dini*; sekizinci bölümü *Entelektüelizm, Entelektüeller ve Din Tarihi*; dokuzuncu bölümü *Tanrı bilgisi felsefes, Kurtuluş ve Ölümünden Sonra Dirilme*; onuncu bölümü *Kurtuluşa Giden Farklı Yollar*; on birinci bölümü *Züht, Gizemcilik ve Kurtuluş Dini*; on ikinci bölümü *Hz. İsa’ya İtikat yoluyla Kurtuluş ve Kurtuluş Çeşitleri*; on üçüncü bölümü *Dini Ahlak, Dünya Düzeni ve Kültür*; on dördüncü bölümü *Dinin Siyaset, Ekonomi, Cinsellik ve Sanat ile İlişkisi*; on beşinci bölümü *Yahudilik Hristiyanlık ve Sosyoekonomik Düzen*; on altıncı ve son bölümü *Diğer Dünya*

hatta bilimlerde de aktiftir ve işaretler sisteminin yeniden kompozisyonları yoluyla, sürekli ve kendini yeniden üreterek ilerlemektedir. Weber’in ve çağdaşlarının rasyonel düşünce ve çıkarım adını verdikleri metonimik yaklaşımları da düşünsel kriz dönemlerinde önüne katarak düze çıkarmaktadır.

¹²⁹Age s. 10

¹³⁰Age s. 10 – 18

Dinlerinin Sosyal ve Ekonomik Düzene Karşı Tavrıları şeklinde adlandırılmıştır.

Görüldüğü gibi, çok tanrıcılıktan tek tanrıcılığa (judeohristiyanlık) doğru farazî bir çizgi çekilmiş ve bu çizgi üzerinde başlangıçtan Yahudilik ve Hristiyanlığa kadar gelişen ve bu son noktayı gelişmenin en üst aşaması gibi gören bir akış sergilenmiştir. Esasen kendisini, Yahudilik ve Hristiyanlık anlayışlarının geleneksel peygamberler çizgisi doğrultusunda, devamı olarak gören İslamı, Budizm ile birlikte, “diğer dünya dinleri” kategorisine atmıştır. Bu yaklaşım kilisenin siyasi ve dogmatik yaklaşımının dillendirilmesinin ötesinde bir anlam taşımamaktadır. Örneğin, Weber *ilk Müslümanların zenginliğinin kaynağının savaşlarda elde edilen ganimet ve barış zamanında elde edilen cizye olduğunu, Hz. Muhammed’in çok güçlü cinsel istekleri olduğunu ve hemen öfkeye kapıldığını* söylemektedir.¹³¹

Bu tarz iddialar Weber’in İslam konusunda İslam’a reddiye yazan ve Hristiyan ilmiye sınıfından olan, ön yargılı Katolik ya da Protestan rahiplerinin tezlerinden daha derinlikli bir bilgiye ve sezgiye sahip olmadığını göstermektedir. Belki de bu durumun en önemli saiki tezlerini ortaya koyarken kendisi için öngörmüş olduğu evrimsel zincir sıralamasının en üst noktasında içinde yaşadığı dönemin Protestan Hristiyan anlayışını en üst ve en gelişmiş nokta olarak görme çabasıdır. Ne olsa Weber’in yaşadığı dönem, her ne kadar ölümü 1920 yılında ise de, Avrupa kapitalist emperyalizminin zirve yaptığı bir devirdir ve I. Dünya Emperyalist Paylaşım Savaşının (1914-1918) öncesindedir.

...Çarpıcı bir zıtlıkla, Yahudi kendi kişisel kurtuluşunu, kendi parya halkının lehine olmak üzere, var olan sosyal tabakalamanın ters yüz olmasından bekler; halkı Tanrı tarafından bir parya konumu için değil itibarlı bir konum için seçilmiş ve çağrılmıştır.

Böylece bütün büyü ve sınıf esaslı dinlerde tümüyle eksik olan gücüne gitme ögesi Yahudi ahlaki kurtuluş dininde önem kazanmıştır. Gücüne gitme ayrıcalıksız olanların kendilerine özgü dini ahlakının beraberinde gelen bir kavramdır. Her şeyden önce telâfi dindarlığı ile ilgilidir. Zira telâfi bir kez dinî

¹³¹Age s. 262-264

bir kavram hale gelince, geleceğe dönük telâfi umutları bakımından, “acı” dinî meziyet hesabına dikkate alınabilir hale gelir.¹³²

Görüldüğü gibi, Weber “gücüne gitme” ve “kurtuluş” nosyonlarını, tıpkı Protestan ilâhiyatçılarının yaptığı gibi, din anlayışının asal bir ögesi olarak görmektedir. Kurtuluş ise zorunlu olarak *mükemmeliyete* ulaşma idrakini getirir ki, bu *kemâlden* farklı bir anlayıştır. Ve

Âlemde meşhud olan bu devran,
Tekâmül içindir, kemale doğru.

Her nokta cevval, her zerre raksan,
Uçup giderler visale doğru.

*Ekvan ü insan koşup giderler,
Tutulmaz kapılmaz hayale doğru.*¹³³

mısralarındaki anlayıştan oldukça uzaktır. Nitekim Weber, “*Ancak İslam, gerçekte asla bir kurtuluş dini olmamıştır, ahlâkî kurtuluş kavramı esasen İslam’a yabancıdır,*”¹³⁴ der. Sadece kendi beklediği ahlâkî rasyonalizm yaklaşımına uymadığı için, İslamın pek çok özelliğini neredeyse hiçe sayar. Bu hükmüyle de tasavvufun derinliklerinden ve fragmanter düşünceye açabileceği kapılardan bîhaber olduğunu ortaya koymuş olur. Evet, İslam açısından batı metafiziğindeki “kurtuluş” kavramından ziyade “felah” kavramı esastır. “Felah” kelimesinde *huzur, iyileşme ve onma* nüansları etkindir.

Bu yaklaşım Weber’in zihninin yöneldiği ahlâkî rasyonalizm idrakinin zorunlu bir sonucu olarak çıkar karşımıza. Zira eğer ahlâkî rasyonalizm peşindeyseniz ve bunu düşünsel sisteminizin vazgeçilmez bir ögesi haline

¹³²Age s. 110 “...In striking contrast, the Jew anticipated his own personal salvation through a revolution of the existing social stratification to the advantage of his pariah people; his people had been chosen and called by God not to a pariah position but to one of prestige.

Thus the element of resentment gained importance in the Jewish ethical salvation religion, which had been completely lacking in all magical and caste religions. Resentment is a concomitant of particular religious ethic of the disprivileged. It is connected first of all with the compensation religiosity," since once a religious conception of compensation has arisen, "suffering" may be taken account of the religious merit, in view of the great hopes of future compensation."

¹³³Amak-ı Hayal, Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, Kaknüs 2018, 4. Basım, s. 67

¹³⁴The Sociology of Religion, Max Weber, Beacon Press s.263 “But Islam was never really a religion of salvation, the ethical conception of salvation was actually alien to Islam”

getirmişseniz din olgusunu bu kavramlarla değerlendirmeye başlamışsanız söyleyebilecekleriniz bunlardan öteye geçemez. Her şeyden önce kurtuluş bir hedef olmamalıdır. Kurtuluş bireyin gücüne gidebilecek bir durumun mükemmel hale getirilmesi ile sınırlı tutulunca, arayışı ahlâkî rasyonalizmden geçmek zorunda kalır. Oysa İslâm *mükemmeliyeti* değil *kemâli* (olgunluk) öngörür. Nitekim Sosyoloji Notları dergisinde Cihat Özsöz Reinhard Bendix'in *Max Weber'in Din Sosyolojisi* adlı makalesinde verdiği, aşağıdaki tablosunu alıntılar.

Başlık	Sosyal Yapı	Statü Grupları	Başlık	Sosyal Yapı
Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu			Dini fikirler	Ekonomik davranış düşüncesi
Konfüçyenizm ve Taoculuk	Egemenlerin konumu	Sosyal yapıda statü grupları	Dini fikirler	Günlük ahlak
Hinduizm ve Budizm	Sosyal yapı	Rekabet eden statü grupları	Rekabet eden fikirler	Günlük ahlak
Antik Yahudilik (Musevîlik)	Sosyal yapının değişmesi	Rekabet eden statü gruplarında değişmeler	Rekabet eden dini fikirlerde değişmeler	Ahlaki rasyonalizmin ortaya çıkması

Tablo-1 Bendix'e göre Weber'in din sosyolojisi araştırmalarının amacı (Bendix, 1998: 201)¹³⁵

Bu tablodan da anlaşılacağı üzere, Weber Musevî din idrakinin ulaştığı şeriat anlayışının (aynı zamanda dîni fikhî şeriatten ibaret gören İslamî anlayışın da) bir unsuru olan *ahlâkî rasyonalizme*, insanlık açısından, ulaşılabilecek en üst değer diye bakmaktadır.

Bu görüş konusunda bazı rezervlerim olduğunu söyleyebilirim. Zira bu yaklaşım biçimi kaçınılmaz olarak deist aydınlanmayı getirir ki, bu hususta Hayes,

Genel olarak, Deist Aydınlanmanın Batı Hristiyanlığında tolerans ve reformcu ruhun yolunun açılmasına katkısı olmuştur. Dinî zulüm (Cizvitler

¹³⁵Özsöz, Cihat, Max Weber'in Din Sosyolojisi, Sosyoloji Notları, sayı 2, 2007, s. 54

dışında) azalmış ve Yahudilerle zencileri özgürlüğüne kavuşturmak, uluslararası barışı teşvik etmek, tek kelimeyle insan toplumunu rasyonalize etmek için, hapishane ve yasal uygulamalarda reformları harekete getiren insanî faaliyetler başlamıştır.¹³⁶

Weber, kuramsal pozisyonu gereği, Hz. Muhammed ile Protestan önderleri arasında (Calvin, Luther) kendince ahlaki ve davranışsal bağlar da kurmaya da çalışır.¹³⁷ Müslüman dervişleri Protestan zahitlerle kıyaslar ki, biz bunu tarihsel ve bağlamsal açıdan anlamlı bulmuyoruz. Kendisi muhtemelen, yaşadığı devirde, Osmanlı Devleti aleyhine yapılmakta olan kara propagandalar ve gerçeklerle ilişkisi pek güçlü olmayan toplumsal algılardan etkilenmiş olmalıdır.

Özellikle *cihat* kavramının kutsal savaş olduğundan hareketle, *İslam'ın cennetinin savaşçılara özgü cinsel bir cennet olduğu*¹³⁸ iddiası da benzer bir bilgisizlik örneğidir. Ayrıca Weber'in görüşleri, örneğin, *kuşu ölen bir çocuğa taziye ziyareti yapan bir peygamber*¹³⁹ imajı ile uyumlu olduğu da söylenemez. Ancak bu durum, bizim için, Weber'in kuramının önemini azaltacak bir durum olmayıp, gayet beşerî bir *toplumsal çevre – birey* ilişkisinin olağan sonucu diye değerlendirilse gerektir.

Biz Seyyid Nesimi'ye müracaat edelim:

Suret-i Rahmani buldum suret-i Rahman benem
Vahy-i mutlak Hak kelâmı “kaf-ı vel Kur'an” benem

Hem benem “ânest-i nâr”a ser'ini fâş eyleyen
Hem halil oldum bu nâra Musî-i İmran benem

Hem Sikender hem İsiyem hem benem âb-ı hayât

¹³⁶Hayes, Carlton, Nationalism: A Religion, The Macmillan Compay 1960, In general, the Deistic Enlightenment did contribute to an access of tolerance and reforming spirit in Western Christendom. Religious persecution (except of Jesuits) declined, and humanitarian movements were set in motion to reform prisons and legal practices, to emancipate Jews and Negroes, to promote international peace; in a word, to "rationalize" human society.

¹³⁷Weber, Max, The Sociology of Religion, Beacon Press s. 271

¹³⁸Age s. 264

¹³⁹Buhari Edeb 112, İbn Mace Edeb 24

Hem hayât-ı Hızrî buldum çeşme-i hayvan benem¹⁴⁰

Esasen Weber'in yaşadığı dönemin ve bunun bir süre öncesinde Marx'ın da yaşadığı devrin din sosyolojisi ile uğraşan bütün isimlerinin ortak özelliği zaman içinde dinin gereksiz hale geleceğine dair kanaatleridir. Bu kanı açıkça Marx'ta da görülmektedir.

Dinî çile, aynı zamanda, gerçek çilenin ve gerçek çileye bir karşı çıkışın ifadesidir. Din bastırılmış yaratığın iç geçirmesi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz koşulların ruhudur. Halkın afyonudur. *(o devirde afyon ağrı dindirici olarak kullanılıyordu ç.n.)*

Halkın hayalî mutluluğu olarak dinin yıkılması onların gerçek mutluluğu için taleptir. Onlara içinde bulundukları şartlar hakkındaki hayallerini terk etmeleri için çağrıda bulunmak, hayalleri gerektiren şartları terk etmeleri için bir davettir. Şu halde dinin eleştirisi, embriyo hali ile halesi din olan o çileler dünyasının eleştirisidir.¹⁴¹

Buraya kadar elde ettiklerimizi hafızamızda tutarak oldukça ilgisizmiş gibi görünen ancak bizim için zihinsel yaklaşımda önem verilmesi gereken bir başka konuya geçelim: *Ütopya...* Bir kez ahlâkî rasyonalizm baş göstermiş ise, tıpkı Claude Lévi-Strauss'un mitosların seri hikâyelere dönüşmesi hususundaki açıklamasında olduğu gibi, cennet ve cehennem metaforlarının da dünyevî gerçekliklere paralel okunmasının önünde herhangi bir engel yoktur.

Bu yaklaşım biçimi cennetin ebedî bolluk ve mükâfat, cehennemin de ebedî eziyet ve ceza ile bağdaştırılmasına taşındığında, alternatif bir dünya cenneti oluşturmak üzere düşünceler üretmenin ve tasarımlar kurgulamanın

¹⁴⁰ Nesimi Divanı TBMM Kütüphanesi (eski yazı metin) s. 95

¹⁴¹ https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Critique_of_Hegels_Philosophy_of_Right.pdf (12.10.2017) Written: 1843-44 Source: Marx's Critique of Hegel's Philosophy of Right (1843). Publisher: Oxford University Press, 1970 Translated: Joseph O'Malley Transcribed: Andy Blunden HTML Markup: Andy Blunden s. 3 (01.08.2019) "Religious suffering is, at one and the same time, the expression of real suffering and a protest against real suffering. Religion is the sigh of the oppressed creature, the heart of a heartless world, and the soul of soulless conditions. It is the opium of the people.

The abolition of religion as the illusory happiness of the people is the demand for their real happiness. To call on them to give up their illusions about their condition is to call on them to give up a condition that requires illusions. The criticism of religion is, therefore, in embryo, the criticism of that vale of tears of which religion is the halo"

önünde hiçbir engel kalmamış demektir. İktidar teorileri açısından bütün insanların mutluluğunun en üst düzeyde olacağı bir siyasal ve sosyal sistemin cennet ile işlerin kötüye gittiği bir siyasal ve sosyal sistemin de cehennem ile özdeşleştirilmesi ve bütün amacın “insanların”¹⁴² mutluluğunun sağlanması olarak belirlenmesi de işi kolaylaştırmıştır. İktidar için oynayan oyuncuların sömürebilecekleri bir alan açılmış demektir.

Böylece tetiklenmiş olan ahlâkî rasyonalizasyonun bütün toplumsal yapıları rasyonalizasyon temelinde dönüştürmesinin bu arada aklın küçük hesaplar için suistimalinin de önünde engel kalmamış demektir. Zira doğru ve yanlış arasındaki yegâne fark her ikisinin kullandıkları argümanların kendilerini destekleyenleri ikna etmesiyle ölçülmektedir.

... ve Ütopya

Francesco Alicino *Dünyadaki Cennet. Ütopya ve Din: Etkileşim ve Karşılıklı Tesirler* adlı makalesinde: *Her halükârda, ideal bir toplum hayali temel insanî bir özellik olarak düşünüldüğüne göre, hiç şüphe yoktur ki ütopya Batıdaki meşrutiyete dair çizginin başlangıcından bu güne tarihin merkezinde yer almıştır,*¹⁴³ der.

Ütopyanın bugün anlaşılan şekli üzere din ile bir tür yakınlığı olduğu düşünülür. Bunun nedenlerinden biri *tümüyle seküler değerler üzerine ideal devlet oluşturulmasının mümkün olmadığı kanısıdır.*¹⁴⁴ Zaten More da sadece

¹⁴²“İnsan” tanımına kimlerin girip kimlerin girmediği hususu oldukça müphemdir. Örneğin köleciliğin geçerli olduğu dönemlerde köleler bu tanıma girmemektedir. O halde hayatlarının cehennem misali olmasında bir sakınca görülmemiştir.

¹⁴³Alicino, Francesco, “Utopia and Religion”, Polis, Ağustos 2017 5. Sayı, s. 27 “In any case, since the imagination of the ideal society has been called a fundamental human trait, there is no doubt that utopia has been central to history, starting from the line of thought related to Western constitutionalism.”

¹⁴⁴Agm s. 35

Tanrı korkusunun ideal ülkedeki erdemi temin edebileceğini belirtir. Marx'ın işaret ettiği gibi, *dinî çilenin gerçek çileye karşı çıkışın bir ifadesi olması* tespitinden hareket edersek, din de ütopya gibi bir tür hüsnü zandır. Din bürokrasisinin Tanrı'nın vadettiği ebedî yaşam için bir yer diye tanımladıkları cennetin de, Ütopyanın da, tanımlandıkları biçimde var olduklarına dair elde herhangi bir kanıt yoktur. Bu halleriyle, eldeki gerçeklikle tatmin olmayan kimselere yönelik bir hitapları olduğu görülmektedir.

Rousseau *Sosyal Kontrat, ya da Siyasal Hukukun İlkeleri* adlı ünlü yapıtında şöyle söyler:

Mamafih, Egemen, kendisini meydana getiren bileşenlerden oluştuğundan, onların aleyhine bir çıkarı yoktur ve olamaz; dolayısıyla egemen gücün tebaasına karşı bir güvenceye hiç ihtiyacı yoktur; çünkü vücudun kendi azalarına zarar vermek istemesi muhaldir ve göreceğimiz gibi hiçbirisine özellikle zarar veremez. Bu bakımdan Egemen kendi olduğu gibidir ve her zaman da olması gerektiği gibidir.¹⁴⁵

Buradan hareketle, Francesco Alicino, Rousseau'nun metninin adeta bir kutsal metin gibi kabul edildiği kanısına varır.

Nitekim Rousseau eserinin daha ilerideki bölümlerinde sivil bir din arzusunu dile getirerek bu sivil dinin dogmalarının nasıl olması gerektiğini bildirir.

Sivil dinin dogmaları basit, az sayıda, kesin ifade edilmiş ve hiçbir açıklama ya da yorum gerektirmeyecek biçimde olmalıdır. Güçlü, zeki, iyilik yapan, geleceği önceden gören ve gereğini yapan, doğruları mutlu kılan, kötülere cezalandıran, sosyal kontratın ve yasaların izzetini gözetken bir Tanrısallık; işte müspet dogmalar. Menfî dogmalara gelince, ben bunların hepsini bir taneye indirgiyorum; hoşgörüsüzlük: bu da dışarıda tuttuğumuz tapınmalara dâhil olur.¹⁴⁶

¹⁴⁵Rousseau, Jean Jacques, *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, *Collection complète des oeuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 1, in-4° édition en ligne www.rousseauonline.ch version du 7 octobre 2012 s. 13 “Or, le Souverain, n’étant formé que des particuliers qui le composent, n’a, ni ne peut avoir, d’intérêt contraire au leur; par conséquent la puissance souveraine n’a nul besoin de garant envers les sujets; parce qu’il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres; & nous verrons ci-après qu’il ne peut nuire à aucun en particulier. Le Souverain, par cela seul qu’il est, est toujours tout ce qu’il doit être.”

¹⁴⁶Age s. 89 “Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explications ni commentaires. L’existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante & pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des

Ütopya adeta Katolik Cennetinin yeni yeşeren kapitalizmin oluşturduğu yaşam koşulları çerçevesinde, 17. Yüzyıl sonlarında önce Rousseau ve yaklaşık çeyrek asır kadar sonra da John Locke tarafından kuramlaştırılacak olan Leviathan devletine uygun biçimde yeniden düzenlenmesi gibidir. Ne ki, Leviathan devletinin tanrıları (ulus, halk, ırk, siyasal parti vb.) ölümlü kavramlardır. Ve günümüze bakıldığında bu kavramların ütopyadan distopyaya nasıl dönüştüğünü berrak biçimde algılarız.

Thomas More'un Ütopya için tanımladığı Tanrı

...tek, bilinmez ve sonsuzdur. Açıklanamaz, insan aklının kavrayabileceğinin ötesindedir. Evrene fiziksel olarak olmasa da etkisi ile karışmıştır. Onlar (Ütopyalılar) onu ataları olarak tanırlar ve kökenlerini, çoğalmalarını, ilerlemelerini, şeylerdeki değişimleri ve şeylerin sonlarını sadece ona bağlarlar; başka hiçbir varlığa ilâhî şeref vermezler.¹⁴⁷

Görüldüğü gibi, Thomas More'un eserini *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*¹⁴⁸ adıyla ilk yayınladığı 1516 yılında dünya ve sonrasına dair entelektüel yaklaşımların durumu geleneksel ortaçağ yaşamından epeyce farklılaşmıştır. Artık din, hukuk misali, rasyonel bir metin ve Tanrı da hangi zamanda yaşadığı bilinmeyen bir ata gibi algılanmaktadır. Elbette More'un eserini Katolik kilisesinin esas aldığı İncil'in dönemin kilise dili olan Latincesi ile yazmış ve yayınlamış olması da manidardır. Zira kendisi de Katolik inancına mensup ve bu inancı nedeniyle Anglikan siyasi otorite tarafından katledilmiş birisidir.

méchans, la sainteté du contrat social & des lois; voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul; c'est l'intolérance: elle rentre dans les cultes que nous avons exclus."

¹⁴⁷More, Thomas, *Utopia*, G.M. Logan ve R.M. Adams tarafından gözden geçirilmiş baskı, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 93. "single divinity, unknown, eternal, infinite, inexplicable, beyond the grasp of the human mind, and diffused throughout the universe, not physically, but in influence. Him they [utopian people] call their parent, and to him alone they attribute the origin, increase, progress, changes and ends of all things; they do not offer divine honours to any other."

¹⁴⁸Yaklaşık olarak "Altın bir istirhamdan daha az olmayan, mutlu ve ideal bir devlet için hükümet etmeyi koruma ve yeni ada Ütopya" şeklinde tercüme edilebilir.

Ütopya kelimesi yunanca *ou* (hayır, -sız, olmayan) ve *topos* (yer) kelimelerinin birleşiminden çıkan bir kelimedir. Günümüz Türkçesi ile “yeri olmayan”, Cumhuriyetin ilk yıllarının Türkçesi ile “lâmekân” anlamlarını taşır. O nedenle, Michel Foucault da *Des Espaces Autres: Hétérotopies* adlı ünlü makalesinde ütopyayı *gerçek mekânı olmayan yerleştirmeler*¹⁴⁹ diye tanımlar.

Ütopyalar toplumdaki gerçek mekânlarla doğrudan benzeştirilirler ve böylece onların toplum tarafından kabul edilmelerini sağlarlar veya o reel mekânlar ile ters düşerek onların düzeltilmeleri ve yeniden biçimlendirilmeleri için uyarı verirler.

Aslında bu realitesi olmayan mekân meselesine çok genel olarak baktığımızda, konunun, din tarafından, bu dünyada olmayan, insan varlığının içinde yaratıldığı ve itaatsizliği nedeniyle bu dünyaya sürüldüğü ve eğer kendisine verilen görevleri yaparsa yeniden kavuşacağı bir hedef olarak tanımlandığını görürüz. Dolayısıyla cennetin dünyada ve bu dünyanın yaşam koşulları içinde bir yeri yoktur. İşin daha ilginç yanı, cehennemin de bir tür negatif ütopya olarak kurgulanmış olmasıdır.

Yukarıda sözü edilen ve batı düşüncesinin idolü olan *ahlâkî rasyonalizm* açısından bakıldığında, bu cennetin bir biçimde yeryüzüne indirilmesi gerekmektedir. Ancak cennetin karşılığı ve zıt anlamlısı olarak bir de cehennem vardır. Cehennem de bu dünyanın gerçekliği içinde olmayan bir yerdir. Ahlakî rasyonalizm ve Mesihî kurtuluş kuramıyla cehennem elimine edilip bu dünyadaki olumsuzluklara indirgenince, problem olarak sadece cennetin dünyaya indirgenmesi kalmıştır.

¹⁴⁹Foucault, Michel, *Dits et écrits*, Gallimard 1994, s. 755

Alicino makalesinde, “... görünen o ki, Rousseau ütopyanın düşünce çizgisine seküler bir sürüm eklemiştir. Bu sürüm daha sonra Leviathan Devleti ve onun (ulus, halk, ırk, siyasal parti, önder vs.) kolektif tanrısallarının hizmetine girmiştir,”¹⁵⁰ der.

Ütopya konusunda ilk derli toplu deneme Thomas More’un *Nova Insulası* olmuştur. Her ne kadar *Nova Insula* bu dünyada gizli ve fakat nerede olduğu bilinmeyen bir ada ise de, içindeki olayların tamamı dünyada olanlara paraleldir, dünya hayatının iyileştirilmesi ve tekâmülüne dair teorilerin sanal uygulamalarını içerir. Böylece, bir simülakr yoluyla cennet yeryüzüne indirilmiş olmaktadır.

Artık iş Karl Marx’ın Ütopyayı üretim araçlarının proletarya sınıfına geçmesiyle oluşmasını farz ettiği yakın ya da uzak bir geleceğe taşımasına kalmıştır. O halde cennet inşa edilebilir hale gelmiştir. Metafor, kapsamı ve kaplamı düşürülerek, metonimik bir indirgeme ile ahlâkî rasyonalizme dâhil edilmiştir. Bu durum *ahlâkî rasyonalizmi* kendi içinde çelişkili kılar.

Ahlâk Arapça “halk” kelimesinden gelir; Grekçedeki “ethika” (ethics) ve Latincedeki “mos” (morals) kelimeleri ile aynı anlamı taşır ve Türkçede “huy” demektir. *Ahlâkî Rasyonalizm* bu anlamda çelişkili bir ifadedir. Her insan bireyi için neredeyse sonsuz biçimde tanımlanabilecek olan “huy” nosyonuna ilişkin bir durum ya da değerlendirmenin rasyonalizm yoluyla standartlaşmaya ve mekanik bir yapıya zorlanması insan doğası ile de uyumlu değildir. Böylece, Carlton Hayes’in *Nationalism: A Religion* adlı kitabında izini sürdüğü Ulusalçılığın bir din gibi algılanmasının yolu açılmış olmaktadır.

¹⁵⁰ Alicino, Francesco, “Utopia and Religion”, Polis dergisi, Ağustos 2017, 5. Sayı, s. 37 “it seems that Rousseau wanted to introduce a secular version in the line of thought of utopia, which was later placed at the service of the contemporary leviathan State and its collective divinities (nation, demos, race, political party, leader, etc.)”

İnsanı karakterize eden ve diğer bütün varlıklardan ayıran özellikler – konuşma, soyut düşünce ve diğerleri– arasında din en belirginidir. Tarihin şafağından bu yana insanda “dinî duygusu” diyebileceğimiz bir tanrı, kendi dışında gizemli ve denetleyici bir kudrete iman ya da genellikle ritüeller ve seremonilerle görünür kılınan, saygı ve hürmet duygularıyla birlikte yürüten bir iman belirginleşir..... Belirli bir dine imanını kaybedebilir ve o dinin kültürüne katılmayabilir ama böyle de olsa kendini, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, bir başka hürmet ve tapınma objesine adayabilir.¹⁵¹ diyor Hayes.

Yukarıdaki tesbitten hareketle de, kendi soyutlaması olan “ulusalcılık dini” fikrini tanımlama yoluna giriyor. Bu zaviyeden bakıldığında modernite dediğimiz devrim furyası içinde yerle bir edilen geçmiş hiyerarşilerin bir biçimde yeniden inşa edilerek ortaya konduğu bir tür pseudo-restorasyon dönemi gibi görülebilir. Her ne kadar katedrallerin yerini borsa binaları, manastır binalarının ve dergâhların yerini fabrikalar ve kampüsler almış ise de netice olarak, toplumsal katmanlar ve aralarındaki otorite ilişkileri yeniden ve yeni kutsallara göre tanımlanmaktadır. Ancak bu kez “ahlâkî rasyonalizm” başroldedir. Toplumsal strataların kurgulanması, yönetimi ve denetiminin çatkısı (mîmarîsi) yeniden ve zamanın ruhuna göre biçimlenmektedir.

Mimarlık disiplini açısından ilginç olan şudur: bütün teorik çıkarımların dışında, ahlâkî rasyonalizmin bütün dayatmalarına rağmen, “mimarî yaratı”, her seferinde, yeni bir ütopya inşa etme çabasından geri durmaz. Çünkü mimarî tasarım yapan öznelere zihinsel alt yapılarında, tasarladıklarını ele aldıkları konuların cenneti olarak tasarlamak ve o cennetin her ögesini cennet olmaya

¹⁵¹Hayes, Carlton, Nationalism: A religion, MacMillan 1960, s. 10-11 “Among the traits which characterize man and mark him off from all other creatures-speech, abstract thought, and so on-religion is conspicuous. From the dawn of his history man has been distinguished by what may be called a “religious sense,” that is, a faith in•, some god, some mysterious and controlling power outside of himself, ;o a faith accompanied by feelings of awe and reverence and usually attended by external rites and ceremonies..... He may loose faith in a particular religion and cease to participate in its cult, but if so he is apt to dedicate himself consciously or unconsciously to another object of reverence and worship.”

lâyük, içinde sürtünmesiz ve ideal olarak yaşanacak biçimde hayal etmek güdüsü vardır.

Bir mekân tasarımcısı için verili arsa, içinde yaşanmayacak kadar olmasa bile, sürtünmesizliği azami ölçüde sağlayacak bir düzeltme gerektirecek kadar distopiktir ve mekân tasarımcısı ondan ütöpik bir cennet çıkarmaya her zaman teşnedir. Bu durum çelişkisini aşmada da kendisine Foucault'nun tespit ettiği ve ilerideki bölümlerden birinde ayrıntıları ile açıklayacağımız *Des Espaces Autres: Hétérotopies adlı* makalesinde dile getirdiği ve çözümlediği *heterotopyalardan* yardım alır. Dolayısıyla bina tasarım ve yapımı esasen, çaba göstererek ve emek harcayarak distopik bir âlemden daha üst ve özlenilesi bir âleme çıkma özlemine paralel bir sürecin maddileştirilerek ortaya konmasıdır, diyebilmemiz mümkündür. Bu çaba, bir kuramcının ilgilendiği problemin ya da hususun, kendisi düşününceye ve söyleyinceye kadar berrak biçimde anlatılamadığını düşünüp, yeni bir kuram keşfederek, yeni bir anlatım formatı oluşturma çabası gibidir. Aslında burada oluşturulan da bir tür anlayış cennetidir.

Her zaman *distopik* bir durum vardır ve o durumu *heterotopyalar* yoluyla *ütöpik* hale getirmek için mesai harcamayı kendisine iş edinecek birileri mutlaka bulunur. Dil dediğimiz olağanüstü yapının belirleyici tabiatı bu olsa gerektir. dil ve tasarım kendimizi, fiziksel ya da zihinsel olarak, konforsuz bir karmaşada hissettiğimizde, ya da çevremiz üzerindeki iktidarımızın bizim için yetersiz hale geldiğini düşündüğümüzde başvurduğumuz bir kaçış olsa gerektir. Daha acımasız söylememiz gerekirse, tasarım karizmatik otoritenin (sözün ilk sahibinin) koymuş olduğu sarsılmaz zihinsel yapının ardından, realitenin yinelenen kısıtlarıyla, bir tür ruhbanlık düzeni icat ederek, karizmatik otoriteyi geleneksel otoriteye evriltme ve oradan bir tür *klerje* ya da *bürokratik rasyonel*

otorite devşirme çabasıdır. Bu çabaya *mimarî*, *edebiyat* ya da *yazın* isimlerini vermek esası değiştirmiyor.



2.2 Otorite ve İktidar Kuramı

Herhangi bir konuda, tasarım yapma olgusunun temelini, zihinsel bir olguya varlık kazandırmak, ona vücut verebilmek için, reel işleyişin zihinsel vizyon ile sürtüşmesinin en aza indirilebilmesi maksadıyla, oluşturulacak yeni statünün, şartların ve zamanın aşındırmasına gerektiği kadar uzun bir süre dayanabilecek biçimde ortaya konmasıdır. Bu işlemin yolu önceliklerin ortaya konarak bir sistem kurgulanmasından geçer.

Mevcut durumun distopik olduğuna karar verilmesi, bu halin düzeltilmesinin gereğinin diğer toplum bileşenlerine kabul ettirilmesi ve düzeltmek için öncelikler hiyerarşisinin ortaya konulması işlemlerinin zorunlu aygıtı ise otoritedir. Eğer düzenlenmek istenen bir toplum yapısı ise otorite ister istemez siyasal nitelik kazanır. O nedenle otoritenin ve otoriteyi garantileyen hukukun, dolayısıyla da siyasal erk işleyişinin tasarlanması esastır. Bu da bizi toplumsallıkta mimarının ne denli başat ve kaçınılmaz olduğu fikrine getiriyor.

Max Weber'in otorite teorisinin üç temel unsuru vardır. Ekonomi ve Toplum adlı eserinde daha girişte bu hususu şöyle belirtir:

“Üç tip saf yasal tahakküm türü vardır. Yasallık iddialarının geçerliliği,

1. Rasyonel alan – işlemekte olan kuralların ve otoriteyi elde edenlerin bu kurallar altında emretmelerinin yasal olduğuna olan inanç üzerine oturur (yasal otorite)
2. Geleneksel alan – çok eskiden beri gelen kuralların kutsallığı ve bu kurallarla otorite uygulamanın yasallığına dair yerleşik inanç üzerine oturur (geleneksel otorite); nihayet,
3. Karizmatik alan – istisnai bir kutsallığa, kahramanlığa ya da bireysel bir kişiliğin örnek karakterine ve onun tarafından vazedilen ya da buyrulan normatif örüntüler ya da düzene sadakat üzerine oturur(karizmatik otorite).¹⁵²

¹⁵² Weber, Max, Economy and Society, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London s. 215 “There are three pure types of legitimate domination. The validity of the claims to legitimacy may be based on:

1. Rational grounds – resting on a belief in the legality of enacted rules and the right of those elevated to authority under such rules to issue commands (legal authority).

Bunları söylerken Weber, elbette bir kategorizasyon yaptığını, yaşanan dünyada bu türlerin saf halde bulunmadıklarını ve bunların karmaşık biçimlerde sürüp gittiğini bilmektedir. Dolayısıyla, yukarıdaki sınıflamada üçüncü sırada bulunan karizmatik otoritenin aslında birincil olduğunu da bilmediği düşünülemez. Zira Protestan Ahlakı ve Kapitalizm’in Ruhu’nda incelediği Kalvenizmin yaratıcısı olan Jean Calvin’in karizmatik kişiliğinin etkisini görmemesi de mümkün değildir. Nitekim bunu aynı kitapta yazılı olan başka ifadelerden de anlıyoruz.

Kitabın ilerleyen sayfalarında bu konu bürokratik dönüşüm açısından da irdelenmektedir. Weber’in üzerinde durduğu asıl konu ekonomik işleyişin gerektirdiği bürokratik yapının karizmatik otoritenin ardından yeniden kurulması ve en azından geleneksel yapı halinde daha sakin ve rahatlatıcı bir yapıya dönüşmesi olacaktır. Bu açıdan Weber’in kullandığı kavramlarla bizim kullanacağımız kavramlar arasında bir takım eşleştirmeler yapmak gerekmektedir.

Weber çözümlemelerinde çok önemli bir kavram geliştiriyor: rutinleşme... Karizmatik otorite sırasında ya da sonrasında “otorite”nin geleneksel ya da rasyonel olana dönüşmesinin dinamiklerini bu yolla açıklıyor Weber. Aslında bu noktada çok önemli bir başka ön kabulü de izliyoruz:

“IV. Saf karizma, bilhassa ekonomik mülahazalara yabancıdır. Her nerede belirirse, en güçlü anlamıyla bir “çağrı”, bir “amaç” ya da bir “ruhanî görev” oluşturur. Saf haliyle, rahmet hediyeleri olan şeylerin bir gelir kaynağı olarak sömürülmesini hor görür ve reddeder. Mamafih, bunun bir gerçeklikten çok bir ideal olduğundan emin olabiliriz. Bunun nedeni karizmanın, her

-
2. Traditional grounds – resting on an established belief in the sanctity of immemorial traditions and the legitimacy of those exercising authority under them (traditional authority); or finally
 3. Charismatic grounds – resting on devotion to the exceptional sanctity, heroism or exemplary character of an individual person, and of the normative patterns or order revealed or ordained by him (charismatic authority).

zaman, bazı hallerde peygamberler ve tilmizlerinin yaptıkları gibi, mülk edinmek hatta herhangi bir sahiplenmekten imtina etmesi değildir.”¹⁵³

Görüldüğü gibi, aslında Weber’e göre karizma ve ekonomik mülahazalar, çok zaman, birbirine ters düşen durumlardır. Oysa karizmanın, bir biçimde olağanlaşması ve günlük hayada dönüşmesi gerekmektedir. Zira ekonomik mülahazalar, Weber’e göre, her zaman daha güçlü olduklarından bir biçimde öne çıkmak durumundadırlar. Aksi takdirde, “karizma tamamen geçici bir fenomen haline dönüşür ve kendisini izleyenler için kalıcı bir fenomen olmaz.”¹⁵⁴

Karizmanın günlük bir fenomen haline dönüşebilmesi için, anti ekonomik karakterinin başkalaştırılması zorunludur. Grubun ihtiyaçlarının karşılanması ve dolayısıyla vergi ve bağış toplayabilmek için gerekli ekonomik şartlar için bir tür para teşkilatlanmasına uyarlanmalıdır. Karizmatik hareket kutsal konumların ihtiyaçlarının tedariklenmesi doğrultusunda gelişmeye başladığında, “sıradan olanlar” ile “ruhbanlar” ayrışırlar. (İngilizcede “ruhban” kelimesinin harşılığı olan *clergy* antik yunancada “pay” anlamına gelen *κληρος* –*kliros* kelimesinden türemiştir.) Bunlar artık rutinleşmiş olan karizmatik yönetim personelinin katkı veren üyeleridirler. Gelişen “kilise”nin de papazlarıdır. ¹⁵⁵

Weber meseleye büyük otorite gözlükleriyle bakmaktadır. Oysa toplumlarda daha alt ve küçük diyebileceğimiz otoriteler de bulunur. Bunlardan bir bölümü kaçınılmaz olarak karizmatik otoritelerdir. Zira bu alanlar olmasa toplumların dönüşmeleri ve ilerlemeleri neredeyse imkansızlaşır. Örneğin 1960’larda The Beatles karizması dünya müziğini kökten değiştirmiştir.

¹⁵³Age s. 244 IV. “Pure charisma is specifically foreign to economic considerations. Wherever it appears, it constitutes a “call” in the most emphatic sense of the Word, a “mission” or a “spiritual duty”. In the pure type, it disdains and repudiates economic exploitation of the gifts of grace as a source of income, though, to be sure, this often remains more ideal than a fact. It is not that charisma always demands a renunciation of property or even of acquisition, as under certain circumstances prophets and theſcſples do.”

¹⁵⁴ Age s. 246

¹⁵⁵ Age s. 251 “For charisma to be transferred into an everyday phenomenon, it is necessary that its anti-economic character should be altered. It must be adapted to some form of fiscal organization to provide for the needs of the group and hence to the economic conditions necessary for raising taxes and contributions. When a charismatic movement develops in the direction of prebendal provision, the “laity” becomes differentiated from the clergy –derived from *κληρος*, meaning “share”-, that is, the participating members of the charismatic administrative staff which has now become routinized. These are the priests of the developing “church.”

Günümüzün nüfus olarak çok şişmiş olan mega toplumlarında mikro karizmatik otoritelerin sanat alanında hâlâ sürdüğünü ve fakat siyasi ve ekonomik sistem tarafından daha kolayca dizginlenebilmeleri için bunların daha ziyade mikro alanda tutulmaya çalışıldığını gözlemleyebiliyoruz.

Esasen anlaşılabilir ve kabul edilebilir sınırların çok üzerine çıkmış olan bürokratik baskı Weber'in analizinden çok, Kafka'nın eserlerindeki anlamsızlık ve mekanikleşmeye doğru hızla ilerlemiştir. Hadise neredeyse bir tür "bürokratik karizma" diyebileceğimiz, Weberien bir oksimoron oluşturma noktasına varmıştır ya da varmak üzeredir. Zira çağcıl demokrasinin getirdiği "kısmî şeffalık" günümüz toplumlarının mikro organizmalarını ortaya çıkarmış ve analitik incelemelere daha açık hale getirmiş görünüyor. Bu durum daha ayrıntılı tasarımları ve toplum mühendisliklerini de mümkün kılmaktadır.

Böylece modern toplumlardaki devasa bürokratik yapılanmalar hem kendi rijitliklerini korumak, hem de toplumsal ve teknolojik ilerlemelere ayak uydurabilmeyi sağlayabilmek için toplumu oluşturan mikro alanların bazılarında, Weber'in rasyonel bürokratik otorite adını verdiği ve bir bakıma da kutsadığı otoriteden farklı olarak, geleneksel ve karizmatik otoritenin işlemesine de izin verebilmektedir. Örneğin Türkiye'de ve dünyanın daha bir çok ülkesinde geleneksel sanatlar hâlâ geleneksel ilişkiler ve yöntemleriyle işlemektedir. Günümüzde resim sanatı da ortaçağ ve rönesanstaki atölye ve usta/çırak ilişkisi sistematüğini sürdürmektedir meselâ...

Burada ünlü Amerikalı mimar Stanley Tigerman'ın saptamasına geçelim:

Yazarlar (authors) otoritelerini yazdıklarını imzalayarak (signing) edinirler. Ama otoriteleri her zaman bir göndermeye bağlıdır, kendilerini önceleyen Tanrısal Otorite ile kurgulanmıştır, der Tigerman ve Daniel Jeremy Silver'in *A history of Judaism* adlı kitabından şu cümleleri alıntılar: "Tanrı kitaplar Kitabını yazdıran yazarlar Yazarıdır. Bu nedenle, Tanrı son tahlilde

bütün yazarların ittiba ettikleri Yazardır ve Kitabı da bütün kitapların muhakkak gönderme yaptıkları Kitaptır,” ve devam eder: İlahî kaynaktan türemiş olan orijinaline sürekli ittiba etmeleri ve gönderme yapmalarından dolayı yazarların (authors) otoritesi kendilerinin zamansallıklarının sonlu bir metaforu olur: sonlu otoritenin tekrar tekrar sahneye konması ile kendilerini izleyen nesiller tarafından sürekli yerlerinden edilirler ve yenileri onların yerine konur.¹⁵⁶ *(Burada “author” ve “authority” kelimelerinin aynı kökten geldiklerine ve “authority” kelimesinin “author” kelimesinden türetildiğine dikkat çekmek gerekiyor. Kısaca, otorite olma bir konuda yazma ve dikte etme yetkisine sahibiyet anlamını taşımaktadır. y.n.)*

Şu halde tanımlanmış ilk otoritenin, Weber’in deyişiyle, karizmatik, kutsal kitapların tanımladığı biçimde ise, ilâhî otorite olduğu aşikârdır. Zira dikte ederek yazdırabilmek için öncelikle dilin belirmesi ve hayvanî iletişim sistemlerinden sıyrılarak, seri biçimde kullanılmaya açık hale gelmesi ve bunun da ötesinde ortak kabulü sağlayacak bir algılar ve kurgular bütünü oluşturması gerekir.

Lisanın bu mânâda seri kullanımı, öncelikle, sözel kültürel altyapının oluşması ve gelişmesi demektir. İlk insan toplumlarındaki sözel altyapının, Weber’in düşündüğü anlamda bir bürokrasi ve bürokratik otorite oluşumunu pek desteklemediği aşikârdır. Weberci soyutlamadaki karizmatik otorite biçiminin sözel altyapıya sahip toplumlarda daha etkin olduğunu düşünebiliriz. Zira bu toplumlar insanların daha fazla beden gücüne, av ve savaş becerilerine sahip olmakla diğerlerinden ayrıştığı yapılardır. Ekonominin avcılık, toplayıcılık ve primitif çobanlık düzeyinde olduğu topluluklarda karizmatik otoritenin egemenliği kaçınılmazdır.

¹⁵⁶Tigerman, Stanley, *The Architecture of Exile*, Rizzoli International Publications 1988 s. 14: “Authors vest their authority by signing their texts. But their authority is always referential, established ultimately by divine antecedent, the Authority of God. “God is the Author of authors who dictates the Book of books. For his reason, God is the Author to whom all authors finally defer, and His Book is the Book to which all the books ultimately refer.”⁵ By simultaneously deferring and referring to a divinely derived original, the authors’ authority becomes a finite metaphor of their own temporality: they are displaced and simultaneously replaced by subsequent generations committed to the continuous reenactment of finite authority.

Her ne kadar kişisel gözlemlerim ve kutsal kitap okumalarımın çıkarsadıklarım zamanımızın peygamberlik konusuna bakışı ile uymuyorsa da, peygamberlerin ve din ulularının karizmatik otoritenin en belirgin taşıyıcıları olduğu konusunda sanırım herkes benimle hemfikir olacaktır. Şu halde, “tarihin ve toplumların geçmişleriyle bağlarını koparacak ya da geçmişlerini farklı bir bakış açısıyla yorumlayacak kadar büyük değişimler geçirdiği kriz ve dönüşüm devirlerinde karizmatik otoritenin, sınırlı zaman süresi içinde de olsa, başat hale geldiği görülür,” diyebiliriz.

Söz konusu dönüşüm devirlerinde beliren karizmatik liderlerin ille de dini karakterde olmaları zorunluluğu yoktur. Örneğin, Mustafa Kemal Atatürk böyle bir dönüşüm devrinin önderi olmuştur. Hakeza Mareşal Hindenburg’un liderliği de benzerdir. Lâkin, her durumda, Weber’in “Karizmanın günlük bir fenomen haline dönüşebilmesi (*rutinleşmesi y.n.*) için” kaydı bu konuda son derecede önemlidir.

Çoğunlukla, karizmatik otorite sahibi kimsenin hayatı son bulmadan önce bu rutinleşme hareketi başlar ve o kimsenin vefatından sonra da sürer. Hatta karizmatik otorite sahibi liderin düşüncelerinin tümüyle ters yüz olmasına kadar varabilir. Mao Tse Tung’un vefatından kısa bir süre sonra, Deng Xiaoping’in: “Kedinin siyah veya beyaz olması önemli değildir. Önemli olan onun fareyi yakalamasıdır,” sözü Weber’in bahsettiği rutinleşmenin adeta mottosu gibidir.¹⁵⁷

Stanley Tigerman’ın *The Architecture of Exile* adlı kitabına geri dönecek olursak, Tigerman, mealen, kitaplar Kitabının, yazarlar Yazarı olan Tanrı’nın

¹⁵⁷*Chambers Dictionary of Quotations* (1993), s. 315’e göre, bu alıntı Temmuz 1962’deki Komünist Gençlik Ligi Konferansı’nda yapılmış olan bir konuşmadan alıntıdır. “It doesn't matter whether the cat is black or white, as long as it catches mice.”

bir işareti olduğunu ifade eder. Bu durumda diğer kitaplar bir tür mimesis oluştururlar ve kitaplar Kitabına referans yapmaları kaçınılmaz olur. Bu durum diğer kitapları Kitabın işareti haline getirir. Zira kitaplar Kitabının yazarına ha deyince ulaşmak mümkün değildir. Bu durum onun mevcudiyetini bir anlamda zedeleyen ve ona bir mevcut olmama yani orada bulunmama hali kazandırır, diyerek sürdürür tezini. Ve Taylor'un *Erring: Postmodern A* adlı kitabından yaptığı alıntının arkasından vurucu cümlesini kurar: *"Madem ki, kitaplar Kitabı temsil ederler, o halde işaretin işareti olurlar" "İşaretin işaretleri" de Tanrının hakimiyetinden kaçabilecek bir mesafeyi ortaya koyarlar.*¹⁵⁸

Aslında karizmatik otoriteden uzaklaşmanın temel mekanizması da işaretin işareti biçiminde gerçekleşen bu kaçış yolu sağlama çabası olsa gerektir. Böylece inancın siyasete dönüşme yolları açılmış olur. Bu durum son derece olağandır. Çünkü karizmatik çerçevede beşerin zihnine sunulmuş olan inancın kendisini tutarlılıkla doğrulayan mantıksal zincirlere dönüşmesini engelleyebilecek hiçbir mekanizma yoktur.

Ve hakikatte erişilmesi mümkün olmayan tutarlılık, beşer zihninde kendisini nizam (order) olarak kolaylıkla kabul ettirebilir. Bu nizam aslında konuşmanın (söylem) nizamıdır. Zihnin kendisini ifade ederken (dışa vururken) sürekliliği kurgulayarak sonsuzluğa açılmasının en kolay yolu verili kurallar çerçevesinde uygulanacak olan mantıkî tutarlılıktır.

Tutarlılık mantık (logic) dediğimiz bir zihinsel mekanizma ile gerçekleşir. Mantık ise nutk (logos) kökünden türemiştir. Nutkun açık seçik söyleme, bildirme, hükmü ilan etme gibi anlamları vardır. Dolayısıyla, zorunlu biçimde, ikna edici olma özelliğine sahip olmalıdır. Mantık, bu ikna ediciliğin

¹⁵⁸Tigerman, Stanley, *The Architecture of Exile*, Rizzoli 1988 s.15 "Inasmuch as boks represent the Book, they are signs of a sign""Signs of signs" establish distance as a "way out" from the domination of God"

enstrümanı olarak, zihinsel çözümlemelerde, tutarlılığı kullanır. Ve fakat tutarlılık rutinleştirir.



2.3 İlk Çağlardan Günümüze Din ve Devlet İlişkileri, ("Sürgün Mimarisi" ve mimarinin sürgünü.)

Beşer zihninin var oluşundan bugüne, her şeyi içinde düşündüğü ve dışa vurduğu bir dili ve o dili elle tutulur ve gözle görülür hale getirdiği mîmarîsi vardır. Ev / yuva kavramını irdelerken Bachelard, Jules Michelet'nin “kuşların mimarîsi” diye tanımladığı, kuşun sincabın ellerine ve kunduzun dişlerine sahip olmadığı halde, yalnızca göğsünü kullanarak, kendi vücudunun formunu içine alabilecek biçimde yuvasını biçimlendirmesini anlattığı ifadelerinden yola çıkar. Evin gövde tarafından yine gövde için yapıldığı önermesine ulaşır. Evin kişinin ta kendisi, kendi formu ve en doğrudan çabası olduğu, hatta çilesi denilebileceğini belirtir. Bir fenomenologun burada garip bir köşeye büzülmeyi, aktif ve biteviye bir köşeye büzülüştü tecrübe eder. Burada söz konusu olan bir uykusuzluk ya da yattığı yerde bir o yana bir bu yana dönmenin dinamiği de değildir. Söz konusu olan ince dokunuşlar, başlangıçta pürüzlü iken kaygan ve yumuşak hale getirilen döşegin taslağıdır. Bu kuru bir taslaktır. Keçeleşmenin görkemidir.¹⁵⁹

Ancak kuş yuvaları bin yıllardır aynıdır. Oysa beşeriyet ev tasarlarlarken ve yaparken sadece gövdesi için değil aynı zamanda zihinsel / dilsel oluşu için bir barınak düşünmektedir. Bu zihinsel / dilsel oluş örüntüleri öylesine sınırsızdır ki, tasarımı farklı verilerle sonsuza kadar yeniden üretebilir. Ancak her ne kadar üretilirse üretilsin, tasarım da, ürünü de dil ve söz sistemi içinde yer alır. Ve yapılabilecek her türlü gözlemlenebilir işlemin sonucu yine dil ve söz sistemi içinde yer alır.

Stanley Tigerman "The Architecture of Exile" adlı eserine şöyle başlar:

İşaretin özü adlandırmada yatar. Eşyayı adlandırmak ve adlandırılmak ayırt edilme işaretleridirler. İsimleri olmadan, eşya anonim suskun ve

¹⁵⁹Bachelard, Gaston, La Poétique de L'Espace, <http://bibliotheque.uqac.ca/> 1961 s.127-129

bilinemezdir. Ayrıca, isimlerin yokluğu kategoriler ve tipleri tevhit eder. 'Bir nefis olmak bir isme sahip olmak ve bir isim tarafından sahip olunmaktır. Her nefis için, ilk hadise adının konulması hadisesi, adlandırma ve adlandırılma hadisesidir.'¹⁶⁰

Kuran'da ve Tevrat'ta (İbranice ifadesiyle Mikra) Âdem'in melekler âlemine eşyanın isimlerini (Allah'ın varlığa tenezzülünden hâsıl olan isimleri) bildirmesi konusuyla da kısmen örtüşen bir husustur bu. Nitekim yazar benzeri bir temelden hareketle kurgular teorisini de.

Kişinin kimliğinin merkezinde yatan fikrin Tanrı ve insanın Tanrının suretinde yaratıldığı inancı olduğunu ifade eder. Hristiyan ilahiyat yorumu açısından bakarak, insanın, en yüce ve tanımı gereği, mükemmel olanın kusurlu bir işareti olduğunu belirtir. (Bu konuda, insan kelimesinin Kuran'da daima tekil ve özel isim olarak geçtiği ve Arapçada çoğulunun olmadığı konusunda bazı önemli rezervlerimiz olmakla birlikte, popüler algılamamızın İslam'da da benzer olduğunu kabul edebiliriz.)

Bu durumda yazar *"insanın mevcudiyeti Tanrı'nın gaybda olması anlamına gelmektedir,"*¹⁶¹ sonucuna varır ki, yine popüler algı açısından reddedilmesi pek mümkün görünmemektedir. Şu halde insan, kusurlu mevcudiyeti ile Tanrının kusursuz gaybının mümessili olmaktadır. Oysa kusurlu mevcudiyeti olan işaretin kusursuz gaybın işaret edeni olabilmesi için sahip olması gereken önemli bir dilsel yapıya ihtiyaç vardır: özel isim...

"İnsan isminin özel oluşuyla tek ve bireysel olabilir. Zira isimler ve adlandırılan şeyler tefriki işaret ederler. Bu tefrik nev-i şahsına münhasır olanla normatif olanın birbirinden ayrılması demektir. Şu halde özel isim, özge, karakteristik ve münferit olmalıdır. Ona sahip olanın mülküdür. Özel isme sahip olan, sıradan ve müşterek olmayıp, belirgin, düzgün, yüksek kaliteli ve

¹⁶⁰Tigerman Stanley, The Architecture of Exile Rizzoli 1988 s. 14 "The essence of a sign is embodied in nomination. Naming things and being named are signs of distinction. Without names things are anonymous, and unknowable. Moreover, the absence of names evokes categories or types. 'To be a self is to possess and to be possessed by a name. For every self, the primal scene is the scene of nomination, ascene of naming and being named...'"

¹⁶¹ Age s.14

iyi karakterli, saygın, kirlenmemiş, kusuru ve beresi olmayandır. Her zaman düzenli, temiz ve pürüzsüzdür."¹⁶²

Esasen bu "özel isim sahibi oluş" Mikra'da (Tevrat'ın İbranice adı) örtülü, Kuran'da ise oldukça açık bir biçimde işaret edilen risalet (resullük) meselesi ve risalet isimleri açısından son derece önemlidir.¹⁶³ Zira özel ismin seküler hale gelişi ve beşer bireylerinin hepsinin özel bir isme sahip olmaları oldukça yakın tarihlerdedir.

Soy isimleri ve künyeler yakın zamanlara kadar beşer bireylerinin adlandırılmalarında çok daha önemli olmuştur. Özel isimler ise resuller için kullanılmışlardır. Zira Tanrı'nın mümessili olan insan varlığı her zaman beşeriyetten ayrı telakki edilmiştir. Eski Türklerde de, Kagan kutlu, Tanrı temsilcisi kişi kabul edilmiştir ve töre yapma yetkisi vardır. Kişi bir yararlık göstermeden de kendine özgü ve ayırt edici bir isme malik olma hakkına sahip değildir.

Kuran'a göre Âdem'i meleklerden üstün olan ve meleklerin kendisine secde etmesini zorunlu kılan özelliği "*isimleri bilmesi ve bildirmesidir*". Will Herberg'e göre "*özel bir isme sahip olmak hakiki ve gerçek olmak - kısacası otantik olmak*" demektir. Bu durum da kişiye ya da nesneye bir tarih sahibi olma özelliğini kazandırır. Zira özellikli olma anlamını taşır ve bu durum bireylerin hikâyesi olan "tarih"i mümkün kılar. Tarih de otantikliği yaratır. Bir başka ifadeyle isim, bireyi özgül hale getirerek, diğer varlıkların bulunduğu mekânın içinde zaman fonksiyonuyla var olmasını sağlayan bir faktördür. Böylece kitapların Kitabı olarak nitlendirilebilecek olan ilahi kitapların varlığı da mümkün olmaktadır.

¹⁶² Age

¹⁶³ Bu konu Muhyiddin İbn Arabî'nin Fusus-ül Hikem'inin de ana temasıdır.

Hız. Musa devri ve öncesinde matbuat hiç yoktur. İstinsah da yok denecek kadar azdır. Bu durumda Allah'la konuşan kişi (kelimullah) olan Musa'nın kullandığı "kitap" kelimesi ciltlenmiş yazılı kâğıtlardan ibaret olmamalıdır. “Kitap” kelimesinin her devirde açıklandığı düşünülen özel isim sahibi kişinin (kendisi de böyle bir kişiliktir) öz dünyası olan gönlünde açığa çıkarak diline dökülen bireyliğine (ferdiyet) dair haller ve gizleri ifade eden bir kavram olduğu görülebilir.

Günümüzde kitap kavramı Latince iki farklı kelimeyle ifade edilir: librus ve biblus. Librus, daha seküler olan, yazılı, ciltlenmiş belge anlamına, biblus ise, daha kutsal olan bireysel hal ve sır anlamına daha yakındır. Onun içindir ki felsefî ve bilimsel eserlerde referans yapılan kitaplar listesine (libriografya değil) bibliyografya denir ve bu terim bir bakıma özgün bilginin kutsallaştırılması anlamını da ima eder.

Hattıyatında, yakın zamanlara kadar, Arap entellektüel dilinde ve İslam kültür havzasındaki diğer entellektüel dillerde de, yazılı eser Arapçadan devşirilen "mektub" kelimesiyle ifade edilir ve "kitab" kelimesi pek tercih edilmezdi. Ayrıca Kuran-ı Kerimin basılı nüshasına "Kuran" değil "Mushaf" denmesi de rastgele bir kullanım değildir. Zira "Kuran" her ne kadar "Kitap" sırrının söze dökülmüş hali ise de yazıya dökülme noktasında bir rezerv konma gereği duyulmuştur.

"Kitap" kelimesinin bugünkü anlamıyla sekülerleşmesi tarihsel açıdan çok yenidir. Bu sekülerleşme ve aynı zamanda da bireysel tanrısallaşma (bir tür Firavunluk olarak da kabul edilebilir) olgusunu işaretten Tigerman şöyle diyor:

Yazarlar (author, auteur) otoritelerine (authority, autorité) metinlerinin altına imzalarını atarak malik olurlar. Ama otoriteleri ancak kendilerine referans

yapılmasıyla mümkün olur. Bu referans olgusu da kesin olarak kendilerini önceleyen ilahi haleflerinden yani Tanrısal Otoriteden gelir.¹⁶⁴

Bu bakımdan tarihteki hikâyeler, adlandırılmış şeylerin döngüsel anlatıları olarak, daima Tanrının Kitabından bilgi olarak sonuç çıkarırlar. Böylelikle özgün zikir, hem özne hem de nesne olarak, riayetkâr ve özgün metne referans yapan bir süreç ve ürün haline gelir. Bu durum seküler anlamda kitapları orijinal metnin mimesisi haline getirir. Mimesis takdim ve temsil ilişkisini içerdiğinden, zorunlu olarak işaret eden ve işaret edilen hususiyetini de içerir.

İmdi mimesisin en mükemmel hali orijinal ile bir ve aynı olmasıdır ki, bu durum mimesisi mimesis olmaktan çıkarır. Dolayısıyla mimesisin en başarılı hali aynı zamanda başarısız oluşunu getirir. Zira mimesis, tümüyle başarılı olması durumunda, taklit edilen şeyin aynısı olacaktır.

Dolayısıyla, mimesis objesi, her halükârda, ikmal edilmiş ya da edilmemiş bir metindir. Bu durumda "Kitap" ile diğer yazılı metinler ve "Kitab"ın Müellifi ile diğer müellifler arasında asimetrik bir ilişki söz konusudur. Bu da yazarların asıl Müellife gösterdikleri hürmette aşikârdır. Bu durumda hem işaret eden hem de işaret edilen işlevlerini içeren mimesis (yazılı metin) bir tür işaret haline gelir ve "Kitap" sırrının işareti olur. Bir işaret olduğu için de kemal yolunda sürekli bir oluşum içindedir ama nutkun merkezîyeti

¹⁶⁴Esasen İslam'ın kültürel ikliminde de Kuran-ı Kerim Hz. Muhammed'deki "kitab" sırrının kelama dökülmüş hali olup o sırrın, bir anlamda, aslına en yakın sözel mimesisi olsa gerektir. Burada İslam anlayışı ile Hıristiyan ve Musevî anlayışları arasındaki fark, Hıristiyan ve Musevî anlayışlarının Tevrat ve İncili natamam olarak kabul etmeleridir. İslam anlayışında ise "tamamlanmışlık / tamamlanmamışlık" gibi bir sorun yoktur. Maide Suresi 3. ayetinde belirtildiği (sizler için dininizi ikmal ettim ve üzerinize nimetimi tamam ettim. Ve sizler için din olarak İslâm'a razı oldum.) üzere, asıl mesele "kemâl" olarak kabul edildiği için, Müslümanlar Kuran'ı ikmal edilmiş bir metin olarak kabul ederler. Kuran'a göre aslolan, dinin ya da metnin tamamlanmışlığı değil, "nimetin" tamamlanmışlığıdır.

bakımından asla mükemmel olamaz. Bu durum işaretin ya mükemmeliyeti ya da çürüyüşü sonucuna varır ki, bu da işaretin yapı bozumudur.

Mimarlık Tarihinin konusu olan yapıların çoğu özdeki oluşlarını bir veri olarak naklederler. Görünen ile söylenmek istenen ve anlaşılan aynıdır. İşaret sistem bilgisi açısından, bina olarak görünen işaret eden, işaret edilenin ta kendisidir. Şu halde, aslında, mimari yapının kendisi bir işaret ya da işaretler manzumesidir. Örneğin payandanın İngilizcesi olan 'buttress' bir tür onomatopedir (yankı kelime). Zira payandanın kendisi yükselen mekânsal şartlara direnen fiziksel bir güçtür ve taş taş üstüne konularak yapılmıştır. Ya da tuğladan yapılmış bir tonozun (Grekçe tholos kelimesinden türemiştir) Latince kökenli İngilizce (vault) ya da Fransızca (voûte) karşılıkları da eğrisel atlama ya da sıçrama anlamlarını da taşır ki, ikisi de yankı kelimelerdir.

Antik Çağ ve Orta Çağ'ın bütün inşaatçıları zamanlarının teknolojilerini - elbette mimariyi de - Tanrıya ulaşma arzuları doğrultusunda kullanmışlardır. Binalarının işaretleri binanın içkin oluş koşullarını iletir: asla Tanrının mevcudiyetine ters düşmezler zira bu edep dışı kabul edilir. Onlar açısından "var oluş" ve "oluş" bir ve aynı kavramlar olup biri diğerrinin yerine kullanılabilir ölçü birimleri gibidirler. Hiçbir şey görüldüğü gibi değildir. Eşya ve olaylar her zaman kendileri ötesinde gizli bir anlamı işaret ederler ki, bu onların hakikatidir. Şu halde hakikat görünür olanın ötesinde olduğuna ve tefsir hakikate götürdüğüne göre, eğer hakikat her daim ulaşılabilirliğin dışında ise, tefsiri gerektirecek şekilde sürekli bir tebeddül halindedir.

Bina Osmanlı Türkçesinde ve kök dili olan Arapçada da hem yapı anlamına gelir hem de fiillerin çatıları hakkında bilgi veren sentaks kitabı anlamını taşır. Ayrıca Almancada bina anlamına gelen "Bauen" kelimesi Eski İngilizce ve Yüksek Almancada "baun" kelimesi "ikamet etmek", "bir yerde

kalmak" anlamlarına gelir. Kelime daha geriye gittiğinde "bhu", "beo" ve "bin" formlarını da alır ki "olmak" fiilinin Almanca çekimi olan "ich bin"deki formdur bu. Arapçadaki "kâne-olmak" fiiliyle Türkçede de kullandığımız “mekân-olunan yer” kelimesi arasında da benzer bir ilişkiyi gözlemek mümkündür.

Şu halde mekân aslında bir oluş biçimidir dolayısıyla bir konuşma (söylem), bir metindir. Mimarî de, tıpkı dilin zihinsel bir oluşu tarif etmesi gibi, zihinden hareketle, fizikî bir oluşu tarif eder. Bu anlamda mimarî, Michel Foucault'nun heterotopya tanımlarıyla doğrudan ilişkilendirilebilecek bir kavram olsa gerektir.

"Fena kavramının oluşturduğu felsefî sorunların aksine, işaret ölüm tarafından engellenmeksizin hakikatin ilânihiye araştırılmasının mümessilidir. İnşa edilmiş formuyla işaret somutlaştırılmış (concretized) haliyle bile, potansiyaliteyi ifade arzusu taşır. Mademki bina etme faaliyetinin kökleri ekseriyetle ebediyet arzusundadır, o halde binanın işareti somutlaşmış formunun karşısı olarak konumlanacaktır. Arzunun ve somutlaşmanın birbirinin içinde olmaları ise işaretin işareti olur,"¹⁶⁵ der S. Tigerman.

Bu konuda Manfredo Tafuri'ye müracaat edebiliriz. Tafuri Piranesi hakkında yazarken,

Piranesi'nin bu “özgürlüğü”nün (yalnızca Campo Narzio'da ya da Parere levhalarında değil aynı zamanda Roma Antikitesi ithaf levhalarında da) süreksiz bir formlar alıntılar ve anılar ile örtüşmesi manidardır. Bu takıntılı montaj tekniği Foucault'nun ütopyanın avuntuya el verdiği heterotopya tanımına pekâlâ uygulanabilir. Foucault, heterotopyanın “geniş bulvarlı şehirleri” kapsayarak, dilin gizliden gizliye kuyusunu kazdığını, sentaksı başından tahrip ederek, sadece cümleleri kurarken kullandığımız sentaksı değil ama aynı zamanda, kelimeleri ve eşyayı (yanyana ya da birbirleriyle karşı karşıya) bir arada tutmaya yarayan o belli belirsiz sentaksın da rahatını bozduğunu da dile getirir.¹⁶⁶ der.

¹⁶⁵Tigerman, Stanley, *Architecture of Exile*, Rizzoli International Publications 1988 s. 17 “In contradistinction to problems of finitude, the sign represents an unending search for truth untroubled by death. As it is constituted to build form, the sign signifies a desire to express potentiality, even as it is concretized. Since most building is rooted in aspirations for perpetuity, the sign of the building stands in opposition to its concrete form. Inclusivity in both aspiration and concretization is the sign of the sign.”

¹⁶⁶Tafuri, Manfredo, *The Sphere and the Labyrinth*, The MIT Press 1987, s. 40 “It is significant that Piranesi has this “freedom” coincide with a discontinuous montage of forms, citations, and memories (and not only in the Campo Marzio or in the plates of the Parere, but also in the dedicatory plates

Tigerman bu noktada Adn (Eden) konusuna girer, çünkü Adn Hıristiyan anlayışına göre Tanrı tarafından yapılmış olan mükemmel bir cennettir. Adn, üzerinde yapılmış olan bütün spekülasyonlara rağmen, bilinemez. Mimari olarak deşifre edilemez ve hudutları yalnızca imgelem ile sınırlıdır. Bu durum coğrafyacılara, felsefecilere, ilahiyatçılara, arkeologların özellikle de mimarların kafalarını karıştırmıştır. Yine Hıristiyan teolojisine göre, yaratılmış dünyanın doğal uyumu ve bereketi de yaratılışın merkezinde bulunan ve yaratılışın esrarını barındıran ve muhafaza eden iki yarı büyülü ağacın (Kuran'da bu ağaç bir tanedir) bulunduğu bir bahçe ile sembolize edilmiştir.

Görüldüğü gibi bu çalışmada amacımız Mimarlık Tarihi adı verilen bilgi bitikimi dalını rasyonalize etmek değildir. Bizim amacımız mimarlığı bir bütün olarak ele alıp bir metin olarak okuyabilmektir. Aksi takdirde maksadımız hâsıl olamayacaktır. Evet, Mimarlık Tarihi bir öğrenim dalı olarak vardır. Bu dal, dönemsel ve kronolojik olarak tespit edilmiş, bilgi ve yapı yığınlarından müteşekkil çok büyük bir cüsseye sahiptir. Ancak Vitruvius'un derlediği teorileştirmelerden bu yana, var olan bütün tasarımsal işaretler, eş zamanlı olarak, mimarlık adı verilen bütünsel yapı içinde yaşamakta ve yer almaktadırlar. Ayrıca sözünü ettiğimiz bütünsel yapı, ağırlıklı bir biçimde, dilsel özellikler taşımaktadır.

Şu halde mimarlık, bütünsel olarak düşünüldüğünde, bileşeni olarak algılanan parçaların ötesinde bir tür dil formu olarak karşımıza çıkar. Dilde kelimelerin etimolojisi ya da anlamsal tarihinden daha önemli olan eşzamanlı

of the A ntichita romane). One could very well apply to this obsessive technique of assemblage Foucault's definition of heterotopia: where the utopia affords consolation- he observes-by covering "cities with vast avenues," the heterotopia disturbs, secretly undermining language, "destroying 'syntax' in advance, and not only the syntax with which we construct sentences but also that less apparent syntax which causes words and things (next to and also opposite one another) to 'hold together.'"

değerleridir. Zira herhangi bir mekânın değeri o mekânın diğer bir mekân olmayışındadır. Heterotopya ise, örneğin, tiyatro sahnesinde olduğu gibi, aynı mekânda birden fazla mekânın realize edilebilmesi halidir.

Daha somut olarak bakarsak, bir salon mekânını bir oda mekânından ayıran değer, birinin değeri olmayışındadır. Bu farklılık ise tümüyle kültürelidir. Hiçbir mekân bize “ben şu veya bu işlevin mekânıyım,” demez. Mekânların işlevlerini bizim toplumsal uzlaşmalarımız tanımlar ve belirler.

Her mimari eserin içinde bulunduğu bağlam olan yerleşme metninde büyüklüğüne göre bir paragraf ya da bir temel metin olduğunu varsayabiliriz.

Organik ya da yapay, bir eserde strüktür denen şey bir karışımın ya da bir *konstrüksiyon*un iç birliği, birleştirici bir ilke tarafından emrolunan eser, inşa edilmiş ve yerinde görünür olan *mimarîye* denir.

“Sanatın ellerin ustalığı ve titiz çalışmayla
Doğayı yenebileceğine şahitlik eden
Görkemli anıtları beşer kibrinin
Soylu yapılar Piramitler, kabristanlar” (Scarron)¹⁶⁷

Karşılıklı bir metafor olarak baktığımız zaman, *kitabı* bir mekânlar manzumesinin *mimarîsi* ya da bir mekânlar manzumesinin *mimarîsini*, *kitap* olarak algılayabiliriz. Nitekim Ahmet Hamdi Tanpınar’ın *Huzur*¹⁶⁸ romanında bu ikisinin belirginleştiğini ve romanın adeta başkişilerinden biri olan İstanbul Şehrinin hem *kitap*, hem de mekânlar manzumesinin *mimarîsi* olarak romanın konusuyla ne ölçüde örtüştüğünü inceleyenler berrak bir biçimde görebilirler.

“Kitap”, aklımıza, bütün şıklığıyla, İngiliz kütüphanelerini ya da bibliyofil olarak bildiğimiz kimselerin evlerinde ya da çalışma alanlarında

¹⁶⁷Derrida, Jacques, L’Ecriture et la Différence, Edition du Seuil 1967, s. 28 “La structure se dit d’abord d’un ouvrage, organique ou artificiel, comme unité interne d’un assemblage, d’une *construction*; ouvrage commandé par un principe unificateur, *architecture* bâtie et visible dans sa localité. «Superbes monuments de l’orgueil des humains, / Pyramides, tombeaux, dont la noble structure / A témoigné que l’art, par l’adresse des mains / Et l’assidu travail peut vaincre la nature » (Scarron).

¹⁶⁸Tanpınar, Ahmet Hamdi, Dergâh 2009.

gördüğümüz o muhteşem dizilimleri bizlere anımsatan beş harfli sözcük... Arapçada “yazdı” anlamına gelen ve k-t-b harflerinin oluşturduğu, üç fonemli kökten türemiş olan bu kelime zihnimizde pek çok imgeyi tetikliyor.

Kitap, hemen ve kaçınılmaz olarak, yazılı metni anımsatır. Bu da çok olağandır. Zira bin yıllardır bu biçimde daraltılmış bir kavram ile iç içe yaşıyor, konuşuyor ve düşünüyoruz. Şimdi meseleyi biraz farklı bir perspektiften yakalamaya çalışalım. Dünyada monoteist dinler olarak tabir edilen dinlerin ana metinlerine bakalım. Bu metinlerde bir de k-r-a köküne rastlarız. Şöyle: İslam’ın kitabının adı Kurandır, buna mukabil Bible kelimesinin İbranice karşılığı ise Mikradır. *Bible* kelimesinin Latince *bibliadan* geldiği, *biblia* kelimesinin ise Grekçe *biblion* (kitap) kelimesinden geldiği bilinmektedir. Bu sonuncusu da Semitik kökenli ve ‘papirüs’ anlamına gelen *biblos* kelimesinden gelmektedir.

Görüldüğü gibi, her iki kelime de (Kur’an ve Mikra’) aynı üç harfli kökten türemiştir: k-r-a. Önemli bir kök: k-r-a... Türkçede bu kök kelimeyi, bugün Arapçadan izlediğimiz biçimiyle, ‘oku’ fiil kökü ile karşılamaktayız. Ancak k-r-a kökü yalnızca ‘oku’ kökü ile karşılanması mümkün olmayan bir bileşimdir. Aynı zamanda, ‘toplantı’ ve ‘toplanma çağrısı’ anlamlarına da gelmektedir. Belki de Kuran ismi için daha belirleyici olan, okuma anlamından ziyade, ‘toplanma’ ve ‘toplanma çağrısı’ anlamları olsa gerektir. Zira kutsal metinlerin en önemli sonuçlarından biri de etrafında toplanan ve böylece ‘yeni ve daha öte’ bir toplum haline gelen bütünleşmelerin yer almalarıdır.

Şu halde hakiki anlamda kıraat edilen metinler olan Kur’an ve Mikra’ (*Tevrat’ın İbranice’deki adı*) çağrı ve toplanma metinleridirler.¹⁶⁹ Konuya

¹⁶⁹Bu satırların yazarının inancına göre saf ve yorumsuz bir çağrı metni olarak elde kalmış olan yalnızca Kuran’dır.

Michael Fishbane'in *Text and Texture (Metin ve Doku)* adlı kitabındaki bazı yaklaşımlarından hareketle bakacak olursak,

Tevrat'ı (ya da Kuran'ı ç.n.) okuyan kimseler yinelenen sözcükler, anahtar kelimeler ve kutsal metnin temalarıyla karşı karşıya olduklarını görürler ve metne ancak o metnin şartlarıyla nüfuz edebileceklerini anlarlar. Kelimelerin yorumun amacı için önceden ne ölçüde anlamlı olacakları ya da olmayacakları bilinemez. Ayrıca bunlardan çıkarsayacağımız analitik hükümleri örgütlemek için, hangi edebî formlar ya da yapıların belireceğini de önceden kestirmek de mümkün olmaz. Bize sadece o kelimeleri, temaları ve yapıları izlemek kalır.¹⁷⁰

Şimdi 'k-r-a'dan 'k-t-b'ye geçelim. Her ne kadar günümüzde yazı yazmak olarak anlaşılmakta ise de, k-t-b kökü aynı zamanda ön görmek, emretmek, tayin etmek, takdir etmek, vasiyet etmek, kaydetmek anlamlarını da taşımaktadır. Muhtemelen *biblos* kelimesinin daha eski anlamlarına gidildiğinde benzer ya da aynı anlamlar ile karşılaşmak mukadder olabilecektir. Zira her iki kelime de Semitik köklü kelimelerdir. Bu durumda 'kitap' (*orijinali kitab*) kelimesini yalnızca yazılı ve bir biçimde ciltlenmiş olan kâğıtlar dizini olarak algılamanın ne kadar sınırlı bir kavrayış olduğunu anlaşıldığını umuyorum.

Daha arkaik haliyle 'kitap' kelimesi, muhtemelen, 'tayin', 'takdir' ve 'emredilmiş' anlamlarının tamamını kapsayan bir kelimedir. Bu da Kuran kitap haline gelmemişken cümleleri içinde kitab kelimesinin geçiyor olmasını açıklamaktadır. Ayrıca 'tayin' anlamı da risalet ve resul olarak görünme kavramlarına oldukça yakın düşmektedir. Şu halde 'kitap' kelimesi ciltlenmiş bir format ya da yazılı emirlerden öte, o emirlerin yazılmasını görünür hale getiren insanın kendisini işaret eden bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır. Hâsılı kitap insanın kendisi olsa gerektir.

¹⁷⁰ Tigerman, Stanley, *Architecture of Exile*, Rizzoli International Publications 1988 s. 35 "the reader of the Bible will confront the repeated or key words and themes of a biblical text, and so enter that text on its own terms. Whether these particular words or themes will remain the most significant ones for purposes of interpretation can never be known in advance. Nor can we know in advance what literary forms and structures will emerge to organize our analytical judgments.

Bugün kullanmakta olduğumuz, insandan kopuk ‘kitap’ kavramındaki anlam daralması, muhtemelen ilk metinlerin söylenmiş (sözel) metinler olmalarının yanı sıra, yazıya geçirilmiş olmalarının getirdiği anlam yoğunlaşmasının bir sonucu olsa gerektir. Günümüz İbranicesinde, Mikra kelimesinin doğrudan Bible olarak anlamlandırılması sanırım bu birbirine karışmanın bir sonucudur ancak bundan sonra söyleyeceklerimiz açısından bu karışma önemlidir zira temel bir zihinsel paradigmanın cehennem kapılarını açmaktadır. Zira insan zihninde ilahî metnin kurulumu bir anda aşağıdaki şekle bürünür.

“Yazarlar (authors) otoritelerini yazdıklarını imzalayarak (sign) edinirler. Ama otoriteleri her zaman bir göndermeye bağlıdır, kendilerini önceleyen Tanrısal Otorite ile kurgulanmıştır,” der Tigerman ve Daniel Jeremy Silver’in *A history of Judaism* adlı kitabından şu cümleleri alıntılar:

Tanrı kitaplar Kitabını yazdıran yazarlar Yazarıdır. Bu nedenle, Tanrı son tahlilde bütün yazarların ittiba ettikleri Yazardır ve Kitabı da bütün kitapların muhakkak gönderme yaptıkları Kitaptır,” ve devam eder: İlahî kaynaktan türemiş olan orijinaline sürekli ittiba etmeleri ve gönderme yapmalarından dolayı yazarların (authors) otoritesi kendilerinin zamansallıklarının sonlu bir metaforu olur: sonlu otoritenin tekrar tekrar sahneye konması ile kendilerini izleyen nesiller tarafından sürekli yerlerinden edilirler ve yenileri onların yerine konur.¹⁷¹

Bu durumda tüm diğer kitaplar taklidî (mimetik) ve noksanlıdır (imperfect) zira adlandırılmış şeyler hakkında ne kadar anlatı varsa bunların tamamı orijinale, Tanrı’nın Kitabına atıf yaparlar. Bu durumda kitapların tümü, kaçınılmaz olarak, taklidîdirler (mimetik). Ancak taklit bir *takdim ve temsil*

¹⁷¹ Tigerman, Stanley, *The Architecture of Exile*, Rizzoli International Publications 1988 s. 14: “God is the Author of authors who dictates the Book of boks. For this reason, god is the author to whom all aythors finally defer, and His Book is the Book to which all the boks ultimately refer.’ By simultaneously deferring and referring to a divinely derived original, the authors’ authority becomes a finite metaphor of their own temporality: they are displaced and simultaneously replaced by sunsequent generations committed to the continuous reenactment of finite authority.

ilişkisinde *işaret eden* ve *işaret edileni* gerektirir. (Burada şunu da belirtmemiz gerekir: Tigerman, bütün Judeo-Hristiyan Medeniyetinin ve büyük ölçüde İslam Medeniyetinin ulema-i rüsumdan olan yazarları gibi “kitap” havramını basılı ya da istinsah edilmiş ve ciltlenmiş bir araç olarak algılamaktadır.) Oysa burada, Derrida’nın söylediği anlamda, metinden söz etmek zorunludur. Zira insan idraki metinden ibarettir.

İşaretin arkasında olmak, hemen ardından dünyada sadece bir görüntü olarak görünmez bir biçimde ikamet etmektir. Teveccüh edilende, öteki kendisini *öteki olarak*, yani kendini ele vermeyen, kendinin bir tema olarak algılanmasına izin vermeyen olarak görünür. Öteki hakkında konuşamam, bir tema oluşturamam, ondan bir nesne gibi akuzatif (ismin i hali) olarak söz edemem. Öteki ile sadece konuşabilirim, sadece konuşmalıyım, onu vokatif (hitap) ile çağırabilirim. Vokatif ise bir söz *hali* olmayıp, bir belirme, sözün yükseltilmesidir. Ötekinin eksik olmaması için kategorilerin eksik kalması gerekir; ancak ötekinin eksik kalmaması için kendisini ademiye olarak sunması, ve fenomen olmayan olarak görünmesi lâzımdır. Her zaman işaretlerinin ve eserlerinin arkasında, gizli ve musır içsellğinde, tarihin bütün tümelliklerini sözün özgürlüğü ile kesen teveccüh edilen “dünya”dan değildir.¹⁷²

Bu paragrafta Derrida *ötekinin* yalnızca söz olarak ve kendisine hitap edilen bir söz yani bir önermeler bütünü, bir metin içinde bir numen bir nâmevcut olarak mevcudiyet kazanabildiğini büyük bir netlikle ifade etmektedir. Eğer *öteki* nâmevcut olarak mevcudiyet kazanabiliyorsa bu durum, *öteki* dediğim kişi açısından, benim için de geçerlidir. Zira ben de o *ötekinin* *ötekisiyim*. Ve bu durum nereden çıkarsa çıksın bütün sözel tümeller için geçerli bir durumdur. Bu da bizi gerçeklik olarak tanımladığımız şeyin bir metin, sözel bir kurgu olduğu noktasına getirir. Beşeriyetin bilgi olarak edindiği teveccüh

¹⁷²Derrida, Jacques, L'Écriture et la Différence, Edition du Seuil 1967 s. 152-153 “Etre derrière le signe qui *est* dans le monde, c'est *ensuite* demeurer invisible au monde dans l'épiphanie. Dans le visage, l'autre se livre en personne *comme autre*, c'est-à-dire comme ce qui ne se révèle pas, comme ce qui ne se laisse pas thématiser. Je ne saurais parler d'autrui, en faire un thème, le dire comme objet, à l'accusatif. Je puis seulement, je *dois* seulement parler à autrui, l'appeler au vocatif qui n'est pas une catégorie, un *cas* de la parole, mais le surgissement, l'élévation *même de* la parole. Il faut que les catégories manquent pour qu'autrui ne soit pas manqué; mais pour qu'autrui ne soit pas manqué, il faut qu'il se présente comme absence et apparaisse comme non-phénoménalité. Toujours derrière ses signes et ses oeuvres, dans son intériorité secrète et discrète à jamais interrompant par sa liberté de parole toutes les totalités de l'histoire, le visage n'est pas « du monde ».”

ettiği ve nâmevcud olarak mevcudiyet kazanan öteki hakkında kendi zihninde kurguladığı sözel yapılardan öte bir şey değildir. Bu durum, siyasetten hukuka, fizikten matematiğe, psikolojiden sosyolojiye bütün bilgi disiplinleri için geçerlidir. Bunları toplumsal yaşam içinde riayet edilmesi, uyulması ve kullanılması gereken hakikatler haline getiren tek unsurun bu kurgulara duyulan inanç olduğunu söyleyebiliriz.

Ana metin olan kitaplar Kitabı Tanrı'nın işaretidir. Diğer kitaplar ise Kitabı temsil ettiklerinden, işaretin işareti olmaktadır. Bu durum mânâdan lisana geçiş olgusudur. İşte gelenek dediğimiz husus tam da burada başlar. Çünkü Tanrı'nın Kitabı hiç değişmeden okunur ve bir gelenek oluşturmaz. Oysa Kitaptan hareketle ortaya çıkan diğer kitaplar, kitaplar Kitabını taklitte ona yaklaştıkça değer kazanırlarsa da tam taklit olmaları yani bire bir mimesis sağlamaları durumunda yazarına ait olmaktan çıkarlar. Ancak işaretin işareti olan diğer kitaplar da kişileri, yazarlar Yazarının hakimiyetinden uzaklaştırırlar.

Gelenek dediğimiz bu hakimiyetten uzaklaşma macerasıdır aslında ve yazma eyleminin içinde vuku bulduğu dil olgusunun bahsettiği bir yanılsamadır. Her hakimiyetten uzaklaşma da yeni bir hükmedici belirleme ya da kendisini hükmeden olarak vazetme çabasından başka bir şey değildir. Konuşmanın (söylem) iktidar haline gelmesi tam da böyle bir durumun sonucu olsa gerektir.

Şiirde ya da daha genel biçimde edebiyatta gelenekten söz edenler bu yanılsama içinde terennüm ettikleri muhteşem 'bedi' (daha önce söylenmemiş olanı söyleme) zevkinden bahsetmektedirler. Daha da ileri gittiklerinde de "şairin sözünün vahye yakın olduğu" iddiasını dillendirirler. Bunlara kulak asmamak lâzımdır.

Sanatsal yaratıcılık dediğimiz olgu tamamen dil ve dil türevleri içinde oluşabilen bir hususiyettir. Bu bakımdan sanat (hangi sanata bakarsak bakalım) dil olgusunun etkinliğine gereksinim duyar. Bu etkinlik ise dilin kapsama alanını genişleten şiir'den başka bir şey değildir. O halde şiir nedir? diye sorabiliriz. Şiir dilin kendisidir. Lâkin bu noktada iki önemli hususu birbirinden ayırmamız gerekir: söz ve dil.

Saussure sözü şöyle tarif eder:

...Ama bu rolü iyi anlamak için, dilin yalnızca embriyosu olan bireysel edimden dışarı çıkmak ve toplumsal olguya rampa etmek gerekir. Dilin böylece birleştirdiği bütün bireyler arasında, bir tür ortam kurulmuş olacaktır: hepsi –hiç şüphesiz tam tamına olmasa da, yaklaşık– aynı kavramlara bağlı olarak aynı işaretleri yeniden üretirler.

Bu sosyal kristalleşmenin kökeni nedir? devrenin parçalarından hangisi burada nedensel olabilir? Zira çok muhtemeldir ki hepsi eşit derecede katkı yapıyor degillerdir. İşin fiziki bölümü derhal bir yana bırakılabilir. Bilmediğimiz bir dilin konuşulduğunu işittiğimizde sesleri gayet iyi ayırırırız ama anlamadığımız için sosyal olgunun dışında kalırız.

Psişik kısım da tamamen oyunun içinde değildir: işin yerine getirme tarafı da konun dışında kalır, zira yerine getirme hiçbir zaman kitlesel olarak yapılan bir şey değildir; her zaman bireyseldir, ve birey daima bu işin efendisidir; biz buna *söz (parole)* diyoruz.¹⁷³

Saussure buradan dilin toplumsal ve bireysel ilişkilerinin ne olduğu konusuna el atar. Söz pratiğinin aynı topluluğa ait olan bireyler arasında her birinin kafasında zaten bulunan bir gramer sistemi ile vücut bulduğunu söyler. Zira dil bireylerin hiç birinde tam değildir; yalnızca kitlede mükemmelen bulunur (*mu? y.n.*) ancak bu oldukça önemli bir ayrımdır zira toplumsal olan ile bireysel olanı birbirinden ayırır ve ilaveten, geçişsel ya da aşağı yukarı kazaen olanı esas olandan ayırır.

Dil konuşan öznenin bir işlevi olmayıp, bireyin pasif olarak kaydolduğu bir üründür: önceden tasarlanmış olmayı öngörmez ve yansıma buraya yalnızca tartışılacak olan sınıflandırma faaliyeti için girer.

Söz, tam aksine, içinde ilk olarak, konuşan öznenin kişisel fikrini ifade etmek için dilin kodlamasını hangi bileşimlerle kullandığını, ikinci

¹⁷³ Saussure, Ferdinand de, Cours de Linguistic Générale, Payot 1967, s. 29-30

olarak da bu bileşimleri dışı vurmasını sağlayan psikofizik mekanizmayı ayırdetmeyi sağlayabilecek bireysel bir irade ve zekâ edimidir¹⁷⁴

Saussure'ün çözümlemelerinden şunu çıkarmamız mümkündür: Dil toplumsal bir yapı olarak gramer ve sentaks kurallarına sosyal olarak bağlıdır oysa söz bireyseldir. Bir diğer deyişle toplumsal olarak kabul görmüş olan dil belirli normlar içinde toplumsal süreçlerden geçmiş ve ortak kabul mertebesine ulaşmış bir takım kurallar ve anlamsal kabullerden oluşan genel ve kapsayıcı bir ortamdır. Ancak o ortam içinde âmil olan ve pratik olarak dili kullanan ise bireydir. Birey dilin tamamına sonuna kadar hâkim olmayabilir. Ayrıca olması da gerekmez. Bir hususu ifade ederken, dilde kendisi için ya konunun daha önce hiç dile gelmemiş olmasından ya da kendisinin problemle daha önce tanışmamış olmasından dolayı meçhul kalan hususlardan doğan farkı söz ile kapatır ya da kapatmaya çalışır.

Dilin kodları ve bu kodlara bağlı mitosları vardır. Dil içinde anlam bu mitik yapılar içinde yoğrularak ortaya konur. Kod dediğimiz herkesçe genel olarak kabullenilmiş ya da kurumsal olarak topluma kabul ettirilmiş kurallardır. Bu kodlar çeşitli toplumsal alanlarda oluşan mitlerin (bunlar son derece rasyonel gerekçeler ya da genel kabuller biçiminde de tezahür edebilirler) birbirleriyle ilişkilerini ve o ilişkilerden doğabilecek ve topluma iletilebilecek yeni kullanımların oluşum ya da geçerlilik sınırlarını da belirlerler.

Mit dediğimiz husus ille de rasyonel olanın dışına çıkan bir efsane anlatımı olmak zorunda değildir. Örneğin, siyasal söylemde, “partilerin demokrasinin vaz geçilmez unsurları olduğu” ifadesi de bir mit olarak kabul edilebilir. Ya da mantığın temelini oluşturan her şeyin kendisine eşit olduğu (a=a) kabulü de pek âlâ bir mittir. Yaşadığımız toplumda daha bir sürü rasyonel

¹⁷⁴ Age s.31

görünümlü mit sayabiliriz ve bunlar bize konuştuğumuz ya da yazdığımız dilde vereceğimiz mesajların ve hatta bu mesajları verirken kullanmamız gereken jargonun da sınırlarını verirler.

Bu özellik bizi konuşma (söylem) ve bağlam kavramlarıyla karşı karşıya bırakır. Söylem, hakkında düşüncelerimizi belirtmek istediğimiz toplumsal veya bireysel hususun ifade edilmesinde, kullanacağımız maketleri oluşturan malzemeler olan dilsel unsurlar ve formatları bize sağlar. Bağlam ise zihnen oluşturduğumuzu düşündüğümüz alt bütünün ortamı ve çevresi ile bağlantılarını da içerdiğini var saydığımız dilsel/sözel maketidir.

Yine de dilin toplumsal güçlerin bir ürünü olduğunu söylemek yetmez, zira açıkça görülür ki, dil özgür değildir; her zaman bir önceki dönemin mirası olduğu da göz önüne alınarak, bu toplumsal güçlerin zamanın fonksiyonuna bağlı olarak çalıştığını eklemek gerekir. Eğer zamanın sabitlik karakteri var ise, bu sadece kolektivitinin ağırlığına bağlı oluşundan değil, aynı zamanda zamanın içinde yer almasındandır. Bu iki olgu birbirinden ayrılamaz. Geçmişe bağlılık her durumda seçme özgürlüğünü başarısız kılar. *İnsan ve köpek* kelimelerini ayırt ediyorsak bu daha önce bize *insan ve köpek* kelimeleri bildirildiği içindir. Ancak bu durum olgu toplamında birbirini dışlayan bu iki faktör arasında fenomen bakımından bir ilişki olmaması anlamına gelmez: rastgelelik geleneği sayesinde seçimde özgürlük vardır, ve zaman sayesinde seçim sabitlenir. *İşaret rastgele olduğu için gelenekten başka bir yasa tanımaz, böyledir çünkü işaret gelenek üzerinde temellenir.*¹⁷⁵

Burada çok önemli olan iki tespit vardır: “dil bir önceki dönemin mirası olması” hususu ve “işaretin gelenek üzerinde temellendiği ve gelenekten başka bir yasa tanımadığı” hususu.

Başlangıçta şiirin dilin ta kendisi olduğunu ifade etmiştik. Pek âlâ şöyle bir soru gelebilir: Mademki konuşma ve bağlamdan söz ettik, şiir için de bir söylem tanımlanamaz mı? Tanımlanamaz. Çünkü şiir dilin entegral bir parçasıdır. Dilin kodlarını zorlayarak yeni kodlar koyan ve o kodlara bağlı olarak yeni mitler oluşturan ya da var olan mitler arasında yeni ilişkiler kuran

¹⁷⁵ Age s. 108

yegâne işlevdir şiir ve dil bazında hareket eden bütün söylemlerin ortak ve kurucu özelliği olarak her yerde karşımıza çıkar.

Zira şiir dilin dinamiğini oluşturan bireysel kullanımın içinde oluşan ve dilin sosyal yapısının dışında söyleyenin psikofizik yapısıyla doğrudan ilişkili olan yegâne unsurdur. Ve dile doğrudan kodlarından girerek müdahale edebilen tek işleyiştir.

Kanımızca eğer bir gelenek araştırması yapılabilecekse bu hususlar temel dayanakları oluşturabilecek noktalardır. Şair kendisinden önceki şairlerin dilin kodlarına nerelerden girerek hangi mitosları oluşturdıklarını ya da hangi mitik bağlantıları çözerek yenilerini kurduklarını bilmek zorundadır. Zira böylece kendisi de dile neresinden ve nasıl müdahale edebileceğini görmüş ve anlamış olur.

Bu çabayı gösterme gayretini kendilerinden esirgeyenlerin durumları ise iflah olmaz. Çünkü o zaman ellerinde aktüalite üzerinde yapılabilecek olan birkaç kelime ve kavram oyunu dışında bir şey kalmaz. Bunlarla oynayarak kendilerine bol miktarda okur da bulabilirler ama tarih boyunca gelecek olan nitelikli okura ulaşmaları neredeyse imkânsız hale gelir.

Hristiyan cennet topolojisinde esas olan bazı hususlar vardır. Bunlardan ilki merkezdeki Hayat Ağacı ve hemen altında bulunan Hayat Çeşmesidir (Selsebil). Çevresinde bir nehir bulunmaktadır ve bu nehir Adn Bahçesinden kaynaklanarak evrenin kadrantlarına ulaşmaktadır.

İslam bilginlerinin yaklaşımlarında bu tür topolojilere fazlaca değer verilmemiş ancak zaman zaman daha önce Hristiyan ve Musevî teologlar tarafından üretilmiş olan topolojik yaklaşımların veri olarak kabul edildiği

müşahede edilmiştir. Başlangıçta var olduğu düşünülen bu espasın mükemmelliği ayrıca dört çeyrek çember noktasını zenginleştiren dört ırmakla sembolize edilmiştir. Burada hemen aklımıza geliveren Mevlânâ'nın bir benzetme ve betimlemesini zikrederim: "Ben bir pergel gibiyim. Bir ayağımla şeriat içre, diğer ayağımla yetmiş iki milleti dolaşırım." Nitekim Avusturya Ulusal Kütüphanesindeki 1240 tarihli *Bible Moralisée* adlı elyazması eserin içinde ilk mimar olarak çizilmiş olan tanrı figürünün elinde pergel vardır ve Adn Bahçesini (ya da evren) ölçmektedir. Tigerman bu konuda şöyle der: *Esasen, Adn Bahçesi dünya gezegeninin çözünürlüğünün anlayışın dokunabileceği bir ölçüğe indirgenmesidir. Ama yine de spekülasyonlar Adn Bahçesinin orijinal varlığının özü ile mecazi göndermelerini birbirinden ayırmaya devam etmektedir.*¹⁷⁶

Jüdeohıristiyan ideolojik yaklaşımların kendilerinden önce gelen efsanelerle yaptığı tuhaf karışım içinde kaçınılmaz olarak bir ölçme problemi de kendisini göstermektedir. Bu ölçmeyi de Ortaçağ Avrupa Kültürü dirsek ile açılmış el arasındaki mesafeden (cubit ya da cubicle) hareketle yakalamaya çalışmış ve böyle bir küp tanımlamasıyla ölçümleme işine girişmiştir. 17. yüzyıl başında George Wither tarafından yapılmış olan gravür benzer bir anlayışın zihne yansması olsa gerektir.

Adn Bahçesi (Yemendeki Aden Kenti'nin adı da aynı kökten gelmektedir), yaratılışın ve İnsanın dünyaya gelişinden önceki masumiyet halinin bulunduğu yerdir ve beşeriyetin ilk vatanıdır. Bu noktada insan zihni ötekileştirmenin ilk ve en alışılmış yöntemi olan ölçme ve topolojiyi doğal olarak öne sürmektedir. Zira kendisini doğal çevreden ayırmanın yegâne yolu

¹⁷⁶ Tigerman, Stanley, *Architecture of Exile*, Rizzoli International Publications 1988 s. 18 "The Garden of Eden is the resolution of the planet earth reduced in scale to palpable comprehension. But speculation continues about the essence of its original presence, separate from its metaphorical allusions."

doğal çevreyi kaçınılmaz bir biçimde ötekileştirip sonra da zihinsel yöntemler kullanarak yeniden içselleştirmesi olacaktır. Masumiyet ise ötekileştirmeden önceki hal olarak düşünülse gerektir.

Bizim anladığımız kadarıyla, Âdem ve eşi Yasak Ağaca (Kuran'da Şecere) yaklaşmakla, dili edinmekle, sonsuz esmayı ayırtmışlar ve bunların arasından yaşam (Hayy) ve bilim (Alîm) isimlerinin mazhariyetine erişmeye yeltenerek çevreleriyle varlıklarının (vücûd) bütünselliğini bozmuşlardır. Böylece kendi gövdelerini ve dışındakileri ötekileştirmişlerdir. Bunu sağlayan iki idrak biçimi olan dil ve matematiği birleştirmekle, mantıkîleştirmeyi bir yöntem olarak kabul etmişler ve bu yöntemi kavrayışın ve hayatın tamamına egemen kılmayı marifet saymışlardır.

Daha sonra, gene mantıkîleştirmeyi kullanarak, ötekileştirdikleri mevcûdatı, yeniden, ancak bu defa egemenler olarak içselleştirmeye girişmişlerdir. Bu da kendileri için Adn Bahçesinin sonu olmuştur zira Adn Bahçesindeki oluş ile ötekileştirmeye dayalı varoluş yan yana duramamıştır. Dolayısıyla, oluştan aşağıların en aşağısı (esfele sâfilîn) olan varlığa (vücûda) indirgenmişlerdir.

Zaten “ekmeğini zahmetle elde etmek” de böyle bir durum olsa gerektir. Stanley Tigerman *The Architecture of Exile* adlı kitabında, bu sürgün durumunun devam ettiğini; elan, insanın tanrı kavramını bir biçimde hayatından uzaklaştırmayı sürdürdüğünü ve böylelikle sürgünün sonsuza dek devam etmesine yol açtığını ima etmekte, bu durumun bir tür kimlik inşa etme çabası olduğunu tezini öne sürmektedir. Bu kimlik inşasının bir unsuru inançlar manzumesinin toplum bireylerinin ekseriyeti tarafından kabul edilecek biçimde, mantık kullanımıyla, organize edilmiş olan fikrî yönü siyaset ve siyaset felsefesi olsa gerektir.

Ancak toplumların hayatına mekânın sınırlandırılarak işlevler için hazırlanması ve mekân kompozisyonlarının estetik kullanımlarıyla somutlayan, görünür kılan ve somutlamanın gramer ve sentaksını kurarak beşer toplumlarına yön veren unsuru da hendese dolayımıyla resim ve mimarîdir. Bir diğer deyişle beşeriyet, dilin keşfi ve hayatı kendi dışında kalanlar ile ilişkisi dolayımında dönüştürmesi ile oluşan zihinsel birikimde, tanım gereği ve ontolojik olarak, var olan iletilme ve çoğullaşma özelliğinin, siyaset dolayımıyla dışa vurumunun somutlaştırılmış iki boyutlu metinlerini resim, üç boyutlu metinlerini mimarî formatında ortaya koymuştur, diyebiliriz.

2.4 Toplumsal / Dilsel mekânın dışavurumunda

Mimarlığın biçimlenmesi

(Bina ve mimari tasarım alanlarının siyasal söylem ile doğrudan ve dolaylı ilişkileri)

Mimarlıkta ve diğer dil alanlarında dışa vurumu anlatırken, Günther Fischer önemli bir soyutlama yapar: *üretici sistemler*. Ve bunu şöyle açıklar

Bu şu demektir: Bir dili öğrenirken, önceden verilmiş hazır cümleleri (öğelerin topladıkları yapılar) ezberlemeyiz; bize sayıları çok da olsa gene de sınırlı kalacak cümlelerin bir listesi verilmez. Dil bu tür hazır bir liste değildir. Dilin özelliği, açık uçlu, üretici bir sistem olmasıdır. Dil, bu niteliği sayesinde, konuşmacılara, sürekli yeni şeyler söyleme olanağı sağlar, her konuşmacı, daha önce hiç duymadığı, okumadığı, ya da bir şekilde belleğine yerleştirmiş olmadığı cümleler kurabilir. Ancak, bildiğimiz tek üretici sistem dil değildir. Konuşma dilininkine benzeyen yapısal bir kurgu, müzikte de karşımıza çıkar, müzik de gamdaki on iki notayı kullanarak, kendine özgü bir müzik evreni kurar. Aynı şekilde, resim de sınırlı bir renk ve biçim dağarcığı kullandığı halde, bu öğeleri birbirine çatarak, sürekli yeni görsel yapılar üretir. Mimarlık da az sayıda malzeme ve biçimsel öğeyle, üstelik kurallara da uyararak, örneğin hıms tekniğiyle inşa edilmiş bir ortaçağ kentinin çeşitliliğine ve değişkenliğine ulaşabilir.¹⁷⁷

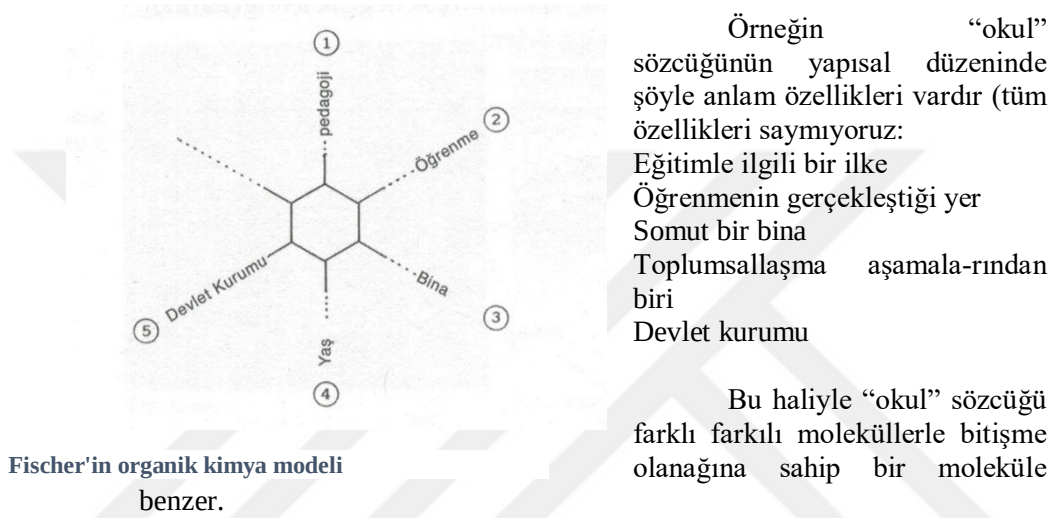
Ancak bu üretici sistemler soyutlaması oldukça problemlili görünüyor. Zira oldukça belirsiz bir kavrayış özelliği gösteriyor. Eskilerin deyişiyle, “efradını câmî ve ağıyarını mânî” bir kavramın tanımlayıcılığına sahip olmadığı açıkça görülüyor. O nedenle, burada yukarıda belirttiğimiz genel sistem tanımı içinde kalmayı tercih edeceğiz.

Zaten alıntıladığımız metnin devamındaki ifadelere baktığımızda da yazarın kurulu sistemi fazlaca irdelemeden kabul ettiğini ve çok çeşitli bağlamların birbirlerine göre durumlarını analiz etmeksizin konuya dâhil ettiğini de görebiliyoruz. Aslında problemi bir tür organik kimya metaforu ile işlediği de dikkatli gözlerden kaçmayacaktır. Bu durum bir tür ters geçiş ifadesi de taşır ancak yine de tezimiz açısından bize oldukça yararlı bir ipucu da veren

¹⁷⁷ Fischer, Günter, Mimarlık ve Dil, Daimon 2015 s. 23-24

bir durumdur. Zira beşeriyet dünya ve kozmos algısında dili sadece konuştuğumuz lisan çerçevesinde değil, lisan çerçevesini anıştıran daha pek çok alanda ve farklı formlarla kullanagelmiştir.

¹⁷⁸179180 Günther Fischer’in örneğin okul kelimesinin anlamını tahlil ettiği örneklemede organik kimya metaforu açıkça görülür:



Bu yapı “okul”un çok değişik kullanımlarına olanak tanır:

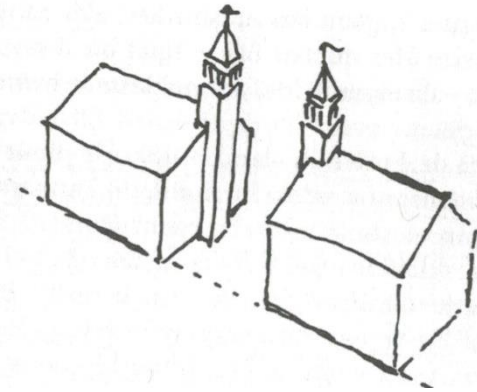
- 1 için: Okul gereksizdir
- 2 için: Hayat okulu
- 3 için: Okul yıkılmaya yüz tutmuştur
- 4 için: Okulu bitirdikten sonra bir kursa gitmeye başladı
- 5 için: Okulda daha çok öğretmene gereksinim var

Bir dilin dağarcığındaki sözcükleri, böyle farklı birleşimler kurma olanağına sahip, serbest gezen moleküller olarak düşündüğümüzde, ...¹⁸¹ diye devam eder.

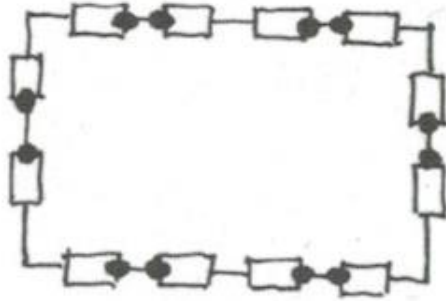
Şimdi Günther Fischer’in *Mimarlık ve Dil* adlı kitabında vermiş olduğu bir örneğe bakalım. Fisher mimarlıkta syntax konusunda Certosa di Pavia’yı (Pavia’daki Aziz Bruno Manastırı) örnek olarak gösterir. Bu manastırın hücrelerinde bacalar yanyana gelmektedir. Yerleşim yandaki perspektifte gösterildiği gibidir. Şematik olarak bakıldığında, evlerin iç avlunun etrafında

¹⁷⁸ Fischer, Günter, *Mimarlık ve Dil*, Daimon Eylül 2015 s.25

¹⁷⁹ Age s. 25



Certosa di Pavia iki karşılıklı hücre



Certosa di Pavia yerleşim

¹⁸²yan yana gelişi de bu durumu doğrular. Zira evler aşağıdaki şekilde de görüldüğü gibi, birbirlerine zıt istikametler oluşturacak biçimde yan yana getirilmişlerdir. Çünkü Aziz Bruno tarikatında rahipler konuşma yaşağına tabî olarak yaşayan insanlardır. Dolayısıyla tarikatin manastır yerleşmesi ve bu yerleşmenin mimari yapısını açıklarken, Fisher *“Tarikatin kendine özgü içsel yapısı, yani rahiplerin bir yandan birbirlerine bağlı olmaları, öte yandan da birbirlerinden ayrık ve yalıtılmış bir durumda yaşamaları, mimarlık*

*aracılığıyla mükemmel bir şekilde simgelenmiş olmaktadır”*¹⁸³ der. Dil içinde oluşturulmuş düşüncenin önce bir dilsel maket halinde doktrin olarak kurgulanmasının ve ardısıra mimari ile ifade edilmesinin en bariz örneklerinden biridir Cortesa di Pavia. Dilin Mimari ile ilişkileri sadece bu düzeyde kalmaz.

¹⁸²Age s. 25

¹⁸³Fischer, Günter, Mimari ve Dil, Daimon Eylül 2015 s.39

2.5 Dilsel işaretlerin mekâna transferi:

(Gölgeden çadıra, çadırdan tapınağa kelamın söze, dile ve siyasal söyleme dönüşmesi.)

Metafor, Webster İngilizce Sözlüğünde “sözlük anlamıyla bir fikri ya da nesneyi işaret eden bir kelime ya da bir cümlenin, aralarında bir benzerlik ya da benzeşim olduğunu ima edecek biçimde diğerinin yerine kullanılması demek olan bir söz sanatıdır. (Örneğin *para içinde boğulmak.*); *geniş anlamıyla*: mecaz dili”¹⁸⁴ olarak tanımlanır.

Metafor kelimesinin bizim edebiyatımızdaki yaklaşık karşılığı istiaredir. Ancak günümüzde metafor kelimesi daha yaygın olarak kullanıldığı için bu kelimeyi kullanacağım. (Yer yer istiare kelimesini kullanırsam affola...)

Stanford Üniversitesi Psikoloji Bölümünden Daniel Casasanto “Space for Thinking” (Düşünmek için Uzam) adlı yazısına aşağıdaki gibi başlar:

İnsanlar hiç göremeyecekleri ya da dokunamayacakları şeyler hakkında nasıl düşünürler? Zaman, fikirler ya da matematik alanlarında icat ve fikir yürütme tikel olarak insanîdir ve insan karmaşıklığının tartışmasız alâmetifarikasıdır. Ancak insanların bu soyut alanları zihnen nasıl tasvir ettikleri zihnin en büyük sırlarından biri olarak kalmıştır.¹⁸⁵

Wolfgang Raible Metaphors as Models of Thinking adlı yazısının birinci paragrafında şöyle başla

Sokrat öncesi filozoflardan Anaxagoras’tan (M.Ö 499 – 428) bir alıntıyla başlayayım: ὁψιζ ἀδῆλῶν τὰ φαινόμενα. Şöyle tercüme edilebilir:

¹⁸⁴ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/metaphor?src=search-dict-box> object or idea is used in place of another to suggest a likeness ““figure of speech in which a word or phrase literally denoting one kind of analogy between them (as in *drowning in money*); *broadly* : figurative language.”

¹⁸⁵ Casasanto, Daniel, “Space for Thinking” Language, Cognition and Space: the state of the art and new directions Vivian Evans & Paul Chilton (Eds.) Equinox Publishing, London. 2007 s. 2 “How do people think about things they can never see or touch? The ability to invent and reason about domains such as time, ideas, or mathematics is uniquely human, and is arguably the hallmark of human sophistication. Yet, how people mentally represent these abstract domains has remained one of the great mysteries of the mind.”

“görünmeyen görölmesi görünenin (fenomen) aracılığı ile olur. 27 yaşında yayınladığım doktora tezimin danışmanının meşhur makalesinde, bir hekim olan Anaxagoras’ın bu alıntısına gönderme yapar; burada ‘görünmeyen’ hastalık ve ‘fenomen’ ise teşhisi yapılacak olan koşulun semptomlarıdır. Benim gözümde, bir bakıma farklı ancak çok daha ilginç, dilsel düşüncede kısa bir gezintiden sonra açığa çıkacak bir yorum daha var.¹⁸⁶

Esasen yukarıdaki alıntıda ‘görünmeyen’ (numen) nitelemesi felsefe erbabının yabancıları olmadığı bir ifadedir. Felsefedeki ünlü fenomen/numen karşıtlığının kaynağında da Anaxagoras’ın yukarıdaki saptaması görülür.

Quintillian, *Institutio Oratoria* (Hitabet Eğitimi) adlı yapıtında, yaklaşık bir düzine mecaz tarif eder. Daha sonra bu bir düzine mecaz Petrus Ramus tarafından dörde indirgenmiştir: metonimi, ironi, metafor ve sinekdoş...¹⁸⁷ Metonimi ve sinekdoş hemen hemen aynı şeylerdir; her ikisi de parçanın bütünü ya da bütünün parçayı ifade etmesi sanatıdır. İroni ise söylenenin anlamının tam tersini ima etmesi olduğundan, geriye sadece metafor (istiare) ve metonimi kalmaktadır.

Raible, makalesinde, Roman Jakobson’dan hareketle, kavramlar ve kelimelerin yanyanalık ve benzerlik karşısındaki durumlarını anlatmak için şöyle bir tablo yapar.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Raible, Wolfgang, “Metaphors as Models of Thinking”, *Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations*, Fabian Horn, Cilliers Breytenbach (eds.) Berlin Studies of the Ancient World s. 21 “Let me start with a citation from one of the Presocratics, Anaxagoras (c. 499 – c. 428) BC: ὁψιζ ἀδῆλων τὰ φαivόμvα. It can be translated as “the seeing of the invisible is mediated by what is visible [the phenomena]”. A famous article that the supervisor of my doctoral thesis published at age 27 attributes this citation to the activity of Anaxagoras as a physician, ‘the invisible’ being the illness and the ‘phenomena’ the symptoms of the condition to be diagnosed. That there is another, somewhat different, in my eyes far more interesting interpretation, will become evident after a short detour into the history of linguistic thought.”

¹⁸⁷ Agm s 22 Petrus Ramus “Quintilianus troporum genera duodecim facit, metaphoram, synekdochen, metonymiam, antonomasiam, onomatopoeiam, catachresin, metalepsin, epitheton, allegoriam, periphrasim, hyperbaton, hyperbolem. At quatuor tantum sunt, metonymia, ironia, metaphora, synecdoche.” (1549: *Rhetoricae distinctiones in Quintilianum*, p. 79)

¹⁸⁸ Agm s 23

	<i>Yan yanalık</i>	<i>Benzerlik</i>
<i>Kavram düzlemi</i>	Yanyanalıktan kaynaklanan değişimler	Fikirler arasındaki benzeşimlerden kaynaklanan değişimler
	Metonimi	Metafor
<i>Kelime düzlemi</i>	Kelimeler arasındaki sentagmatik ilişkilerden kaynaklanan değişimler	Kelimeler arasındaki bileşimsel ilişkilerden kaynaklanan değişimler
	Ellipsis, Yoğunlaştırma	Halk etimolojileri vs.

Tablo 2 Raible’ın Metafor/Metonimi Tablosu

Esasen bu tablo metafor dili için önemli bir çözümlemeyi içermektedir. Zira çok eski çağlarda insanların zihinsel ve mimari pratikleri arasındaki ilişkinin ne olduğunu gayet belirgin biçimde açıklanmasına imkân vermektedir. Tabloda görüldüğü gibi yanyanalık ve benzerlik ilişkileri öncelikle kavram ve daha sonra da kelime düzlemlerinde bir takım değişimlere yol açmaktadır. Kavram düzleminde yanyanalık metonimiye benzerlik ise metaforu meydana getirir. Kelime düzleminde ise, metonimik tavır, eksiltim ve yoğunlaşmaya yol açarken metaforik tavır popüler etimolojiye dolayısıyla, anlamların genişlererek üstüste binmesine, böylelikle birinden diğerine geçişte günümüzde içinde bulunduğumuz dil kullanımı açısından bakıldığında, anlam bakımından belirsiz alanlar oluşmasına yol açmaktadır.

Günümüzde beşeriyet anlamın yoğunlaştığı ve parçanın bütünü ifade ettiği metonimik dili kullanmayı yeğlemektedir. Zira daha önce de değinmiş olduğumuz “tam ve kesin anlamı” ifade etme meselesi kelimenin ifade ettiği başka anlamların da ayıklanmasıyla ortaya çıkmıştır. *Kitap* kelimesinin macerasını izlersek bunu örneklemiş oluruz. Bugün bizim için *yazılı ya da basılı ve ciltlenmiş okuma objesi* anlamına gelen kelimenin orijinal anlamını aldığı k-t-b kökünün *yazdı* yanında *ön gördü, emretti, tayin etti, takdir etti, vasiyet etti, kaydetti* gibi anlamları da vardır. Oysa bugün biz muhtemelen kelimenin ilk çıkışında en baskın anlamları olan *ön gördü, emretti, tayin etti, vasiyet etti* gibi

anlamları mecaz *kaydetti* anlamının uzantısı olan *yazdı* anlamını ise sözlük anlamı olarak algılamaktayız. Bu hususu ileride daha ayrıntılı bir biçimde anlatacağımız için, şimdilik burada bırakıyoruz.

Metaforik tavır ise kelimenin gidebildiği en alt anlam derinliğine kadar taşıdığı bütün anlamları içerecek şekilde bir dil kullanımıdır ki bu da halk etimolojilerini doğrudan devreye sokar. Bir örnek olmak üzere bugün *siyaset* kelimesinin anladığımız biçimi ile Yunus Emre'nin:

Siyaset meydanında kalabadan bakan ol

*Siyaset kendi olmuş girmiş meydan içinde*¹⁸⁹

beytindeki *siyaset* kelimesi büyük fark vardır. Ancak yine de Yunus Emre'nin kullandığı *siyaset* kelimesinin işaret ettiği anlamlar yığını içinde günümüzde bizim kastettiğimiz anlamın da bulunduğunu izleyebiliriz.

Metaforik dilin, pek uzak olmayan bir geçmişle, örneğin, Rönesans Avrupası ya da o döneme tekabül edebilecek olan Osmanlı dünyasını daha iyi anlayabileceğimiz dilsel ilişkileri kurabilme imkânlarını bize sağlayabileceğini düşünüyoruz. Zira metafor kişiye kendisininkinden farklı dillerin ve kültürlerin iç yapılarına nüfuz edebilme imkânlarını da sağlar. Faschun Zhang ve Jianpeng Hu ortaklaşa yazdıkları bir makalede (Metafor ve Dil Öğreniminde ve Öğretiminde Uygulanması Üzerine bir Çalışma) metafora şöyle yaklaşırlar:

Dilsel sistemde metafor bir kelimeye yeni bir anlam ve anlam uzantısı sağlamak, ve bilinen ile bilinmeyen arasında bir köprü kurmaktır. Metafor bir semantik alanın haritasını diğeri ile örtüştürür (Lakoff & Turner 1989). Kavramsal semantiğin iddiası olan yeni bir sözlük anlamı kazanma olgusu hiç de temelsiz değildir ve bir kelimenin farklı anlamlarını makul biçimde birbirine bağlamayı mümkün kılan kavramsal yapılanmaya dayalıdır. Sweetser'in durduğu noktayı anlaşılabilir kılmak için çok anlamlı olan (*İngilizce*) loud (*yüksek sesli*) kelimesini kullanabiliriz. Loud kelimesinin aşağıdaki gibi anlamları vardır: (a) ses yoğunluğu çok fazla olan, (b) çok yoğun ses çıkaran; çınlayan (c) ateşli ve ısrarlı; yüksek sesli kınamalar (d)

¹⁸⁹Tatçı, Mustafa, Yunus Emre Divan-ı İlahiyat, Kapı Yayınları 2012, s. 246

zevksizlik dercesinde pırıltılı; cart, cafcıflı: a loud red automobile (*kırmızı rengi bağıran bir araba*) (e) görünüş ve davranışta obsesif, takıntılı: Joe is a loud, vulgar person (*Joe bağırgan ve bayağı bir kimsedir*) (Macmillan contemporary dictionary) Cilt 2 No 2 Uluslararası Eğitim Çalışmaları 80. İlk iki madde birbirine ve sözlük anlamına yakındırlar, oysa üçüncü madde sözlük anlamından biraz daha farklıdır yine de sözlük anlamındaki sese dair anlama yakındır. Dördüncü ve beşinci maddelerdeki anlamların ses ile bir ilişkisi yoktur ama yine de sesin yükseklik vurgusu ve kulağı tırmalaması halinden kaynaklanmaktadır. Bir bakıma metafor bu tip anlam çağrışırtmalarını mümkün kılan bir mekanizmadır.¹⁹⁰

Metafor sayesinde dilin gelişimindeki ve dönüşümündeki tarihselliği izleyebilmek mümkün olur bu da Wolfgang Raible'ın yukarıda algıladığımız tablodaki metaforlar ve halk etimolojileri arasındaki ilişkileri daha net biçimde görmemizi sağlayabilir.

İlk çağlarda kabileler halinde yaşayan insan topluluklarında kabilenin reisinin aynı zamanda tanrı ile kabile arasında kabilenin avukatı olduğu algısı bilinmektedir. Örneğin, Amerikan Yerlilerinin Hastaları ve Aileleri ilişkide olan Sağlık Hizmetlileri için Rehber'de, "Tedavi, ruhi yenilenme ve topluluğun iyiliği için ruhun dünyası ile cismani dünya arasında Büyük Ruh'un verdiği özel bahşedir ile tavassut eden kadın ve erkek hekimler, şarkıcılar, şamanlar ve otacılar vardır"¹⁹¹ diye yazılıdır.

¹⁹⁰Zhang, Fachun – Hu, Jianpeng A Study of Metaphor and its Application in Language Learning and Teaching, , Education Studies May, 2009, cilt 2 sayı 2 s. 5 " "Metaphor, in linguistic system, is to endow with a word new meaning and extension of meaning, and a bridge of the known and the unknown. Metaphor makes one semantic domain map onto another. (Lakoff & Turner, 1989) Cognitive semantics holds acquisition of new lexical meaning is by no means groundless and is grounded on the cognitive structuring which makes different meanings of one word relate to each other in a reasonable way. We can use a polysemy loud to illustrate Sweetser's stand. The word loud has following meanings (a) having great intensity of sound (b) producing great intensity of sound; resounding (c)vehement or insistent: loud denunciations.(d)Tastelessly bright ; garish, flashy: a loud red automobile (e) obsessive in appearance or manner : Joe is a loud, vulgar person.(Macmillan contemporary dictionary) Vol. 2, No. 2 International Education Studies 80 The first two items are of minor difference and of its literal meaning, while the third item is somewhat different from its literal meaning yet still bears close relationship to sound Item four and five bear no direct relationship to sound, but sill stem from high-pitchingness and ear-catchingness of sound. In a word, metaphorization is the effective mechanism to make such connotation possible."

¹⁹¹https://www.advocatehealth.com/assets/documents/faith/cg-native_american.pdf (18.10.2019)
"There are medicine men and women, singers, shamans, and healers who have been given a special

Mesela, Shodhganga’da “İlk yerleşimler sırasında her kabilenin homojen ve kendi içinde bir birim olduğu, hiyerarşiye dayalı ayrıma tabi olmadıkları; her kabilenin kendisini koruyan bir şefi olduğu” belirtilir.¹⁹² Bunun ortadoğuda da pek çok örneği vardır. Örneğin, İsrailoğullarının peygamberlerinin çoğu aynı zamanda kavimlerinin reisleridirler.¹⁹³

İbadet genellikle ferdî tecrübeye dayanmakla birlikte aile veya köy halkı da kabile reisinin yahut rahibin yönetiminde toplu âyinler icra eder. Afrika kabilelerinde bazı dua ve kurban âyinlerini kabile reisleri veya din adamları yönetmektedir. Pek çok ilâhî varlığa ait kültün hâkim olduğu Batı Afrika’da özel olarak eğitilmiş, âyin sırasında farklı elbise giyen rahipler mevcuttur. Atalar için takdim edilen kurban törenlerini ise genellikle köyün reisi veya yaşlısı yönetir. Bunun yanında çeşitli kabilelerde kâhinlik veya ilkel seviyede doktorluk yapan ve vecd halinde birtakım dinî tecrübeler yaşayan kişiler de bulunmaktadır. Sibirya ve Orta Asya’da yaşayan Moğol ve Türk kabilelerinde âyinleri yöneten, kötü ruhları kovmak suretiyle hastaları iyi eden ve gelecekte haber veren kamlar (şaman) vardır. Eskimolar arasında da çeşitli âyinleri yöneten şamanlar mevcuttur. Malenezyalı kabilelerde diğer varlıklar gibi bazı insanların da “mana” olarak ifade edilen güce sahip bulunduğu inanılmaktadır. Polinezyalı kabilelerde de rahiplerin imtiyazlı bir konuma sahip olduğu bilinmektedir.¹⁹⁴

Ruhun dünyası ile cismanî dünya arasında tavassut etme ve cismanî dünyanın avukatı olma şeklinde tanımlanabilecek olan bu ilişki sistemi içinde Ortadoğuda semitik dil konuşan kavimlerden olan Araplardan gelen *zillullah* (Allah’ın gölgesi) terimi oldukça dikkat çekicidir. Bu terim İslamdan önce Zeburda da geçen bir ifadedir (Mezmurlar 121:5).¹⁹⁵ Ve muhtemelen, daha eski dönemlerde de rastlanabilir bir deyim olsa gerektir. Tarihsel olarak daha önceki dönemlerde de çok muhtemeldir ki, kabilenin reisi tanrının kabile üzerindeki gölgesi, hatta tanrının kendisi olarak kabul edilmektedir. Nitekim Giuseppe

gift by the Great Spirit to help mediate between the spirit world and the earthly world for healing, spiritual renewal and for the good of the community.”

¹⁹² http://shodhganga.inflibnet.ac.in/bitstream/10603/25843/7/07_chapter%202.pdf (18.10.2019)

¹⁹³ Hz. Yakub’un lakabı İsrail’dir. O ve ondan sonra gelen bütün peygamberler İsrailoğullarından olup, kendi kavimleri ve kabilelerinin reisleri olmuşlardır. Hz. Yakub’un babası olan İshak da peygamberliğinin yanı sıra kavminin de reisidir. (Eski Ahit Tekvin 25)

¹⁹⁴ İslam Ansiklopedisi Cilt 19 S. 235

¹⁹⁵ Yahweh senin sağ yanındaki gölgendir.

Verdi'nin Nabucco operasının sinopsisinde, II. Perdenin sonunda öldüğü sanılan Nabukadnezar birden içeriye girer Zekeriya'nın üzerine yürür "kendisinin bundan böyle kral değil tanrı olduğunu" söyler; buna gerekçe olarak "hem Baalbek'in, hem de İsrailoğullarının tanrısını yendiğini" gösterir. Gerçi hemen akabinde işlediği küfür yüzünden kendisine yıldırım çarpar ve ölür. Ancak yine de eski çağların hatta bazı coğrafyalarda günümüzde de süren anlayışın bir göstergesidir bu yaklaşım.¹⁹⁶

Abigail tam taç giyecekken, herkesin şaşkın bakışları altında, Nabukadnezar ortaya çıkar, elinden tacı kapar, kalabalığa yüzünü dönüp, kendisinin artık onların kralı olmadığını ve tanrılar olduğunu söyler. Bu küfür nedeniyle kendisini yıldırım çarpar ve ölür.

Aslında 'gölge metaforu' çok eski metinlere kadar dayanmaktadır. Nitekim Platon'un 'Devlet'inde de hakikat 'gölge metaforu' ile tasvir edilmiştir.¹⁹⁷

Bu anlamda bakıldığında aslında insan da tanrının yeryüzündeki gölgesi olmaktadır. Nitekim Abbasi Halifelerinin kendilerine "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" diye hitap ettirdikleri de bir vakıadır.¹⁹⁸

Bütün bu bilgiler ışığında, çadır dediğimiz yapı gözümüzde farklı bir anlam kazanacaktır. Çadır kelimesi Tuva Türkçesinde şator kelimesinden türemiştir. Sanskritçe *çhattra* छत्र "şemsiye, tente, gölgelik" sözcüğü ile eş kökenlidir.¹⁹⁹ Bugün son derece seküler biçimde kullandığımız, yazın tatile çıktığımızda doğanın içinde bir yerlere kurup içinde uyuduğumuz bir tektonik form olan çadır, dünyada ilk olarak ortaya çıktığında, kuvvetle muhtemeldir ki,

¹⁹⁶ http://www.bjt2006.org/GKP_Nabucco_3317.pdf (17.9.2018) "She is about to crown herself when, to the astonishment of all, Nabucco appears. He snatches the crown from her, faces the crowd and declares himself not only their king but their god. For this blasphemy, a thunderbolt strikes him down.

¹⁹⁷ <http://www.idph.net/conteudos/ebooks/republic.pdf> (17.9. 2018) s.391

¹⁹⁸ İslâm Ansiklopedisi Cilt 03 s. 161

¹⁹⁹ <https://www.etimolojiitkce.com/kelime/%C3%A7ad%C4%B1r> 08.07.2020

“Tanrının gölgesi” kavrayışının vücut bulmuş bir hali olarak kavranan kutsal bir figür olsa gerektir.

Çadır kelimesinin eşanşamlısı olan otağ kelimesinin etimolojisine baktığımızda da *ateş yakmak* ve *duman tütmek* anlamlarını taşıyan *od* kelimesinden türediğini görürüz.²⁰⁰ Orta Asya steplerinin iklim koşulları ve insanların aile bütünlüğü içinde güvende olmalarının getirdiği koşullarda ateşin ve hayatîyet işareti olan dumanın günümüzdeki kadar seküler algılar

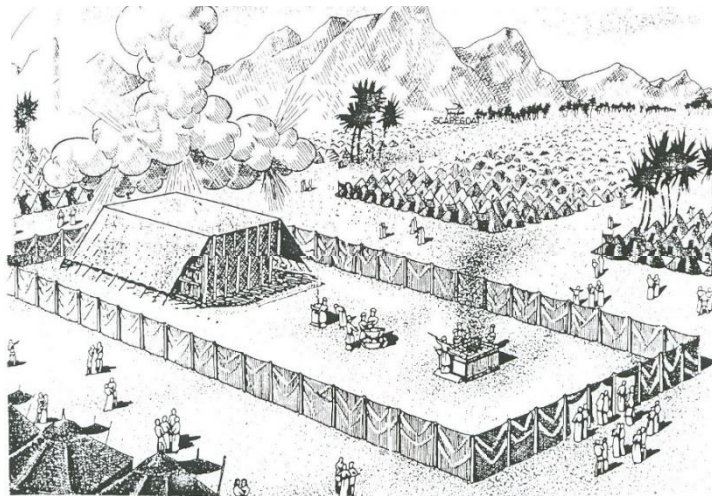
olamayacaklarını düşünüyorum.



Tabernacle perspektif 1

Nitekim Yahudiler için kutsal sayılan, bugün nasıl bir yapı olduğu dahi bilinmeyen ve elde hiçbir belgesi kalmamış

olan Süleyman Mabedi kurulmadan ²⁰¹önce seyyar tapınaktaki (tabernacle) (Bkz



Tabernacle perspektif 2

Resim 1 ve Resim 2) Ahit Sandığının bir çadır biçiminde kurgulanmış olması manidardır. Çünkü Ahit Sandığı Tanrı'nın ikametgâhıdır. Resim 1 Ahit Sandığının ilk kurgusunu yaklaşık olarak gösteren bir

²⁰⁰ <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/ota%C4%9F> 08.07.2021

²⁰¹ <https://www.goodseed.com/what-is-the-tabernacle-of-moses.html> 29.11.2021

canlandırmadır.²⁰² Resim 2 ise yine Hıris-tiyanların öngördükleri bir diğer canlandırmadır Hristiyanlar için seyyar tapınak Hazreti İsa'nın vücut bulmasının bir simgesi olarak vardır.²⁰³

Önce şu noktayı tesbit edelim. Çadır, ilk akla geldiği gibi, yalnızca gölge vermeye yarayan bir düzenek değildir. Zira Orta Asya'da tam aksine soğuktan korumaya da yarayan bir tektonik yapıdır. Lâkin her iki durumda da *tasarlanmış* ve *yaratılmış* bir şeydir. Bütün tasarlanmış şeylerin kökeninde olduğu gibi, eski dildeki deyişle, 'ibda'²⁰⁴ olgusu ile başlayan zihinsel bir süreçten hareketle yaratılmış olma özelliğini taşır.

Bir diğer deyişle çadır da, ilk kez ortaya çıkmadan önce, o güne kadar hiç yapılmamış olan bir şeyi ilk olarak yaratan insan zihninin, yaratıcılık sürecinde yaşadığı yoğunlaşma diye tanımlanabilecek olan zihinsel kutsallık evresinden geçmiş olmalıdır. Bu da, yazının daha başlarında belirttiğimiz, harfsiz, sözsüz ve sessiz konuşma olan mânâ düzleminin ilham yoluyla söze indirgenmesi sürecine benzer bir süreç olsa gerektir.

Şu halde çadırın ilk ortaya çıkışının, kutsal olarak algılanan bir zihinsel yapının, tasarım yoluyla, yaratılması ve insan duyularıyla algılanır hale gelmesi olduğunu düşünebiliriz. Bu durumda -eğer 'gölge' kelimesini yıkıcı etkilere karşı bir sığınak olarak tanımlayacak olursak- Tanrının gölgesi olarak tanımlanan ve algılanan bir toplumsal yapı ile çadırın ne kadar ilişkili olduğunu söylemek kaçınılmaz olur. Bu durumda çadır, Tanrı'nın gölgesinin, tıpkı dildeki ses imgeleri gibi, tasarlanarak varlığa dönüştürülmüş bir ürünü olarak düşünülebilir. Bu da ilk ortaya çıkışından onbinlerce yıl sonra, yeniden, bir

²⁰² http://www.betheloic.church/wp-content/uploads/2016/02/Understanding_the_Tabernacle.pdf

²⁰³ http://www.netbiblestudy.com/00_cartimages/Tabernacle.pdf 29.11.2021

²⁰⁴ İbda o güne kadar hiç yapılmamış olanı yapma veya hiç söylenmemiş olanı söyleme anlamı taşır. Edebiyatta *bedi sanatı* da 'hiç söylenmemiş olanı söylemek' anlamını taşır. Dini terminolojideki *bidat* kavramı da aynı kökten gelir.

tapınağın merkez ögesi nasıl olabildiğini açıklamaktadır. Şöyle de formüle edebiliriz: Mimari açıdan çadır, Tanrı'nın gölgesi metaforu esas alınarak oluşturulmuş tektonik bir ifade olsa gerektir.

Çadır örneklemesinde de görüldüğü gibi, metafor dili, yalnızca ses imgeleriyle devinen bir dil olmayıp, tüm insan duyularının -hatta yaşamının ve tarihinin- içinde devindiği tamamen mecazî bir kurgular silsilesidir. Süleyman Mabedi ise, düz bir bakışla, seyyar tapınağın (tabernacle) sabit hale getirilmesi için taş kullanılarak yapılmış olan bir mimari eserdir.²⁰⁵ Sadece tasarımının ve oluşumunun ardındaki zihinsel yapı bile, burada anlatılanlardan da, çok daha karmaşık ve tahlile muhtaçtır. İçinde bulunduğumuz zaviyeden, bu tahlilin yönsemesinin tümevarım değil tümdengelim ağırlıklı olmasının kaçınılmaz olduğu görülmektedir.

Zira dilsel kelimenin ya da kavramın mı, yoksa o kelimenin ya da kavramın referansı olduğu öne sürülen cisim ya da düşüncenin mi daha önce geldiği konusu, ilk belirme gözönüne alındığında, oldukça kuşkuludur. Kanımızca referans olduğu iddia edilen şeyin, ilk belirmede, önce geldiği bizce daha inandırıcıdır. Çünkü yalnızca tasarlanmış cisim ya da düşünce maddî varlık kazandığında ve genel toplumsal kabule mazhar olduğunda aynı kelime herkesçe aynı şeyi ifade etmeye başlar.

Dilsel zihinsel genel kabule erişen ve dilin parçası olan kelime kudret kazanır. Kazanıldığı düşünülen kudret iktidar olgusunun başlangıcıdır. Şu halde dilin kendisi önce söz, daha sonra önerme ve nihayet söylem olarak iktidarın yolunu açar. İktidar ilişkileri de kaçınılmaz olarak siyaset alanının konusudur. Söz, dil ve söylem kesin olarak iktidar araçlarıdır. Bu nedenledir ki daha ilk

²⁰⁵Elbette Hz. Süleyman o tapınağı ahit sandığının daha iyi korunması için yapmıştır. Ancak bu kararın Yahudiler arasında nasıl bir skandal olarak kabul edildiği ve taştan yapılmasına rağmen nasıl olup da günümüzde neredeyse hiçbir izinin kalmadığı konuları yoruma açık konulardır.

çağlardan beri güzel söz söyleme ve konuşma becerisi iktidar, iktidar ortağı ya da danışmanı olmanın kaçınılmaz parçası addedilmiştir. Mustafa Kemal Atatürk'ün 'Büyük Nutk'u, Cicero'nun 'Catilinariani" ve 'De Re Publica'sı vb. Julius Caesar'ın vb. liderlerin hitabet gücü, dil – iktidar – söylem üçlüsünün yaşayan örnekleridir.



2.6 Proletarya Hegemonyası / Proletarya Diktatoryası:

(Paris / Gramsci - St. Petersburg / Lenin)

Uzun süren toplumsal-tarihsel oluşumlarda zihinsel, dilsel ve dolayısıyla siyasal davranışların sözel ve yazınsal yansımalarına ek olarak, yerleşmelerin ve yapıların tasarlanmaları ve planlanmalarının toplumdaki entelektüel ve kültürel birikimi gösteren ve bir sonraki dönemin birikimini de oluşturan unsurlar olduğunu söylemek mümkündür. Zira daha önce de söylediğimiz gibi, mekânın fiziksel olarak planlanması amacıyla yapılan her türlü tasarım siyasal-kültürel söylemdir. Söz konusu tasarımların bina olarak ortaya konması da o toplumsal yapıların iktidar mimarisinde, hangi sınıfların veya kesimlerin, ne ölçüde, pay sahibi olduklarının belirtgesidir.

Mimar ve şehirci Kevin Lynch, Türkçeye *Kentin İmgesi* adıyla çevrilmiş olan *The Image of the City*²⁰⁶ adlı kitabında, çevrenin ilkel kültürler açısından mütemmim bir parça olduğunu belirtir. Bu durumun sadece ilkel kültürler için olmadığı kanısındayım. Zira çevremiz belirsiz bir dünyada, kendimizi tamamen özdeşleştirdiğimiz ve bizim için süreklilik ve stabilite anlamını taşıyan bir unsurdur. İnsan ölür ama arazi kalır. Bizim bir yerde yaşamamızın süresi sınırlıdır ama arazi ait olduğu yerde kalıcıdır. Bazı kutsallık atfedilmiş yerler, Örneğin Atina Akropolisi, uzun süren bir dinî tarihle neredeyse her taşı doymuş durumdadır. İran'ın Meşhed kenti, Tibet'in Lhasa kenti, Yeruşalim (Kudüs), Mekke vb. şehirler de böyledirler. Bu şehirlerin planimetrik karakterinin ve yapılarının o şehirlerde yaşayanların kültürlerini, karakterlerini ve düşünüş biçimlerini biçimlendirmedini söylemek mümkün görünmemektedir.²⁰⁷

²⁰⁶Lynch, Kevin, *The Image of the City*, MIT Press 1960

²⁰⁷Lynch, Kevin, *The Image of the City*, MIT Press 1960, s. 123 - 124

Avrupa modernitesi ve o modernitenin ideolojik alt yapısını belirleyen seküler din arayışının sembol şehirlerinin ortaya çıkışlarının ve mimarilerinin Avrupa'daki entelektüel birikimleri, yapılanmaları, yaklaşımları ve tartışmaları belirlemediğini söylemek mümkün müdür? Bu noktada Paris ve St. Petersburg şehirlerinin temsil ettiği modernite anlayışlarının, *Marksizm* içinde, 20. yüzyıl için önemli bir tartışma teşkil eden iki yaklaşım tarzının (*Gramscist* ve *Leninist* yaklaşımlar) belirlenmesinde en azından bu iki teorisyenin yetişmeleri sırasında önemli olmadığını düşünmek doğru olmayacaktır.

Marksist bakış açısının iki dünya savaşı arasındaki kırılmalarından bir tanesinin ne olduğunu Lenin ve Gramsci'nin kuramsal görüşleri arasındaki farkları inceleyerek görmek mümkündür. Bütün bu farklılıklar sadeleştirilerek indirgendiğinde, temel kuram açısından, Lenin'deki proletarya diktatoryası anlayışına karşılık Gramsci'de proletarya hegemonyası kavramının olduğunu görmek mümkündür. *(Burada terminolojik olarak ilk defa Karl Marx'ta gördüğümüz proletarya diktatoryası ile Lenin'de gördüğümüz proletarya diktatoryası tamlamalarının aynı anlamlara gelmediğini söylebiliriz.)*²⁰⁸ Zira Marx'ın 1848 devrimi ve Paris Komünü bağlamında sözünü ettiği proletarya diktatoryası ile Lenin'in kastettiği proletarya diktatoryası *(her ne kadar Marx'ın ölümünden sonra Engels'in Manifesto'ya yaptığı küçük bir eke dayansa da)* arasında önemli bir fark vardır.

Marx'a göre bütün hükümetler diktatörlüktür. Dolayısıyla Marx'ın proletarya diktatörlüğünden kastı Proletarya sınıfının temsilcilerinin hükümet

²⁰⁸ <https://www.britannica.com/topic/dictatorship-of-the-proletariat> "The dictatorship of the proletariat originally was conceived by Karl Marx (1818–83) as a dictatorship by the majority class. Because Marx regarded all governments as class dictatorships, he viewed proletarian dictatorship as no worse than any other form of government. However, the Bolshevik Revolution in Russia in 1917 resulted in a dictatorship not of the majority class of proletarians but of a political party that claimed to represent proletarian interests."

etmesidir. Oysa Lenin'in kastı, Rus Bolşevik Komünist Partisinin, tüm diğer örgütlerin ve sınıfların temsilcilerini yok sayarak, tek başına ve muhalefet kabul etmeyen iktidarındır. Kullanılan kelimeler ve terminoloji aynı olsa da, kastedilen anlamın çok farklı olduğu tarihi SSCB deneyiminde açıktır. Bu veçheden bakıldığında Gramsci'nin proletarya hegemonyası kavramının Marx'ın kullandığı anlamda proletarya diktatoryası anlayışına daha yakın olduğunu söyleyebilmemiz mümkündür.

O halde Lenin ile Gramsci (ve hatta Karl Marx) arasındaki bu kavrayış farklılığının nereden geldiğini sorgulayabilmek için çok önemli iki toplumsal gösterge olan iki kentin oluşumuna bakmak belki bize yol gösterici olabilecektir: Paris ve St. Petersburg.

“Pekiye ama neden Roma değil de, Paris?” Paris... Zira her ne kadar Gramsci İtalyan da olsa, İtalya şehir devletleri oluşumundan Gramsci'den çok kısa bir süre önce Garibaldi ve Risorgimento (1848-1860) ile kurtulmuş ve üniter (ne kadar öyle sayılabilirse) bir devlet olabilmıştır. *(Belki de Vatikan'ın günümüzde de adeta bağımsız bir şehir devleti statüsüyle devam etmesinin nedenlerinden biri de şehir devletleri geleneği olsa gerektir.)* Garibaldi'nin doğum yeri Nice'tir. Bir St. Simon hayranı olduğu, Fransa ve Fransız kültürü ile yakın ilişkilerinin olduğu da çok gizli bir durum değildir.

Bu bakımdan St. Petersburg ile kıyaslanabilecek ve modernite ile dönüşüm yaşamış bir batı Avrupa örneği olarak Paris'in daha anlamlı olacağını düşündüm. Kaldı ki İtalya uzun süre Fransa'nın tarihi, yönetsel ve kültürel etkisinde yaşamıştır. Garibaldi Napoli'ye girdiğinde kendisini “iki Sicilya'nın diktatörü” olarak ilan etmiş ve daha sonra bu egemenliğini Victor Emanuel'e

devretmiştir.²⁰⁹ Etkileri bakımından içinde yaşadığı bu yakın tarihin Gramsci'nin entelektüel formasyonuna etkisi olmadığı düşünülemez.

Örneğin, Gramsci için, Güney Meselesi çok önemlidir. Zira sınıf ittifakları ve hegemonya teorisinin temelleri de bu sorunu kuramsallaştırmaya çalışırken ortaya çıkmış gibi görünmektedir.²¹⁰ Bu anlamda Weber'in otorite kuramına da bağlanabilen bir nitelik göstermektedir. Zira hegemonya ve sınıf ittifakı konuları zorunlu olarak iktidar ve iktidarın yasal otoritesinin kaynaklarına dair hususların göz önüne alınmasını gerekli kılmaktadır.

Aslında Paris'in ve St. Petersburg'un modernleşmesi arasındaki farklılık temelde siyasi otoritenin kaynaklarına ve etkilerine dair bir farklılıktır. Bu da, büyük ihtimalle, Batı ve Doğu Avrupa kültürel yapılanmasında, keşfedilmesi gereken farklılık ya da farklılıklara tekabül etmektedir.

Şimdi konuyu iki önemli yazardan izleyelim: Marshall Berman ve David Harvey...

²⁰⁹ <https://www.britannica.com/biography/Giuseppe-Garibaldi>

²¹⁰ Gündoğan, Ercan, Conceptions of Hegemony in Antonio Gramsci's Southern Question and the Prison Notebooks, , New Proposals: Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry Vol.2, No. 1 (November 2008) Pp. 46""Some Aspects of the Southern Question" (Gramsci 1994) is one of Gramsci's articles that exposed his ideas systematically and defined a horizon through which political, historical and cultural questions in the Prison Notebooks (Gramsci 1986) can be seen. I suggest that "The Southern Question" and the Prison Notebooks present a similarity in terms of problematics and problems which Gramsci deals with."

2.6.1 Paris

Toute à l'heure, comme je traversais le boulevard, en grande hâte, et que je sautillais dans la boue, à travers ce chaos mouvant où la mort arrive au gallop de tous les côtés à la fois, mon auréole, dans un mouvement brusque a glissé de ma tête dans la fange du macadam. Je n'ai pas eu le courage de la ramasser. J'ai jugé moins désagréables de perdre mes insignes que de me faire rompre les os. Je puis maintenant me promener incognito, faire des actions basses, et me livrer à la crapule, comme les simples mortels. Et puis, me suis-je dit, à quelque chose malheur est bon.²¹¹

Charles Baudelaire

Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor adlı muhteşem kitabının *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor: Marx, Modernizm ve Modernleşme* bölümünde, Marshall Berman modernitenin şehirleri oluşturmada burjuvazinin rolüne dair argümanlarını oluştururken, Karl Marx'a referansla şöyle diyor:

...Her ne kadar, Marx kendisini materyalist olarak nitelese de, ilgilendiği sadece burjuvazinin yarattıklarından ibaret değildir. Onun için önemli olan süreçler, kudretler, insan hayatı ve enerjisinin dışa vurumu: çalışan, hareket eden, işleyen, iletişime giren, örgütlenen ve tabiatı ve kendilerini yeniden örgütleyen beşeriyet – yani burjuvazinin oluşturduğu, yeni ve sonsuza kadar yenilenecek faaliyet biçimleridir...²¹²

Paris konusunda Berman'ın şu satırları dikkate değerdir.

Onsekizinci yüzyılda, çıplaklık/gerçek ve soyunma/kendini keşfetme metaforları yeni bir siyasal bir rezonans oluşturmuştur. Montesquieu'nün *İran Mektupları*'nda İranlı kadınların giymek zorunda oldukları çarşaf geleneksel toplumsal hiyerarşilerin halk üzerindeki baskılarını sembolize etmektedir. Buna mukabil Paris sokaklarında çarşafın olmaması "hürriyet ve müsavatin egemen olduğu" ve bunun sonucu olarak da, "her şeyin konuştuğu, görünür ve işitilir olduğu yeni bir toplumu" sembolize etmektedir.²¹³

²¹¹Baudelaire, Charles, *Spleen de Paris, Perte d'auréole*

²¹²All That Is Solid Melts into the Air, Marshall Berman, Penguin Books 1988, s. 93 "Although Marx identifies himself as a materialist, he is not primarily interested in the things that the bourgeoisie creates. What matters to him is the processes, the powers, the expressions of human life and energy: men working, moving, cultivating, communicating, organizing and reorganizing nature and themselves-the new and endlessly renewed modes of activity that the bourgeoisie brings into being."

²¹³Age s.108 "In the eighteenth century, the metaphors of nakedness as truth and stripping as self-discovery take on a new political resonance. In Montesquieu's *Persian Letters*, the veils that Persian women are forced to wear symbolize all the repressions that traditional social hierarchies inflict on people. By contrast, the absence of veils in the streets of Paris symbolizes a new kind of society where "liberty and equality reign," and where, as a consequence, "everything speaks out, everything is visible, everything is audible."

Böylece çıplak adam sadece daha özgür ve daha mutlu değil aynı zamanda daha iyi bir adamdır. On sekizinci yüzyılı bu inançtan kaynaklanan bir zirveye taşıyan liberal devrimci hareketler: eğer insanların bütün güçlerini kullanabilecekleri dizginlenmemiş bir özgürlüğü terennüm edecekleri şekilde kalıtsal ayrıcalıklar ve sosyal roller soyulup atılırsa, insanlar bu güçlerini bütün insanlığın iyiliği için kullanırlar.²¹⁴

Bu tespit çok önemlidir; zira “*her şeyin konuştuğu, görünür ve işitilir olduğu yeni toplum*” buradaki tek belirleyici ve en önemli zihinsel konumlanmadır. İleride de göreceğimiz gibi, Paris ve St. Petersburg şehirlerinin oluşumları arasındaki temel farklılaşmayı da işaret eder.

Paris, bu anlamda, otoritenin pazarlıklar, tartışmalar ve uzlaşmalardan hareketle kurulan hegemonik yapıların belirlediği aktüel ve geleceğe dönük planlamalar sonucunda oluşmuş ve moderniteye erişmiş bir şehirdir. David Harvey *Paris, Capital of Modernity* adlı kitabının ikinci bölümünün başında 1848 ihtilalinden sonraki şehirdeki durumu şöyle özetler:

1850’de Paris sosyal, ekonomik ve politik sorunlar ve imkânlarla fokurdayan bir şehirdi. Bazılarına göre, siyasal işkencelerle viran olmuş, sınıf mücadeleleriyle parçalanmış, dekadans, rüşvet, suç ve koleranın kendisine verdiği ağırlıkla batmakta olan hasta bir şehirdi. Bazılarına göre ise, kişisel ihtiras ve sosyal ilerleme için fırsatlar sunan bir şehirdi. Eğer şehrin imkânlarının sırrına ulaştıracak anahtarlar bulunursa Batı Medeniyetinin tümünü dönüştürmek mümkün olurdu.²¹⁵

Paris’i yönetmeye aday olacak iktidar sahiplerinin Harvey’in tarif ettiği bu kaynayan şehri hiç kuşkusuz tek çıkar grubunun egemen olduğu bir otokrasi ile yönetmeleri mümkün değildir. Yönetmek için çeşitli çıkar grupları arasında

²¹⁴ Age s. 108 “Thus the naked man will be not only a freer and happier man but a better man. The liberal revolutionary movements that bring the eighteenth century to a climax act out this faith: if hereditary privileges and social roles are stripped away, so that all men can enjoy an unfettered freedom to use all their powers, they will use them for the good of all mankind.”

²¹⁵ Harvey, David, *Paris, The Capital of Modernity*, Routledge New York, London 2003 s. 89 “Paris in 1850 was a city seething with social, economic, and political problems and possibilities. Some saw it as a sick city, wracked by political torments, torn apart by class struggles, sinking beneath its own weight of decadence, corruption, crime, and cholera. Others saw it as a city of opportunity for private ambition or social progress; if the right keys to the mystery of the city’s possibilities were found, the whole of Western civilization stood to be transformed.

ittifaklar yaparak bir hegemonya sistemi oluşturmak kaçınılmazdır. Harvey'in tespitlerinden devam edelim:

Binaenaleyh alt orta sınıf ve küçük burjuvazi (özellikle merkezi lokasyonlarda) mülkiyete sahiyetten giderek dışlanmış ve onların yerini toprak sahipliği ve ticari çıkarlara dayalı yüksek burjuvazi almıştı. Böyle bir değişiklik, zanaatkârların, küçük üreticilerin ve dükkân sahiplerinin büyük ticaret ve finans hegemonyasına boyun eğdirilmesine varacak olan ticaret, finansman ve manüfaktür yapısındaki önemli değişikliklerle bağlantılı bir durumdur.²¹⁶

Mesele, yeni Paris planlama metninde, Haussman'ın yapmış olduğu değişiklikler ve şehir biçimlenmesine ilişkin özellikler, ilerleyen bölümlerinde, şöyle ortaya konmaktadır:

Yine de ağır sanayi, kirli sanayi ve hatta hafif sanayiye zorla dışarıya çıkarmıştı. O dereceye kadar ki, şehir merkezinin çoğunun sanayiden arındırılması 1870'e kadar tamamlanmıştı. Çalışan nüfusun da çoğunluğu, her ne kadar onun (Haussman'ın) arzu ettiği kadar uzak olmasa da, sanayiyle birlikte dışarı atılmıştı. Şehir merkezi imparatorluk iktidarı ve yönetim birimlerinin, finansın, ticaretin ve yeni filizlenen turist ticareti çevresinde tomurcuklanan ve giderek büyüyen hizmetlerin anıtsal temsili olan yapılara bırakılmıştı. Yeni bulvarlar sadece askeri denetime fırsat vermekle kalmıyor, bununla birlikte (gaz lambalarıyla aydınlatılıp, yeterince zabıta bulundurulduğunda) burjuvazinin ticaret ve eğlence bölgelerinde özgürce dolaşmasını da sağlıyordu.²¹⁷

Her ne kadar söze dökülmesi kolay gibi görünüyorsa da bu süreç oldukça zorlu, trajik ve kanlı mücadelelerin toplumu yordduğu ve paramparça ettiği bir süreçtir. Ancak her şeye rağmen Harvey'in de söylediği gibi bu meselenin karar

²¹⁶Age s. 124 "The lower middle class and petitebourgeoisie, therefore, were steadily excluded from property ownership (particularly in central locations) and replaced by a haute bourgeoisie of landlords and commercial interests. Such a change is consistent with important shifts in commercial, financial, and manufacturing structure that saw the subordination of artisans and small-scale producers and shopkeepers to the hegemony of grand commerce and finance."

²¹⁷Age s. 146 "Yet he harassed heavy industry, dirty industry, and even light industry to the point where the deindustrialization of much of the city center was an accomplished fact by 1870. And much of the working class was forced out with it, though by no means as far as he wished (figure 53). The city center was given over to monumental representations of imperial power and administration, finance and commerce, and the growing services that spring up around a burgeoning tourist trade. The new boulevards not only provided opportunities for military control, but they also permitted (when lit with gas lighting and properly patrolled) free circulation of the bourgeoisie within the commercial and entertainment quarters."

mercii “ticaret ve finans hegemonyası” ve onunla, boyun eğerek de olsa işbirliği yapan “alt orta sınıf ve küçük burjuvazi”dir.

Burada bizim için kilit kavram hegemonyadır. Gramsci’ye proletarya hegemonyası soyutlaması yaptıran yaklaşım, kendisinden önce gelen, bu lider sınıflar etrafında diğer sınıfların ittifakını öngören geleneksel yaklaşım biçimi olsa gerektir. Zira dilin en önemli özelliklerinden biri de her devrin kendisinden bir önceki dönemin dilsel verileri ile düşünüyor olmasıdır.

Ancak modernitenin, kendisini yine kendi iç dinamikleriyle, toplumlara zorlaması ve benimsetmesinde oldukça dikkat çekici ortak noktalar gözlemleyebilmek mümkün olabilmektedir. Berman bunu nüktelerden (ironies) daha fazla nüktelerin doğması ile açıklamaktadır. Bir başka deyişle, insanlık, modernitenin başlayıp gelişmesiyle ortaya çıkan ironik durumları çözümlemeye çalışırken başka ironik durumlar ortaya çıkmaktadır. Champs Elysées’nin makadamındaki çamur 20. Yüzyıl edebiyatının temellerini oluşturan bir unsur olarak karşımızda durmaktadır. Artık ulusal tek yanlılık ve görüş darlığı piyasaları ideolojik olarak doyurmamaktadır. Rağbet edilen her şey tezgâh üzerinde dururken, satılmayanların unutulmasına da izin verilmemektedir. Hepsinin bilgisi kitaplarda depolanmakta ve ortaya çıkabilecek yeni kültürel modalar için hazırda bekletilmektedir. Zira modern ekonominin iç ivmesi ile hızla değişen piyasa değerleri bunu gerektirmektedir. Bu durum çok ciddi ve hareketli bir kaosu beraberinde getirir.

Şöyle der Berman:

Böylece hareketli kaos ile mücadele edeyim derken, birey kaosu daha da ağırlaştırır.

Ama bu formülün kendisi Baudelaire’in nüktesinin ötesine ve hareketli kaosun dışına çıkılabilecek bir yol önerir. Eğer modern trafiğin terörize ettiği erkek ve kadın kitleleri bununla *birlikte* başa çıkmayı öğrenirlerse ne olacaktır? Bu durum “Halenin Yitirilişi”nden altı yıl, Baudelaire’in vefatından sadece 3 yıl sonra 1871 yılında Paris Komünü

günlerinde, ardından 1905'te ve 1917'de Petersburg'da, Berlin'de 1918'de, Barcelona'da 1936'da Budapeşte'de 1956'da ve yeniden Paris'te 1968'de ve düzinelerce şehirde tekrar ortaya çıkacaktır. Baudelaire'in zamanından günümüze, bulvar, birdenbire, ana modern sahneye dönüşecektir. Bu elbette Noplyon ve Haussman'ın görmek istedikleri türden bir sahne değildir ama yine de onların şehircilik tarzı buna yol açmıştır.²¹⁸

1789 Burjuva Devrimiyle Paris'in giderek hızlanan modernleşmesi ve nihayet modernitenin merkezi olarak ortaya çıkışı, bu hegemonik yapılanmalar arasındaki fikrî dönüşümler, çıkar geçişleri ve değişen kompozisyonların yarattığı etkileşimlerle oluşmuştur. Böyle bir oluşumun mekâna yansımalarının o mekânın etki alanındaki bireylerin biçimlenmelerini şu ya da bu biçimde etkilememesi mümkün görünmüyor. Aynı durum Paris modernleşmesinden etkilenecek modernleşen Viyana için de sözkonusu olsa gerektir.

Böyle bir mekânın yaratmış olduğu zihinsel etki ve algılar içinde yetişmiş olan Gramsci gibi bir kafanın hegemonik yapılar, sınıfsal anlaşmalar ve işbirlikleri üzerinde kafa yormamasının mümkün olmadığını görebiliyoruz. Zira Paris ve etkilediği coğrafyadaki şehirlerden Nice'te doğmuş ve o coğrafyada yaşamış olan Gramsci o modernleşmenin getirdiği mekân metni (*texte*) ve dokusu (*texture*) içinde yetişmiştir. Bu yetişme altyapısı toplumu daha parçalı, sınıflara ve kesimlere bölünmüş olan bir organizma olarak algılamasına ve bunlar arasında bazı tavizleşmeler ile siyasal anlamda yol alınabileceğine ve amaca bu şekilde ulaşılabilmesine kani olmasına yol açmıştır, diyebiliriz.

²¹⁸Berman, Marshall, *All That Is Solid Melts into the Air*, Penguin Books 1988, s. 163 "Thus, by contending against the moving chaos, the individual only aggravates the chaos. But this very formulation suggests a way that might lead beyond Baudelaire's Irony and out of the moving chaos itself. What if the multitudes of men and women who are terrorized by modern traffic could learn to confront it *together*? This will happen just six years after "Loss of a Halo" (and three years after Baudelaire's death), in the days of the Commune in Paris in 1871, and again in mPetersburg m 1905 and 1917, in Berlin in 1918, in Barcelona in 1936, in Budapest in 1956, in Paris again in 1968, and in dozens of cities all over the world, from Baudelaire's time to our own the bo~levard will be abruptly transformed into the stage for a new primal modern scene. This will not be the sort of scene that Napoleon or Haussmann would like to see, but nonetheless one that their mode of urbanism will have helped to make.

2.6.2 St Petersburg

Dünyada ölçünün ötesinde hiçbir şey kalmadı²¹⁹

Paris'teki oluşumun aksine, St. Petersburg'a baktığımızda durumun oldukça farklı olduğunu gözleriz. St. Petersburg, kuruluşu itibariyle, mutlakiyetçi bir modernite kararının oluşturduğu bir şehirdir. Zira St. Petersburg'u yok iken var eden, Çar I. Petro'nun kesin ve karşı konulamaz iradesidir.

Dostoyevski'nin 1847 tarihli Petersburg Haberleri Gazetesinde yazdıkları Paris ile Petersburg'un oluşumlarındaki insan malzemesi arasındaki farkı göstermek bakımından ilginçtir. *“Bizlerin kişisel gurur ve bunun için gerekli bencillik duygumuz pek azdır. Gerçek aktivitelerinin ne olması gerektiğini bilen Rus sayısı ne kadardır?”* diye yazar Dostoyevski.²²⁰

Oysa Dostoyevski'nin, bu makalesinde, Ruslarda olmadığından yakındığı hasletlerin tamamı Paris entelijansiyasında mebzul miktarda bulunmaktadır. Ne olsa Paris 1789 ayaklanmasını ve devrimini yaşamış ve çağdaşı devletlerde bulunan üniform yapının dışına çıkmıştır. Berman'ın sözünü ettiği ve kitlelerin birlikte isyanı üzerinde temellendirilen “yol”un ilk kez Paris Komününde uygulanması rastlantısal değildir.

Petrograd, adı üstünde, ‘Petro’nun şehri’dir. Amiyane biçimde, bugünlerde ülkemizde pek moda olan site isimlerinden mülhem olarak Türkçeleştirecek olursak: Petrokent... Kentin adı tek ve mutlak bir irade tarafından tasarlanarak ortaya konduğunun bir göstergesidir. Söz konusu irade modernisttir ve geleneksellikten kurtarması ve dönüştürmesi mümkün olmayan

²¹⁹Age s.177

²²⁰Age s 173

Moskova'ya karşı yeni ve modern bir başkent kurma girişiminin en belirgin örneklerinden biridir. Bu anlamda Ankara'ya benzerlik gösterse de, Ankara Petersburg anlamında ve kapsamında bir sosyal ve kültürel dönüşümün başkenti olamamıştır. Zira rakibi dünyanın ilk iki *polisinden* (urbs) biri ve ilk çağ tarihi boyunca bile nüfus bakımından Roma'yı geçebilmiş tek şehir olan İstanbul'dur. Moskova'ya karşı galibiyet hiç kuşkusuz çok daha kolay olmuştur Çar Petro için.

Bunun başarılmasında, Rus edebiyat ve sanat adamlarının çaplarının büyük payını unutmamak gerekir. Bu konuda şöyle söyler Berman:

Rusyanın az gelişmişliğinin en belirgin özelliklerinden birisi de, yalnızca iki nesillik bir aralıkta, dünyanın en büyük edebiyatlarından birini oluşturmasındadır. Üstelik modernitenin en güçlü ve kalıcı mit ve sembollerini üretmiştir: Küçük Adam, Gereksiz Adam, Yeraltı, Öncü, Kristal Saray ve nihayet İşçi Konseyi ya da Sovyet. On dokuzuncu yüzyıl boyunca, Rusya topraklarında modernitenin en açık ifadesi imparatorluğun başkenti St. Petersburg olmuştur.²²¹

Petersburg Ladoga gölünün sularını Finlandiya körfezine oradan da Baltık Denizine boşaltan Neva Nehri üzerinde kurulmuştur. “Neva” Türkçede “çamur” demektir. Çar Petro 1703 yılında şehir inşasına koyulduğunda, bölge tamamen bataklık halindedir. Petro o bataklıktan hem deniz üssünü barındıracak hem de ticaret merkezi olacak yeni bir şehir çıkarmak niyetindedir. Zira kendisi de çocukluğunda Alman tersanelerinde çıraklık etmiştir. Rusya tarihinin olumsuz etkilerinden sıyrılacak yeni bir devlet ve toplum yapısı kurgulayan Çar ortaçağ şehirlerinin kargacık burgacık sokakları yerine Rönesans'la birlikte Avrupa'da geliştirilen geometrik şehircilik anlayışının hâkim olduğu bir şehir

²²¹Age s.175 “One of the remarkable features of Russia's age of underdevelopment is that in the span of barely two generations it produced one of the world's great literatures. Moreover, it produced some of the most powerful and enduring myths and symbols of modernity: the Little Man, the Superfluous Man, the Underground, the Vanguard, the Crystal Palace, and finally the Workers' Council or Soviet. Throughout the nineteenth century, the clearest expression of modernity on Russian soil was the imperial capital of St. Petersburg.”

planlamıştır. Tabii bunun için de İngiltere, Fransa, Hollanda ve İtalya'dan mühendis ve mimarlar getirmiştir.

Berman'a müracaat edelim: *On yılda bataklıkların içinde 35 000 bina belirmiştir; 20 yılda şehrin nüfusu 100 000'e ulaşmış ve Petersburg neredeyse bir gecede Avrupa'nın en büyük metropollerinden biri oluvermiştir.*²²²

Berman'ın da, yukarıdaki alıntının bir cümle öncesinde belirttiği gibi “Batı dünyasında bu kadar büyük ölçekte inşaat işine girişebilecek bir yönetici yoktur.” XIV. Louis'nin Sarayını Paris'ten Versailles'a taşıması bu ölçekte bir taşınma ile kabil-i kıyas bile değildir. Zaten amaç da farklıdır.

St. Petersburg'un en önemli caddesi Nevsky Bulvarıdır. Bu bulvarın bir ucu şehrin merkezindeki bronz heykelin – bu heykel Alexandre Nevsky'nin heykelidir– ve Moskova tren istasyonunun bulunduğu Znaniemsky Meydanından başlar. Leningrad Kahramanı için yapılmış olan Dikilitaşın olduğu meydandan geçerek Fontanka Nehri, Griboyedov Kanalı ve Moyka Nehrini köprülerle aşar ve Amirallik (Donanma) Bölgesinde biter.

Nevsky bulvarı Modern Rus Edebiyatının da merkezidir. Gogol'un Nevsky Prospect adlı 1835 tarihli hikâyesinin daha başında kurmuş olduğu cümleler bu yolun ne denli önemli olduğunu bizlere anlatır.

Neva Bulvarı'ndan güzel bir yer yoktur. Bu hiç değilse Petersburg için böyledir. Petersburg için her şeydir Neva Bulvarı. Nasıl da pırıl pırıl parlar, başkentimizin bu alımlı, fattan dilberi. Şundan kesinlikle eminim ki, memur olsun, sivil olsun Petersburg'un hiçbir sakini bu caddeyi dünyaya değişmez. Kaytan bıyıklı, sinekkaydı tıraşlı, birinci sınıf terzi elinden çıkmış takım elbiseli yirmi beşindeki genç takımı da, sakalına aklar düşmüş, tepesi gümüş tabak gibi parıldamaya başlamışlar takımı da hayrandırlar Neva Bulvarı'na.²²³

²²²Age s.177 “Within a decade there were 35,000 buildings in the midst of these swamps; within two decades there were close to 100,000 people, and Petersburg had become, virtually overnight, one of the great metropolises of Europe.”

²²³Bir Delinin Anı Defteri – Palto – Burun, *Neva Bulvarı*, Nikolai Gogol, İş Bankası Kültür yayınları, s. 1

Nevsky Bulvarı, Champs Elysées bulvarı gibi bir yoldur. Muhtemelen Champs Elysées'ye de ilham vermiştir. Şu farkla ki, Champs Elysées Paris'te sonuncusu 1848 tarihinde oluşmuş olan isyanlara şehrin dar ve kargacık burgacık yollarında kurulan barikatlar nedeniyle ulaşamayan ve isyanı bastırmakta güçlük çeken ordunun merkeze kolaylıkla ulaşma ihtiyacı için daha önceden kurulmuş, tabula rasa olmayan ve yaşayan bir şehirde büyük yıkımlar yapılarak oluşturulmuş bir bulvardır. Oysa Nevsky Bulvarı bataklıklar üzerinde oluşturulmuş ve tamamen tasarım eseri olan adeta tabula rasa üzerine kurulmuş bir kentin tasarlanmış bir caddesidir. Moskova - Petersburg (geleneksel başkent – modern başkent) treninin son durağı olan tren garında başlar ve Donanma Bakanlığında biter.

St. Petersburg önceden hiçbir yerleşme olmayan bir bataklık üzerine kurulmuş, gerek yapıları gerekse şehir planlaması bakımından tümüyle yeni bir şehirdir. Şehir hayatiyetini kuruluşu sırasında çeşitli bölgelerinde ön görülen ve planlanan işlevlerden başlayarak kazanmış ve o işlevlerin oluşturduğu başlangıç koşullarından itibaren kendine özgü gelişimini sürdürmüştür. Böyle bir modernite kültürü içinde biçimlenmiş olan Lenin'in ülkesinin siyasetine yaklaşımının da Çar I. Petro'nun kurduğu şehre yaklaşımına paralel olması bizi şaşırtmamaktadır. Petro'nun bataklık üzerine şehir kurmasına paralel biçimde, Lenin de mujiklerden oluşan bir tarım toplumunun üzerine Karl Marx ve Friedrich Engels tarafından, sanayileşmiş ülkeler için, tarihin kaçınılmaz bir evresi olarak tanımlanan komünizmi hurmuştur. Proletarya diktatörlüğünü de, Marx'ın 'diktatörlük' ifadesinden anladığı 'iktidar' kavramından oldukça farklı bir biçimde, Rus Çarlığının devlet mekanizmasının zorlayıcılığını esas alan bir biçimde yorumlayarak, kurgulamıştır. Zaten “şanlı 17 Ekim devrimi” de kitlelerin katılımı üzerine değil bolşeviklerin menşeviklere yapmış olduğu bir darbe (coup d'état) üzerine bina edilmiştir.

2.6.3 Farklılaşma

Bu tespitler bize Marksizmde Leninist yaklaşımla Gramscist yaklaşım arasındaki temel farkın aslında çok daha derinlerde, bir ölçüde, ilgili toplumların önceki kültürel deneyimleriyle belirlenmiş bazı özelliklerin etkilerinden kaynaklanan unsurlar nedeniyle olabileceğinin ipuçlarını vermektedir.

Gramsci Fransız İhtilalinin Avrupa’da yarattığı düşünsel iklime daha yakın bir duruş içindedir. Buna karşılık Lenin Çar Petro’nun mutlakiyetçi modernizminin yarattığı düşünsel iklime daha yakın durmaktadır. Bu nedenle Bolşevik Ekim Devrimi bir hükümet darbesi şeklinde tezahür etmiş, Fransız devrimi gibi, dipten gelen bir dalga olamamıştır. Zira Lenin Petersburg’un, Gramsci ise Paris’in bir ürünü olarak telakki edilse gerektir. Zira kişi her ne kadar “düşünsel evrenselliğe” veya “mutlak gerçekliğe” oynamış olursa olsun, içinde yetiştiği fiziksel ve mekânsal çevrenin dili ve metinleri onun duyarlılığını ve düşüncelerini belirleyen en önemli faktörlerdir.

Bunun gerekçelerini belki de Lucien Lévi-Bruhl’ün La Mentalité Primitive adlı eserinde yakalamak mümkün olacaktır. Zira Lévi-Bruhl’e göre, iki tip zihniyet vardır: İlkel Zihniyet ve Medenî Zihniyet. Ancak bu ayrım mekanik bir ayrım değildir. Birinden diğerine geçişler olduğu varsayılmıştır. Zaten kendisi de bu konuda Oxford’da 1931 tarihinde verdiği konferansta

“İlkel homo sapiens nerede, ne zaman ve nasıl yaşadı? Bu konuda hiçbir şey bilmiyoruz. O halde, eğer “ilkeller”den bahsetmekte ısrar ediyorsak, her zaman bunun eskiden “vahşi” olarak adlandırdığımız, gerçekte bizden daha ilkel olmayan ve fakat daha alt seviyede ve daha az medenileşmiş toplumlara ait olan kişileri işaret eden konvansiyonel bir terim olduğuna dikkat etmeliyiz. Öte yandan, “Zihniyet” de gazeteciler tarafından ortaya atılmış ve popüler hale getirilmiş belirsiz bir terimdir. Bu terim günümüzde

yaygınlaşmıştır. Zihniyet kavramının, davranış biçimlerimizin kaynaklandığı, düşünme ve hissetme hallerinin bütününe işaret ettiğini düşünebiliriz”²²⁴ der.

Lévi-Bruhl, *La Mentalité Primitive* adlı eserinde, İngilizlerin 1911 tarihli yıllık Papua Yeni Gine raporundan şu aktarmayı yapar:

O güne kadar hiçbir Avrupalı görmemiş Papua Yeni Gine’li yerliler hakkında o bölgenin İngiliz yöneticilerinden biri şöyle diyor: Yerliler ile ilişkilerimizde en büyük zorluk, kendilerine söyleneni tam ve kesin anlamının ne olduğunu anlatamamamız ve onların söylediklerinin tam ve kesin anlamını da anlayamamamızdır.²²⁵

Aslında bu alıntıdaki tespit oldukça önemlidir. Çünkü yaşama biçimleri eşleşmeden bir dilden diğer dile yapılabilecek olan aktarmaların birbirini asla tam olarak karşılayamayacağının da bir itirafıdır. Görüldüğü gibi, muhtemelen asker kökenli olan İngiliz yönetici söyleneni “tam ve kesin anlamıyla” yani hiçbir anlam kayması olmadan anlatmaktan bahsediyor. Bu yaklaşım aslında dilde hiçbir anlam kaymasına izin vermeyen ve metaforların bile kesin ve belirli bir anlamı ifade etmesini isteyen bir davranıştır. Zira orduda en tepeden gelen emir hiçbir anlam ve ince ayırım kaybetmeden en aşağıya ulaşmalıdır.

Buna karşılık, kendisi de yerlilerin ne dediklerini “tam ve kesin anlamıyla” anlamak istemektedir. Oysa muhtemelen, yerliler arasında “tam ve kesin anlamıyla anlama” denilen şey dilden beklenen bir husus bile olmayabilir.

²²⁴Maury, Liliane, Lévy-Bruhl et *La mentalité primitive*, Bibnum, Où, quand, et comment a vécu l’homme sapiens primitif, nous n’en savons rien. Si donc nous persistons à parler de « primitifs », il faut toujours prendre garde que c’est là un terme conventionnel, qui sert à désigner ce qu’on appelait autrefois les « sauvages », des hommes qui, en fait, ne sont pas plus « primitifs » que nous, mais qui appartiennent à des sociétés inférieures ou peu civilisées — « Mentalité », d’autre part, est un terme vague, introduit et popularisé par les journalistes. Il est passé aujourd’hui dans l’usage. Il peut servir à désigner l’ensemble des façons de penser et de sentir, d’où découlent les façons d’agir.”

²²⁵Lévy-Bruhl, Lucien, *La Mentalité Primitive*, Librairie Félix Alcan, 1922 s. 505 “Dans nos rapports avec les indigènes, dit un administrateur anglais au sujet des Papous de la Nouvelle-Guinée qui n’ont encore jamais vu d’Européens, la plus grande difficulté est de leur faire comprendre le sens exact de ce qu’on leur dit, et de saisir le sens exact de ce qu’ils disent.”

Kanımızca, Avrupa'daki kapitalist burjuva siyasi örgütlenmesinin (ulus devlet) temelinde olan en önemli yapı ordudur. Ulus devletin sınırlarını belirleyen de ordunun erim gücü ile ortak dilin (resmî dil) paralel olarak örgütlenmesidir. Mekanizmayı hareket ettiren emirlerin en üst kademedен en alt kademeye, anlam değıştirmeden, aktarılabilmesinin yegâne yolu budur. Avrupa dillerinin Rönesans sonrasında vuku bulan gramatik ve vokabüler örgütlenmesi, bilginin depolanması için günümüzde dahi etkileri yadsınamaz olan ansiklopedilerin yazılması, dilsel iletişimin metafordan metonimiye dönüşmesi rastlantısal değildir.

Langue, Discours et Identité Culturelle, adlı makalesinde, Patrick Charaudeau şöyle söyler:

Dilin kimlik belirleyici bir rolü var mıdır? Bu dillerin sözlükler ve bilhassa gramerler biçiminde kodlandıkları zamanlara kadar uzanan bir fikirdir. Ortaçağ Avrupa'sında bölgesel ve feodal bileşenleri kendi aralarında savaşmakta olan halkları birleştirebilmek maksadına tekabül eden gramer çalışmaları başlamıştır. Daha sonra, on dokuzuncu yüzyılda da, "bir dil, bir halk, bir millet" formülü hem millî sınırların belirlenmesine hem de bu topraklara sahip çıkılarak savunulmasını teşvik etmiş, böylelikle bir "ulusal bilinç" oluşmasına yardımcı olmuştur.²²⁶

Lévy-Bruhl, her ne kadar, yaşadığı dönemin –kendisinin de kabul ettiği– yaygın anlayışı gereği, ilkel/medenî ayrımını yapabiliyorsa da, bu konuda daha yapısalcı bir bakışla ilkel/medenî ayrımının değer yargısı öneren sahte büyüüne kapılmayacağım. Bu noktada kişisel kabulüm ilkel/medenî ayrımını, Lévy-Bruhl'ün de, eğer yaşasa, kabul edeceğini düşündüğüm biçimde değer yargılarından soyutlanmış ve sadece farklılığı ifade eden bir durum

²²⁶Charaudeau, Patrick, Langue, Discours et Identité Culturelle, Klincksieck revue de didactologie des langues-cultures 2001/3-4 - N°123, s. 342 "La langue a-t-elle un rôle identitaire? C'est une idée qui remonte au temps où les langues commencent à être codifiées sous forme de dictionnaires et surtout de grammaires. En Europe, au Moyen-Âge, commencent à fleurir des grammaires correspondant à l'effort pour tenter d'unifier des peuples dont les composantes régionales et féodales sont en guerre entre elles. Plus tard, au XIXe siècle, la formule « une langue, un peuple, une nation » a contribué, à la fois, à la délimitation de territoires nationaux et au déclenchement de conflits pour la défense ou l'appropriation de ces territoires, aidant ainsi à la création d'une « conscience nationale ».

değerlendirmesi olarak ele almak olacaktır. Ne medenî olan ilkelden daha ileri ve üstündür, ne de tersi geçerlidir. Bunlar insan topluluklarında sürekli var olan, zaman ve koşullara göre biri ya da diğeri ortaya dökülen toplumsal davranışlardır. Bu davranışların kökeninde de dil ve dilin o toplum ile ilişkisi vardır. Bu ilişki, her ne hal ise, tasarlanmış bir ilişkidir. Ve insan, en ilkelinden, en gelişmişine, doğası gereği, kendi tasarladığı ya da kendisi için tasarlanmış bir çevrede yaşamak zorunda olan bir canlıdır. Böyledir; zira insan zihni tasarlanmış ortama da sirayet eden dil ve dil türevleri içinde var olur.

İkinci Bölüm Özeti:

Söylem/dil ve fizikî/mimarî örneklerle geçmeden önce, bilimsel ya da felsefî bir disiplinin bulunmadığı, dilin epistemolojik bağlamını oluşturan ve birlikte yürüdüğü dînî idrakten, bilimsel ve felsefî sistematığe geçişin yaşandığı yıllardaki dile geçmek icap ediyordu. Bu amaçla, metonimi vasıtasıyla, söylem alanlarını çeşitlendirerek, yine dil içinde, yeni ve ideler ile inşa edilmiş *nutkların* (ideoloji) yayılmasına daha uygun bağlamlar oluşturma çabalarının dikkate alınması gerekiyordu. Bu konuda yaptığı çözümlemede, Devlet-i Aliyeyi İbrahimî din anlayışı temelli bir Türk-Yunan imparatorluğu olarak niteler ve

....ideolojiler üzerine yaptığım çalışmalarda bir ideolojiden söz edebilmek için, onu destekleyen bir halkın varolması gerektiğini, yoksa kavramın düşünce düzeyinde kalacağını belirtmiştim. Öte yandan, ideolojilerin oluşması; 15. yüzyılda meydana gelen ve dinle bilimi ayırmasından dolayı, temel bir toplumsal doku olarak dinin aşamalı bir şekilde düşüşüne neden olan İtalyan Rönesansı sonucunda ortaya çıkan Batı kaynaklı bir olgudur. Fatih devrindeki, Batılı olmayan İmparatorlukta herhangi bir ideolojiden değil, yalnız dinden bahsedebiliriz. Ya da doğrusu, Yunan kesiminde olduğu kadar Türk kesiminde de Hristiyanlık-İslamlık sentezi fikri halkın bilincinde büyük ölçüde yer edinmişti diyebiliriz. Ancak İmparatorluğun Batılılaşması ile der ki Helenotürkizm dinsel niteliğini yitirerek ideoloji haline gelmiştir.²²⁷

der Dimitri Kitsikis.

²²⁷Kitsikis, Dimitri, Türk-Yunan İmparatorluğu, İletişim 1996, s.32-33

Böylece din üzerine temellendirilmiş devlet sistemi ile ideoloji üzerine temellendirilmiş devlet sistemini birbirinden ayırmış olur. Kitsikis'in anlattıklarının gerçekleşmesi içinse ütopya ve din sosyolojisi ilişkisinin incelenmesi zorunluydu. Zira din sosyolojisinin hazırlanması için önce imanın karteziyen yöntemlerle, sonra da dinin ütopyalar yoluyla, rasyonalize edilebilmesi ve bunun üzerine sos olarak Rousseauesque natüralizmin inşası gerekirdi. Lâkin bütün bunlardan sonra umulduğu gibi bir dünya cenneti yerine bir distopya ortaya çıkmıştı. Carlton Hayes'in *Nationalism: a Religion*'da tanımladığı distopyayı yaşanabilir hale getirebilmek için Michel Foucault'nun tanımladığı biçimde heterotopyalar kaçınılmaz olmuştur.

Mekân aslında bir oluş biçimidir dolayısıyla bir metindir. Mimarî de, tıpkı dilin zihinsel bir oluşu tarif etmesi gibi, zihinden hareketle, fizikî bir oluşu tarif eder. Bu anlamda mimarî, Michel Foucault'nun heterotopya tanımlarıyla doğrudan ilişkilendirilebilecek bir olgudur. Zira her zaman *distopik* bir durum vardır ve o durumu *heterotopyalar* yoluyla *ütopik* hale getirmek için mesai harcamayı kendisine iş edinecek birileri mutlaka bulunur.

Bu dil dediğimiz olağanüstü yapının belirleyici tabiatı olsa gerektir. Kendimizi, fiziksel ya da zihinsel olarak, konforsuz bir karmaşada hissettiğimizde başvurduğumuz bir kaçıştır dil ve tasarım. Daha acımasız söylememiz gerekirse, tasarım karizmatik otoritenin (sözün ilk sahibinin) koymuş olduğu sarsılmaz zihinsel yapının ardından, realitenin yinelenen kısıtlarıyla, bir tür ruhbanlık düzeni icat ederek, karizmatik otoriteyi geleneksel otoriteye evriltme ve oradan bir tür *klerje* ya da *bürokratik rasyonel otorite* devşirme çabasıdır. Bu çabaya *mimarî*, *edebiyat* ya da *yazın* isimlerini vermek esası değiştirmiyor.

Konuyu çözümllemek için Max Weber'in *otorite kuramına* değinmek gerekmiştir. Bu kuramı Mimar Stanley Tigerman'ın *Sürgün Mimarisi* adıyla yayınlanan doktora tezinde geliştirdiği teori açısından baktığımızda bütün otoritelerin Weber'in karizmatik otorite olarak nitelediği otorite biçiminden kaynaklandığını temaşa edebiliriz. Tigerman *otoritenin* yazmak (biz buna söylemek fiilini de ekleyeceğiz) ile mümkün olduğunu ancak *otoritenin gerçekleşmesi* için o yazılana referans yapılması gerektiğini belirtir.

Mimarlık, bütünsel olarak düşünüldüğünde, bileşeni olarak algılanan parçaların ötesinde bir tür dil formu olarak karşımıza çıkar. Dilde kelimelerin etimolojisi ya da anlamsal tarihinden daha önemli olan eşzamanlı değerleridir. Zira herhangi bir mekânın değeri o mekânın diğer bir mekân olmayışındadır. Heterotopya ise, örneğin, tiyatro sahnesinde olduğu gibi, aynı mekânda birden fazla mekânın realize edilebilmesi halidir.

Bundan sonra toplumsal/dilsel mekânın dışı vurumunda mimarlığın biçimlenmesi ve dilsel unsurların mekâna transferinin nasıl ve hangi saiklerle olduğu konuları incelenmiştir. Kişinin içinde yaşadığı mimarî ve kentsel mekânların onun düşünsel ve kültürel yapısını nasıl etkilediği konusu, Paris modernleşmesi / Gramsci'nin, Avrupa Komünizminin de temeli olan, *Proletarya Hegemonyası* kuramı ile Petersburg modernleşmesi / Lenin'in, Rus Komünizminin temelini oluşturan, *Proletarya Diktatoryası* kuramının karşılaştırılması, bu iki kuramın Karl Marx'ın *Proletarya Diktatoryası* anlayışına uygunlukları ve yakınlıklarına göre, yapılmıştır.

4. Söylem Olarak Mimarî

20. yüzyılın etkili Amerikan mimarlarından Frank Lloyd Wright'ın veciz sözlerinden biridir: “Her büyük mimar, zorunlu olarak, büyük bir şairdir,” der.²²⁸ Bu sözü bilimsel bir kanıt olarak sunmak amacıyla değilim. Lâkin bu büyük mimarının sezgisinin ciddiye alınması gerektiğini düşünüyorum. Zira her mimarî yapının anlattığı, en azından, bir dönem öyküsü veya bir döneme damga vurmuş bakış açıları ve zevklerin bileşiminden oluşan bezemenin taş, toprağa, ahşaba ya da farklı materyel bileşkelerine dökülmüş bir formu ve bir iç mekân kompozisyonu vardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi mimarî gerek tasarım, gerekse inşa açısından, bir söylemdir ve her söylem gibi dilsel bir temeli vardır. Dilsel bir temeli olan her dizgenin ifade estetiğini esas alan bir şiirselliği olmak gerekir.

Önce *tasavvur* ve *tasarım* kavramları arasında öngördüğümüz nüansı belirginleştirelim. *Tasavvur* belirli bir biçimi olmayan bir kütle olup, yalnızca dilin, yapısında var olan mimarîyi, bir mimarlık sistemi oluşturacak biçimde dışa vurması ve dışa vurduğu bu sistemi söylem halinde yeniden içerecek biçimde genişleyerek kullanması ile düzenlenebilir. *Tasavvurun* dilden hareketle dışa vurulması işlemine *tasarım* adını veriyoruz. Tasarım işleminin içinde vücut bulduğu sisteme Mimarlık Dili diyoruz. Hiçbir tasarım Mimarlık Söylemi öncesinde var olamaz. Yalnızca Mimarlık Dili tasarımlara biçim verir ve onları ifade edilebilir hale koyar. Mimarlık Dili olmadan tasarım var olamaz zira Mimarlık Dili tasarımlarımız ve onların gerçeklikle buluşabilmesi hakkında bütün kavrayışlarımızı biçimlendirir.

Maddi bir birim sadece anlamıyla, giyinmiş olduğu işlev ile varolur; bu ilke kısıtlı birimlerin bilinebilmesi açısından bilhassa önemlidir, çünkü bizler onların sadece maddesellikleriyle varoldukları zehabındayızdır. Lâkin örneğin *sevmek* varlığını kendisini kompoze eden seslere borçludur.

²²⁸ https://www.brainyquote.com/quotes/frank_lloyd_wright_127723 (23/05/2021)

Yine tam tersine, az önce görüldüğü gibi, bir işlev olan anlam yalnızca maddi bir formun desteğiyle varolabiliyor; eğer bu ilke daha kapsamlı ya da sözdizimi tipinden sentagmalar dolayısıyla formüle edilmiş ise, bunun nedeni, orada, cümlelerin terimlerinin daha üzerinde, maddi olmayan, planlayıcı soyutlamalar görmeye yönelmiş olmak nedeniyledir.²²⁹

Dil cephesinden baktığımızda, ses de düşünceden daha sabit değildir. Sesler birbirlerinden ayırt edilebilir ve bundan dolayı da fikirlerle ilişkilendirilebilirler. Şu halde sesler işaret edilenleri olan fikirlerin işaret edenleri olmaktadır. Bu durumda, işaret eden ve işaret edilenin bileşkesi olan işaret ise hem materyel ve fizikî (ses gibi) hem de zihnîdir (fikir gibi). Bu konu önemlidir zira Saussure dilin bir eşya ya da maddi bir varlık olmayıp bir form, bir yapı ve bir sistem olduğu hususunda ısrarlıdır. Ona göre, ses ve düşünce madalyonun iki yüzü gibidirler. Bu durumda işaret madalyonun kendisi gibi olmaktadır. Bu iki yüzü birbirinden ayırt etmeniz mümkündür ama birbirinden asla ayıramazsınız zira bu durumda ortada işaret kalmaz.

Mimarlık Söylemi açısından bakıldığında ise işaret eden dilsel işaretler, işaret edilen ise üç boyutlu bina ya da bina parçasıdır. Bu anlamda, tasarım bakımından, dilsel işaretler bina ya da bina parçasından daha sabit değildirler. Ne var ki dilsel işaretler birbirlerinden ayırt edilebilir olduğundan, bina ya da bina parçalarının işaret edeni olmaktadır. Mimarlık Söylemi de, tıpkı dil gibi, bir eşya ya da maddi varlık değil bir form, bir yapı ve bir sistemdir. Mimarlık söylemi açısından, dilsel işaret ile bina ya da bina parçası bir madalyonun iki yüzü gibidirler.

²²⁹Saussure, Ferdinand de, Cours de Linguistique Générale”, Payot 1967 s.149 “Une unité matérielle n’existe que par le sens, la fonction dont elle est revêtue ; ce principe est particulièrement important pour la connaissance des unités restreintes., parce qu’on est tenté de croire qu’elles existent en vertu de leur pure matérialité, que par exemple *aimer* ne doit son existence qu’aux sons qui le composent. Inversement — comme on vient de le voir — un sens, une fonction n’existent que par le support de quelque forme matérielle; si ce principe a été formulé à propos des syntagmes plus étendus ou types syntaxiques, c’est qu’on est porté à y voir des abstractions immatérielles planant au-dessus des termes de la phrase.”

Saussure ve yapısalcılar genel olarak dil sistemine Fransızcada dil anlamına gelen “langue” kelimesini ve bu sistem içindeki her bir birim için de yine Fransızcada söz anlamına gelen “parole” kelimesini kullanırlar. Biz de bu kavramlar için “dil” ve “söz” kavramlarını, herhangi özel bir dil için (örneğin Türkçe, Fransızca, İngilizce vb.) ise “lisan” kavramını kullanacağız. Yapısalcılar “söz”den ziyade “dil” ile ilgilidirler. Bu durumda tür kategorileri gibi edebî sistemler bir bakıma “dil” formları, bireysel edebî metinler ise “söz” örnekleri olarak değerlendirilebilirler.

İşaretin keyfî doğası sistem olarak lisanın yalnızca sosyal ilişkiler içinde ortaya çıkabileceğini de açıklamaktadır. Belirli bir “söz” oluşturacak şekilde herhangi bir ses imgesi ile herhangi bir kavram arasındaki ilişkinin kurulması için bir cemaat şarttır. Tek bir birey herhangi bir işaret eden / işaret edilen ilişkisinde “değer”i belirleme yetisini haiz değildir. Kişi kendi özel lisanını kurgulayabilir ama başka hiç kimse bunu anlayamaz. İletişimin kurulabilmesi için iki ya da daha fazla kişinin hangi işaret edenin hangi işaret edilenle beraber kabul edileceği üzerinde aynı kabule sahip olmaları gerekir.

Şu halde “değer” işaretlerle, işaret edenler ve işaret edilenler arası bağlantılara tayin edilmiş olan kollektif anlam olarak tanımlanabilir. Ancak bir işaretin “değer”i hangi işaret edenin hangi işaret edilen ile bağlantılı olduğu ile değil daha ziyade cemaatin içinde geçerli olan bütün işaret sistemleri tarafından belirlenir. “Değer” bir sistem ya da bir yapının (dil) ürünü olup bireysel bir işaret eden/işaret edilen ilişkisinin (söz) sonucu değildir.

Mimarlık Söylemi açısından baktığımızda da dilin genel yapısına benzer bir yapıyla karşılaşırız. Farklı tasavvur alanlarına (otel, fabrika, konut, iş merkezi, hastane vb.) Mimarlık Söylemi formları ve bireysel tasarım ürünlerine

de tasarım sözleri olarak değerlendirebileceğimiz tarz ve üslup ürünleri olarak bakabiliriz.

Mimarî işaretin keyfî doğası sistem olarak Mimarlık Söyleminin, lisan gibi, yalnızca sosyal ilişkiler içinde ortaya çıkabileceğini de açıklamaktadır. Belirli bir tasarım sözü oluşturabilecek biçimde herhangi bir dilsel işaret ile bir bina ya da bina parçası arasındaki ilişkinin kurulabilmesi için bir cemaat şarttır. Bu cemaat de mimarların oluşturduğu cemaattir. Ancak yine de tek bir dilsel işaret ile bina ve bina parçası arasındaki ilişki “mimarî değer”i belirlemek için yeterli değildir.

“Mimarî değer” mimarî ya da dilsel işaretler ile bina ya da bina parçaları arasındaki bağlantılarla tayin edilmiş olan kollektif anlam olarak tanımlanabilir. Ancak herhangi bir tasarımsal işaretin “değer”i hangi dilsel işaretin hangi bina ya da bina parçasını işaret ettiğiyle değil mimarlar cemaatinin içinde geçerli olan bütün işaret sistemleri tarafından belirlenir. Dolayısıyla “mimarî değer” bir sistem ya da bir yapının ürünüdür. Herhangi bir dilsel işaret / bina ya da bina parçası ilişkisinin sonucu olarak ortaya çıkmaz.

Saussure “değer” ile “meal” arasında fark gözetir. “Meal” çoğunlukla “anlam” olarak düşündüğümüz şeydir, yani işaret eden ile işaret edilen arasında kurulmuş olan ilişkidir. Oysa “değer”, tam aksine, işaretler sistemi içindeki değişik işaretlerin birbirleri arasındaki ilişkidir. Saussure’ün de dediği gibi “dil içindeki her terimin değerinin sadece diğerlerinin varlığının sonucu ortaya çıktığı dayanışık (birbirine bağlı) terimler sistemidir.”²³⁰

Biz de “mimarî değer” ile “mimarî anlam” arasında fark gözetmemiz gerektiğini bilmekteyiz. Zira “mimarî anlam” dilsel işaretle bina ya da bina

²³⁰Saussure, Ferdinand de, Cours de Linguistique Générale, Editions Payot 1967, s. 158

parçası arasında kurulmuş olan keyfi anlamdır. Oysa “mimarî değer” tasarım dilindeki işaretler arasındaki ilişkidir.

Bir sistemin öğeleri arasında değer her zaman iki tür karşılaştırmadan oluşur: ilki benzeşmeyen şeylerin kıyaslanması ve değiş tokuşu, ikincisi ise benzer nesnelerin kıyaslanması ve değiş tokuşu. Bunun iyi bir örneği de paradır. Örneğin 1 lira ve altındaki birimlerin 50 kuruş, 25 kuruş, 10 kuruş, 5 kuruş olarak bölümlendirilmesi ve bunların para birimi içinde temsilleri tamamen rastlantısaldır.²³¹ Bunlardan biri ya da bir kaç örneğin bir otobüs biletiyle değiş tokuş edilebilir. Ama otobüs bileti kendiliğinden 150 kuruş değildir ve olması da mümkün değildir. Kelimeler de benzeri bir davranış gösterirler. Bir kelime benzer bir şey ile (örneğin bir eşanlamlı ile ya da bir diğer kelimeyle) veya benzemeyen bir şeyle (örneğin bir ide) “değiş tokuş edilebilir”. Her iki durumda da sistem değeri yaratır ve değiş tokuşların yapılma yollarını belirler. Bir işaret eden, tek başına düşünüldüğünde, işaret edileniyle sınırlı ve az bir ilişkiye sahip olduğu halde, sistemin bir parçası olarak düşünüldüğünde, bir işaret edenin sistemdeki diğer işaret edenlerle pek çok ilişkileri bulunmaktadır.²³²

Bir sistemdeki işaret edenler arasındaki ilişkide en önemli bağıntı değeri oluşturan ilişkidir. Bu ilişki de farklılıktır. Bir sistemde bir işaret edenin anlam kazanması belirli bir işaret edilenle arasındaki ilişkiden kaynaklanmaz. Aksine diğer işaret edilenlerden biri olmamasından kaynaklanır. Örneğin “kedi” kelimesi işaret ettiği hayvan ile ilişkisinden dolayı değil “yedi”, “dedi”, “hadi”, “vadi” gibi kelimelerden farklı olmasından dolayı anlam kazanır.

Saussure buna negatif değer adını verir. Bir bileşenin sistemin içindeki anlamı onun sistem içinde başka bir bileşen olmamasından kaynaklanmaktadır.

²³¹Age, s. 164

²³²Age, s.159

Aslında dil sistemi içinde iki tür değer vardır: pozitif değer işaret eden / edilen arasındaki ilişkidir. İşaret iki bileşenli olduğu için kendi içinde pozitif değere ancak işaretler sistemi içinde ise negatif değere sahiptir. Bunun iyi bir örneği de bilgisayardaki dijital değerler sistemidir. Bilgisayarda akım değişmesinin off ya da on olmasına göre değerler “0” ve “1”dir. “0”ın anlamı “1” olmamasından gelir, “1”in anlamı da “0” olmamasından...

Dilsel birimler sistemi de, bunun gibi, farklılık fikri üzerinde temellenir. Herhangi bir birimin bir sistem içindeki değeri sistem içinde bir başka birim olmayışından dolayıdır. Bilgisayar örneğinde de görüldüğü gibi, bu farklılık fikri ikili karşıtlıklar fikrine bağlıdır. Bir kelime ya da bir işaretin ne olmadığını anlamak için onu bir başka kelime ya da işaretle karşılaştırırsınız. Dil zaman ve mekân içinde geçerli bir yapı olduğundan, bu karşılaştırma her defasında ancak bir kelime ile yapılabilecektir. Dolayısıyla ikili karşıtlıklar oluştururlar. Örneğin, “kedi/kediler” ikilisindeki “ler” eki iki kelimenin birinin diğerinden ayırt edilmesini sağlar ve birinin diğerinden farkını oluşturur.²³³

Saussure’e göre, sistem içinde her ne varsa sistemin birimlerinin arasında oluşabilen ilişkiler üzerinde temellenir. Bu ilişkiler temelde farklılık ilişkileridir.²³⁴ Saussure bu konuda birimleri bir araya getiren kurallardan daha fazla söz etmektedir. Saussure’e göre bir işaretler sisteminin içindeki en önemli ilişki türü sentagmatik ilişkidir. Bu temelde çizgisel (lineer) bir ilişkidir. Yazılı ya da sözlü dilde kelimeler birer birer ağızdan ya da kaleminden çıkar. Zira dil çizgiseldir ve bir birimin diğerine eklendiği bir zincir oluşturur. Bir örnek olarak “Remzi kitapçıdan kitabı aldı” cümlesi ile “kitabı kitapçıdan Remzi aldı” cümlesi arasında önemli bir vurgu nüansı vardır. Ya da İngilizcede “the cat sat on the mat” cümlesi ile “the mat sat on the cat” cümlesi arasında önemli bir fark

²³³Age, s. 166

²³⁴Age, s. 166

vardır. Bir başka deyişle söz dizimi ve bir kelimenin söz dizimindeki yeri anlamda değişiklik yaratmaktadır.

Türkçede söz dizimi “özne – tümleç – yüklem” biçimindedir. Şöyle bir cümle şemasını düşünelim: “sıfat isim – dolaysız tümleç – zarf – yüklem” (*kırmızı görünüşünü tümüyle değiştirdi.*) aynı cümle İngilizcede “sıfat isim – yüklem – dolaysız tümleç – zarf” şeklinde, Fransızcada “sıfat isim – yüklem – zarf – dolaysız tümleç” şeklinde, Almancada “sıfat isim – yardımcı fiil – dolaysız tümleç – zarf – yüklem” şeklinde oluşur. Latince ise söz diziminin önemi yoktur. Kelimenin anlamı cümle içindeki yeriyle değil içinde bulunduğu hal ile belirlenir (nominatif – yalın, accusatif – i hali, datif – e hali, locatif – de hali, ablatif – den hali gibi)

Bir zincir içindeki yer ile belirlenen ilişkiler ya da birleşimlere sentagma adı verilir. İki ya da daha fazla birim arasında çizgisel ilişkiler kuran her türlü cümlecik (deyim) ya da cümle bir tür sentagma örneğidir: sırası gelmişken, “bana kulak ver,” “insani olayların akışı içinde” vs. gibi bazı deyimler sentagmalardır.²³⁵

Bir sentagma içindeki terimler kendilerinin önünde ya da arkasında duranlara karşıt duruşlarıyla değer kazanırlar. Her bir terim sıralama içinde bir başka şey olmadığı için bir şeydir.

Sentagmatik ilişkiler yazılı ya da konuşulan dilde zaman, çizgisellik, sözdizimsel fikirlerin önem kazandığı söylem bakımından en can alıcı unsurlardır. Söylem dışında başka ilişkiler de vardır.

²³⁵Age, s. 171

İşaretler hafızamızda sentagmatik ilişkilerle değil de birleşmeli (associative) ilişkilerle depolanırlar. Örneğin “eğitim” kelimesi biçimsel olarak “im” ekiyle biten diğer kelimelerle bir arada algılanır: öğrenim, çağrışım, edinim, gerilim vs. ya da anlamsal birleşimi olan diğer kelimelerle birlikte bir algılama söz konusudur: öğretmen, ders kitabı, okul, sınıf vs... veya tamamen rastgele bir biçimde, sevdiğiniz şeyleri gruplayabilirsiniz: eğitim, basketbol, sohbet, bilgisayar oyunu vs...²³⁶

Birleşimsel gruplar fikrî tasnif çekmeceleri gibidirler. Herhangi bir kelimeyi ya da bir fikri bir çekmecedan çıkardığımız zaman aynı çekmecedeki bulunan diğer şeyler de onunla birlikte ortaya çıkarlar. Birleşimsel ilişkiler dilin kendisinde olmayıp yalnızca kafamızdadırlar. Oysa sentagmatik ilişkiler bir dilsel yapının ürünleridirler.²³⁷

Bir binanın dışı ile ilişkilerini, ya da içindeki mekânlar arası hiyerarşik bağıntıları düşünelim, Odalar, bina içindeki yerleri, taşıdıkları ve bağlandıkları başka mekânlar göz önüne alındığında, espas açısından sentagmatik ilişkileri oluştururlar. Ancak örneğin statik sistemdeki “kolon” kelimesi ile birlikte hemen akla gelen *kiriş, etriye, tabliye, dolgu duvar, çatı konstrüksiyonu* gibi kavramlar düşünüldüğünde, kaba inşaat çekmecesindeki birleşimsel ilişki ortaya çıkar.

Sentagmatik ilişkiler önemlidirler çünkü bir dilsel cemaatte yeni kelimelerin – neolojizmler – meydana çıkmasına, tanınmasına ve kabul edilmesine yol açarlar. Örneğin, “gazlamak” kelimesi “gaz” isminden türer ve isim durumundan yüklem durumuna geçmiş olur. Böylece diğer kelimeler karşısında, sentagmatik durumu değişmiş olur. Birleşimsel ilişkiler önemlidirler

²³⁶Age, s. 177

²³⁷Age, s. 179

zira keskin gramatik/çizgisel ilişkileri kırarlar ve metaforik (mecazi) ilişkilerin gelişmesini sağlarlar.

Şimdi bu sistemi “mimarlık dili”ne uygulayalım. Mimarlık dilinde de değer olgusu geçerlidir. Mimari değer beşer tarafından düzenlenmiş olan mekânın (raum) aynı mimari metin içinde ünük olması ve mimari dil içinde diğer mekânlardan farklılaşması ile elde edilebilen bir tür negatif değerdir. Örneğin bir okul binasında aynı işleve ve hatta aynı boyuta sahip olan iki sınıftan ‘a’ numaralı olan ile ‘b’ numaralı olan birbirinden farklıdır. Dolayısıyla sınırları şu veya bu biçimde belirlenmiş olan her bir mekân (raum) diğer bir mekândan (raum) yalnızca farklı olması bakımından değer kazanır.

Beşer tarafından tasarlanmış ve belirlenmiş olan mekânların biraraya gelişleri mimarî sentagmayı oluşturur. Mimari sentagma, kullanılan mimari dilde mekân dizimlerinin içinde anlam kazandığı mimari söylemi oluşturur. Bu da salt birleşimsel bir grupta değildir. Mimarlıktaki birleşimsel ilişkileri şöyle örnekleyebiliriz. Örneğin Okul Binası dediğimizde aklımıza derslikler, teneffüs alanları, çok amaçlı salonlar, teneffüs mekânları, kantin, yemekhane, tuvaletler vb. aynı çekmecedeki bulunan pek çok mekân gelir.

Mimari sentagma önemlidir zira yeni neolojizmler kurarak yaratıcı tasarımlar yapılmasına bu tasarımların tanınmasına ve genel kabul görmelerine yol açar. Örneğin, Frank Lloyd Wright’ın New York Guggenheim Müzesindeki mekânsal yaklaşımını, Assimptote Architecture grubunun İspanya Guadalajara kentinde tasarladıkları Guggenheim Museum Guadalajara’da bir tepenin üzerinde konumlandırmaları ile oluşan farklılaşma binanın iç ve dış mekân ile ilişkilerini karmaşıktırılmış ve dikkate değer bir sentagmatik neolojizm olarak karşımıza çıkmıştır.

Söylem (discours) kelimesi Saussure’ün Genel Dil Dersleri adlı kitabının on yerinde geçer. Kullanıldığı yerlerin, neredeyse tamamında, söylem, genel anlamda, konuşmacının dili kullandığı bağlam anlamına yakın gelir. Ancak söylem başlı başına bir yapı olarak alınıp incelenmez.

Lisan dilin tamamı değildir. Denebilir ki, lisan konuşma (söylem) olmadan neredeyse bir hiçtir. Konuşma (söylem) lisanı faaliyete geçiren, kullanımını regüle eden ve dolayısıyla da kullanıcılarının kimliğine doğrudan bağlı olan unsurdur. Bir lisanın sosyal bir cemaatin kimliğine ilişkin varlığına ve oynayabileceği role dair ısrarlı fikirlere rağmen, lisan kimliği ile konuşma (söylem) kimliği birbirine karıştırılmamalıdır.²³⁸

Zamanımızın önemli mimarlarından İsveçli Kalle Söderman’ın “The Poem as a Place – Bir Yer olarak Şiir” adlı makalesindeki bazı tespitlere göz atalım.

Bu yazısında

“Şiir, der Söderman, mimarının içindedir ve bilinçli bir çaba ya da insan müdahalesi olmadan da yaratılabilir.” Şiirsel olan bir imge ya da ifadenin mimarideki hali anlatıdakine benzerdir ama nihayetinde de farklıdır. Bu sadece fiziksel mekânın değil, ama duygusal, politik ve kültürel mekânın da yerleştirilmesi ve konumlandırılması yoluyla işlerlik kazanır...

Mimarının verdiği konum neyi gördüğünüzü ve onu nasıl gördüğünüzü etkileyen yeni görüşleri mümkün kılıyorsa şiirden söz edilebilir... Yazılı şiir de şair tarafından yaratılmış bir mekân olarak görülebilir. Şiiri okurken bu mekânı ziyaret edersiniz. Şiirin mekânı, betimlediği çevre değil ancak başka yerden göremediğiniz şeyleri görebildiğiniz bir mekândır.

²³⁸Charaudeau, Patrick, *Langue, discours et identité culturelle*, Klincksieck, revue de didactologie des langues-cultures 2001/3-4 - N°123, s. 143 “La langue n’est pas le tout du langage. On pourrait même dire qu’elle n’est rien sans le discours, c’est-à-dire ce qui la met en œuvre, ce qui régule son usage et qui dépend, par conséquent, de l’identité de ses utilisateurs. Malgré des idées tenaces concernant l’existence et le rôle que peut jouer une langue par rapport à l’identité d’une communauté sociale, l’identité linguistique ne doit pas être confondue avec l’identité discursive.”



Jeffrey Gordon Smith'in California Polytechnic State University

Yazını devamında Söderman nazımında kullanılan bir takım sanat araçlarının mimaride de geçerli olduğunu örneklerle belirtmektedir. Teşbih (benzetme), teşhis (kişileştirme), tezat (karşıtlık) ve vezin gibi araçların mimaride de

bulunduğunu ifade etmektedir ki çok doğrudur. Örneğin binanın strüktürüne iskelet denilmesi, organik ve/veya organımsı mimari yaklaşımları tam anlamıyla teşbih sanatıdır. Günümüzde akıllı binalardan söz ediyoruz. Bu ve benzeri yaklaşımlar açıkça teşhis sanatıdır. Her ne kadar bazı mimari düşünsel ekoller bu tür mecaz kullanımlarına cevaz vermeyi reddetseler de vezin (ritim) özelliğini reddetmemektedirler. Zira bu husus hem yapı formunun estetiği, hem de üretim düzeni açısından kaçınılmazdır.

Öte yandan tezat sanatı da mimaride sıkça kullanılan bir tasarım aracıdır. Örneğin Frank Lloyd Wright'ın Guggenheim Müzesi çevreyle oluşturulan tezatın bir örneğidir. Aynı mimarın Batı Taliesin evi de olağanüstü tezat sanatının en güzel ve şiirsel örneklerinden biri olarak değerlendirilse gerekir. Elbette bu binanın ana temasının Beethoven'in *Eroica* isimli 3. *Senfonisi* olduğunu unutmamak kaydıyla...

Fibonacci sayıları ve Altın Oranın mimarinin aruzu ya da hexametrone olmadığını kim kabul etmez ki nitekim Jeffrey Gordon Smith'in California Polytechnic State University yeni Mühendislik Plaza Binasının planlarına



Sedad H. Eldem Zeyrek SSK Binaları 1

dikkatle bakan göz Fibonacci'nin spiral dizisinin yönlendirici öge olarak kullanıldığını açıkça görebileceklerdir.

Şimdi “şiiirdeki kafiye yi ve aliterasyonun mimaride karşılığı var

mıdır?” diyecek olursak, bunun cevabı da teknik olarak evet olacaktır. Örneğin geleneksel Türk Sivil Mimarisinin 18. yüzyıl örneklerinde görülen tepe penceresi tembel delikleri ve ocakların biçimlenmesinde kullanılan form öğeleri mimari aliterasyonun en belirgin örnekleridir. Benzer formlar tavan ve duvarların boya ile tezyin edilmesinde de kullanılmışlardır. Topkapı Sarayı Harem Bölümündeki Yemişli Odayı anımsayanlar ne dediğimi daha iyi anlayabileceklerdir.

Mimari kafiye nin en güzel örneklerinden biri de hiç kuşkusuz Sedat Hakkı Eldem'in Zeyrek SSK Binasındaki cephe elemanlarının kullanılışı olsa gerektir.



Sedad H. Eldem Zeyrek SSK Binaları 2

Bu yapıların bugünkü kötü kullanımının dışında amaçlandıkları dönemde mimarı tarafından nasıl bir kullanım önermesiyle tasarlandıklarını bilenler

hiç kuşkusuz daha iyi değerlendireceklerdir bu savımızı. Yapıdaki her blok ayrı bir işlev için tasarlanmış olduğu halde adeta her biri ayrı bir mısra gibidir ve kitle ve cephe tasarımında hepsi birbirine sağlam bir veznin önerdiği kafiyeler gibi eklemlen-mişlerdir.

Zeyrek Sosyal Si-gortalar binası bana hep Yahya Kemal'in "söyler" redifli olağanüstü gazelini hatırlatır nedense:

*Dil uyur mest olarak yârı dilârâ söyler
Gül susar şerm ederek bülbül-i şeyda söyler*

*Şebiyeldâda uzar fecre kadar kıssai aşk
Ta ki Mecnun bitirir nutkunu Leylâ söyler.*²³⁹

Hem kafiye hem de aliterasyon bakımından öylesine olağanüstüdür ki...

Günümüz mimarisinde şiirle mimarının flörtünü çok daha net gözlemleyebiliyoruz. Şehirlerde işlevsel bölgeler öngörülür ve o işlevsel bölgelere "uygun" binalar tasarlanır. Üstelik bu işlevsel bölgelerin adeta insanın yaşamından bağımsız hatta zaman zaman onu ezecek biçimde oluşmalarına göz yumulur. Örneğin Hilton Otelinin Türk Modernitesini belirleyen bir mecaz olduğunu kolayca söylemek mümkündür. Ve bu oldukça anlaşılır bir sav olacaktır.

Bizatihi betonarmenin bulunması ve geliştirilmesi taşın kalıba dökülmesi ve bu yolla biçimlendirilmesini öngören bir metaforun gerçekleştirilmesidir kanımca. Böylelikle alt katları frajil ve hafif bir malzeme olan cam ile kaplanmış üstü ağır taş görünümlü yapılar tasarlamak ve ger-çekleştirmek suretiyle adeta

²³⁹Beyatlı, Yahya Kemal, Eski Şiirin Rüzgârıyla, Yahya Kemal Enstitüsü 1962, s. 83

yer çekimine karşı duran taş görünümlü kitleler oluşturabilmek mümkün olabilmektedir.



Üsküdar Mihrimah Camii 2

kütlesinin minarelerden birinin daha kalın diğerrinin ise daha ince yapılması



Üsküdar Mihrimah Camii 1

lıkları vardır. Zaten mekânı düzenleme iddiasının kendisi en büyük metafor (mecaz) değil midir?

Burada buna benzer ve fakat çok daha gelişkin bir etkiyi Üsküdar Mihrimah Camiinde gerçekleştirmiş olan Koca Sinan'ı hatırlamamak elde midir? O büyük saçağın oluşturduğu görkemli gölgeyle ayakları yerden kesilmiş olan cami suretiyle adeta kendi etrafında dönmeye hazırlanıyormuş gibi duruşu muhteşemdir.

Ezcümle şiirde hangi sanatlar varsa bunların mimari tasarımda da karşı-

3.1 Michel Foucault ve “Heterotopyalar”

Foucault *Les Mots et Les Choses* adlı kitabının (1966 Gallimard)

önsözünde şöyle der:

Ütopyalar teselli ederler: şöyle ki, gerçek bir yerleri olmasa da harikulade ve sürtünmesiz mekânlara doğru serpilirler. Geniş caddeleri olan şehirlere, güzel ve düzgün ekilmiş bahçelere, ulaşılması hayali bile olsa kolay yaşanan ülkelere açılırlar. Ancak, hiç kuşkusuz, heterotopyalar endişe verirler. Çünkü gizlice dili taklit ederler, çünkü bir şeyi ya da diğerini isimlendirmeyi engellerler, çünkü cins isimleri parçalar veya birbirine geçirirler, çünkü daha başından sentaksı (yalnızca cümleleri oluşturan sentaksı değil kelimeleri ve eşyayı, birbirinin yanında ya da karşısında, bir arada tutan daha az belirgin olanını da) harabeye çeviriler. Bu nedenledir ki ütopyalar fabller ve konuşmalar (söylem) kurmaya imkân verirler. Dilin suyuna ve tablanın asal boyutuna paraleldirler; heterotopyalar ise (Borges'te de sık sık bulunduğu gibi) konuşmayı kuruturlar, kelimeleri kendi üzerlerinde durdururlar, bütün gramer imkânlarını, daha kökünden, reddederler, mitlerin bağlarını çözerler ve cümlelerin lirizmini çorak hale getirirler.²⁴⁰

Ütopya ve heterotopyadan ne anlamamız gerektiğini belirleyebilmek için yazarın 1967 yılında yazdığı ve ancak 1984 yılında *Dits et Ecrits* adlı kitabında yayınlanmasına izin verdiği bir konferans metnine referans yapmamız gerekiyor. *Des Espaces Autres*²⁴¹ adlı makalesinde yazar üç önemli mekân yapısını ortaya koyar ve bunları birbirinden ayırır. Mahal (localisation), uzam (étendue) ve mevki (emplacement)... Aslında bu üç farklı yapı bir anlamda mekânın kutsallığının ortadan kaldırılması doğrultusunda ortaya çıkan aşamalardır.

²⁴⁰ Foucault, Michel, *Les Mots et Les Choses*, Gallimard 1966 s. 9 Les utopies consolent: c'est que si elles n'ont pas de lieu réel, elles s'épanouissent pourtant dans un espace merveilleux et lisse; elles ouvrent des cités aux vastes avenues, des jardins bien plantés, des pays faciles, même si leur accès est chimérique. Les heterotopies inquiètent, sans doute parce qu'elles minent secrètement le langage, parce qu'elles empêchent de nommer ceci et cela, parce qu'elles brisent les noms communs ou les enchevêtrent, parce qu'elles ruinent d'avance la « syntaxe », et pas seulement celle qui construit les phrases, - celle moins manifeste qui fait “tenir ensemble” (à côté et en face les uns des autres) les mots et les choses. C'est pourquoi les utopies permettent les fables et les discours: elles sont dans le droit fil du langage, dans la dimension fondamentale de la fabula; les hétérotopies (comme on en trouve si fréquemment chez Borges) dessèchent le propos, arrêtent les mots sur eux-mêmes, contestent, dès sa racine, toute possibilité de grammaire; elles dénouent les mythes et frappent de stérilité le lyrisme des phrases.

²⁴¹ Foucault, Michel, *Dits et Ecrits*, Gallimard 1994 s. 752-762

Mahal (localisation) yaklaşımı Ortaçağ Avrupa'sında geçerli olan bir zihinsel yapıyı işaret etmektedir. Şöyle ki: Ortaçağ Avrupa'sındaki kozmoloji teorisine göre, semavi yerlere karşı gökler üstü yerler vardır; semavi yerler de dünyevi yerlere karşıt konumlanırlar. Ayrıca şiddetle yerlerinden edilmiş olan şeylerin yerleştirildiği yerler olduğu gibi, aksine, şeylerin doğaları gereği yerli yerinde oldukları yerler vardır.

Ama Ortaçağ'dan farklı olarak, Rönesansta, Galileo'nun ortaya koyduğu kuramın etkisi sonucu, dünyanın güneş çevresinde döndüğünün kabulüyle, mekân sonsuzluk kazanmış ve yerleştirme yaklaşımının yerini uzam (étendue) yaklaşımı almıştır. Foucault'nun ifadesiyle: *“Bir diğer deyişle, Galileo'dan itibaren, yani XVII. yüzyıldan bu yana uzam yerleştirme ile becayiş yapmıştır.”*²⁴²

Günümüzde ise, uzam yaklaşımının yerini, Descartes'ın ortaya koyduğu ve matematiğin çehresini değiştiren mevki (emplacement) yaklaşımı almıştır.

Devamında,

Bizler, diyor yazar, hayatı, kendi kendini çeşitli harenemelerle renklendiren bir boşlukta yaşamıyoruz, biri diğerine indirgenemeyen ve biri diğerinin üstüne de mutlak olarak konulamayan mevkileri tanımlayan bir bağlantılar bütünü içinde idame ettiriyoruz. Bir diğer deyişle, dışımız da, tıpkı iç dünyamız gibi, bir takım kabullerle tasarlanmış bir ilişkiler bütünüdür. Bir diğer deyişle “mekânın bizlere mevki ilişkileri içinde kendisini sunduğu” bir çağda yaşıyoruz.²⁴³

²⁴² Age, s. 753 “Autrement dit, à partir de Galilée, à partir du XVIIe siècle, l'étendue se substitue à la localisation.”

²⁴³ Age, s.754-755 “L'espace dans lequel nous vivons, par lequel nous sommes attirés hors de nous mêmes dans lequel, se déroule précisément l'érosion de notre vie, notre temps et notre histoire, cet espace qui nous ronge et nous ravine est en lui-même aussi un espace hétérogène. Autrement dit, nous ne vivons pas dans une sorte de vide, à l'intérieur duquel on pourrait situer des individus et des choses. Nous ne vivons pas à l'intérieur d'un vide qui se colorerait de différents chatoiements, nous vivons à l'intérieur d'un ensemble de relations qui définissent des emplacements irréductibles les uns aux autres et absolument non superposables.”

Bu tespit önemlidir zira Foucault bir başka yöne çeviriyor bakışını. Günümüzde mekânın kutsallıktan arınmamış olmasına dikkat çekerken zamanın çok daha önceden kutsallıktan arındırıldığını ve *“uzayda birbirinden uzaklaşan öğelerin mümkün olan dağılımları üzerine muhtemelen bir oyun olarak görüldüğünü”* söylüyor.

“Her ne kadar Galileo bu hususta yolu açmışsa da, diyor Foucault, bazı alanlarda teorik kutsallıktan arındırma varmış gibi görünse de pratikte böyle bir arındırma söz konusu olamamıştır... Hayatımızda hala aile mekânı ve sosyal mekân, kültürel mekân ve faydalı mekân, boş zaman mekânı ve çalışma mekânı gibi ayrımlar vardır ve bunların tümü boğucu bir kutsallaştırma ile canlandırılmıştır.”²⁴⁴

Foucault yazısında önemli bir ayırım daha yapıyor. Gaston Bachelard’ın fenomenolojik tasvirlerine gereken önemi vermekle beraber bu tasvirlerdeki espasın bizim iç dünyamızda bir espas olduğunu söyleyerek bir de bizim dışımızda da bir espas olduğunu belirtiyor. Dışımızdaki espas içinde yaşadığımız ve kendisi sayesinde kendimizin dışına çıktığımız bir espastır. Kuran’ın “biz onlara ayetlerimizi enfüste ve âfakta göstereceğiz,” (Fussilet 41/53) cümlesindeki enfüs ve âfak kavramlarına oldukça yakın bir bakış açısı geliştiriyor burada Foucault. Ancak yine de tam bir örtüşmeden söz etmek mümkün değildir hiç kuşkusuz. Zira Foucault’nun dışımızdaki espastan murad ettiği husus aslında kendimizi içine kapatmış olduğumuz tasarımsal mekâna daha yakın bir anlam kazanmaktadır. Zira beşer bireyi kendi dışındakini de içinde kurulmuş olan ilişkiler bütünü ve bağlamına göre kategorize ederek algılamaktadır.

“Bizi kemiren ve bizde derin yarıklar açan bu espas da, diyor Foucault, kendi içinde heterojen bir espastır.”²⁴⁵

²⁴⁴ Age, s. 754 “Cet espace de localisation s'est ouvert avec Galilée, car le vrai scandale de l'ouvre de Galilée, ce n'est pas tellement d'avoir découvert, d'avoir redécouvert plutôt que la Terre tournait autour du soleil, mais d'avoir constitué un espace infini, et infiniment ouvert; de telle sorte que le lieu du Moyen Age s'y trouvait en quelque sorte dissous, le lieu d'une chose n'était plus qu'un point dans son mouvement, tout comme le repos d'une chose n'était que son mouvement indéfiniment ralenti.”

²⁴⁵ Age, s.754 “... espace qui nous ronge et nous ravine est en lui-même aussi un espace hétérogène.”

Ardından tababetten ödünç alınmış bir kavramı getiriyor karşımıza yazar: Heterotopya... Heterotopyanın tanımını ve altı temel özelliğini sıralıyor ardından. Şimdi bunlara da bir göz atalım.

“Öncelikle ütopya vardır, diyor Foucault. Ütopya gerçek bir mahalli olamayan mevkilerdir. Bunlar öyle mevkilerdir ki toplumun gerçek mekânı ile aynı doğrultuda ya da tersine analogiler kuran mevkilerdir.”²⁴⁶ Ütopya ya mükemmele iblağ edilmiş toplumlardır, ya da tersidir. Ancak her halükârda ütopyaların mevkileri gerçekte mevcut değildir.

Buradan heterotopyalara geçerek şöyle yazıyor Foucault:

“Aynı zamanda, muhtemelen kültürün tamamında, medeniyetin tamamında, gerçek yerler, etkin yerler, toplumun kuruluşunda tasarlanmış, bir bakıma zıt-mevkiler ve etkin biçimde gerçekleştirilmiş ütopya olan yerler vardır. Bu tür mevkilerde gerçek mevkiler, kültürün içinde bulunabilecek tüm diğer gerçek mevkiler aynı zamanda temsil edilirler, reddedilirler ve tersyüz edilirler. Bunlar, etkin bir biçimde yerleri belirtilmiş bile olsa, bir bakıma bütün yerlerin dışında yerlerdir. Yansıttıkları ve haklarında konuştukları mevkilerden kesinlikle diğeri olan bu yerlere ben, ütopyalara karşıt olarak, heterotopya adını vereceğim.”²⁴⁷

Daha sonra, kanaatine göre, aynanın ütopya ile heterotopyaların birbirine karıştığı bir ara deneyim olduğunu belirtir Foucault. Zira, yazara göre,

²⁴⁶ Age, s. 755 “Il y a d'abord les utopies. Les utopies, ce sont les emplacements sans lieu réel. Ce sont les emplacements qui entretiennent avec l'espace réel de la société un rapport général d'analogie directe ou inversée. C'est la société elle-même perfectionnée ou c'est l'envers de la société, mais, de toute façon, ces utopies sont des espaces qui sont fondamentalement essentiellement irréels.

²⁴⁷ Age, s.755 “Il y a également, et ceci probablement dans toute culture, dans toute civilisation, des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui ont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies

ayna bir ütopyaadır zira yeri olmayan bir yerdir. Aynada kişi kendisini gerçekte olmadığı bir yerde, bakılan yüzeyin arkasına doğru açılan gerçek dışı bir espasta görür. Gördüğü kendisinin gölgesidir ve bu gölge ona kendine özğü görselliğini ifşa etmektedir. Namevcut olduğu bir yere bakmasını sağlayarak yapmaktadır bunu. Buna ayna ütopyası der Foucault.²⁴⁸

Ama bu aynı zamanda, ayna kendisinin gerçekte var olduğu ve kişinin bulunduğu yerde bir tür karşı etki oluşturduğu ölçüde, bir heterotopyadır. Zira kişi, aynadan hareketle bulunduğunu gördüğü yerde gerçekte namevcut olduğunu keşfeder. Çünkü kendisini orada görmektedir. Buradan da heterotopyanın özelliklerini sıralamaya yönelir yazar. Heterotopyanın altı belirgin ilkesi vardır Foucault’ya göre:

Birinci ilke şudur: heterotopyalar çok çeşitli biçimlerde tezahür ederler. Belki de mutlak biçimde evrensel olan bir tip heterotopya bulmak mümkün değildir. Ancak buna rağmen onları iki büyük tipte sınıflandırmak mümkündür.

“İkel” denilen toplumlarda kriz heterotopyaları vardır. Bir diğer deyişle, imtiyazlı ya da mukaddes veya yasak yerler vardır. Buraları topluma ve içinde yaşadıkları beşeri ortama göre kriz durumunda olan bireylere ayrılmıştır: ergenler, kurallar çağında kadınlar, gebe kadınlar, yaşlılar vs.”²⁴⁹

Ama günümüzde kriz heterotopyaları kaybolmakta ve sapma heterotopyalarıyla yer değiştirmektedirler. Beşeri ortama göre sapma gösteren davranışlar içindeki bireyler böyle yerlere kapatılmaktadırlar. Huzur evleri, psikiyatri klinikleri, hapishaneler, emekli yurtları vs. şöyle bir tespit de yapıyor

²⁴⁸Age, s. 756

²⁴⁹Age, s. 756

Foucault: *“toplumumuzda boş vakit kuraldır ama aylaklık bir tür sapma oluşturmaktadır.”*²⁵⁰

İkinci ilke olarak, bir toplum tarih akışı içinde var olan ve var olmayı hiçbir zaman yitirmemiş bir heterotopyayı çok farklı bir biçimde işlevlendirebilir. Esasen her heterotopyanın toplum içinde belli ve belirlenmiş bir işlevi vardır ve aynı heterotopya , içinde bulunduğu kültürün eşzamanlılığına göre bir işleve ya da bir diğerine sahip olabilir.

Foucault buna örnek olarak Avrupa’daki mezarlıkları gösterir. Mezarlık da olağan kültürel mekânlara kıyasla öbür yerdir, yine de şehrin, toplumun veya köyün bütün mevkilerinin toplamıyla bağlantılı bir mekândır. Zira her bireyin, her ailenin yakınları bir mezarlığa defnedilmiştir ve o mezarlıkta olduğunu tahayyül ettikleri ebeveyni bulunur.²⁵¹

Üçüncü ilke olarak, *“Heterotopyanın bir tek gerçek yere birbirleriyle kıyaslanmayacak birden fazla mekânı ya da mevkîyi yan yana koyabilme gücü vardır. Tiyatro ancak böyle birbirine yabancı bir dizi yeri sahnenin dikdörtgeni üzerinde sıralar. Benzer bir biçimde sinemada da, dikdörtgen bir salonun ucundaki iki boyutlu ekran üzerine üç boyutlu mekânlar yansıtılır. Muhtemelen bu tür heterotopyaların en eskisi bahçedir,”*²⁵² der Foucault ve Acem

²⁵⁰ Age, s. 757 “dans notre' société où le loisir est la règle, l'oisiveté forme une sorte de déviation.”

²⁵¹ Age, s. 757-758

²⁵² Age, s. 758 “L'hétérotopie a le pouvoir de juxtaposer en un seul lieu réel plusieurs espaces, plusieurs emplacements qui sont en eux-mêmes incompatibles. C'est ainsi que le théâtre fait succéder sur le rectangle de la scène toute une série de lieux qui sont étrangers les uns aux autres; c'est ainsi que le cinéma est une très curieuse salle rectangulaire, au fond de laquelle, sur un écran à deux dimensions, on voit se projeter un espace à trois dimensions; mais peut-être est-ce que l'exemple le plus ancien de ces hétérotopies, en forme d'emplacements contradictoires, l'exemple le plus ancien, c'est peut-être le jardin, étonnante création millénaire, avait en Orient des significations très profondes et çömmes superposées.

bahçesinin dünyanın temsili olduğunu ve dört ana unsuru (anasır-ı Erbaa) bünyesinde barındırdığını belirtir.²⁵³

Dördüncü ilke ise şöyle ifade edilmiştir. *“Heterotopyalar, pek sıklıkla, sırf simetrik olarak heterokroniler adını verebileceğimiz zaman kesilmelerine bağlı olurlar, yani, açılırlar. Beşeriyet geleneksel zamanlarında bir tür kırılma içinde kaldığında, heterotopya tam yol harekete geçer. Burada görülür ki, mezarlık yüksek derecede heterotopik bir yerdir, zira mezarlık birey için hayatın yitirilmesi ve kendini biteviye yok ettiği ve sildiği bu yaklaşık ebediyet demek olan tuhaf bir heterokroni ile başlar... Önce sonsuzda üst üste yığılan zaman heterotopyaları vardır. Örneğin müzeler, kütüphaneler; müzeler ve kütüphaneler içlerinde zamanın kendi üstüne birikerek tünemeyi biteviye sürdürdüğü heterotopyalardır.”*²⁵⁴

Beşinci ilke. *“Heterotopyalar, der Foucault, kendilerini hem yalıtın hem de içine sızılabilir kılan bir açılma ve kapanma sisteminin olduğunu farz ederler. Genellikle, heterotopik bir mevkîye sellemehüsselâm girilmez. Kişi ya oraya tıklır (ki bu kışla veya hapishaneye girer gibidir) ya da girebilmek için bir takım ayinler ve arınmaya tabi tutulur... Hatta tamamen yarı dini, yarı sıhhî arınma aktivitesine ayrılmış, Müslüman hamamları ve İskandinav saunaları gibi heterotopyalar da vardır.”*²⁵⁵ Bu meyanda yazar bazı heterotopyalarda ise

²⁵³Age, s. 759

²⁵⁴ Age, s. 759 “Les hétérotopies sont liées, le plus souvent, à des découpages du temps, c'est-à-dire qu'elles ouvrent sur ce qu'on pourrait appeler, par pure symétrie, des hétérochronies; l'hétérotopie se met à fonctionner à plein lorsque les hommes se trouvent dans une sorte de rupture absolue avec leur temps traditionnel; on voit par là que le cimetière est bien un lieu hautement hétérotopique, puisque le cimetière commence avec cette étrange hétérochronie qu'est, pour un individu, la perte de la vie, et cette quasi éternité où il ne cesse pas de se dissoudre et de s'effacer.”

²⁵⁵Age, s. 760 “Les hétérotopies supposent toujours un système d'ouverture et de fermeture qui, à la fois, les isole et les rend pénétrables. En général, on n'accède pas à un emplacement hétérotopique comme dans un moulin. Ou bien on y est contraint, c'est le cas de la caserne, le cas de la prison, ou bien il faut se soumettre à des rites et à des purifications. On ne peut y entrer qu'avec une certaine permission et une fois qu'on a accompli un certain nombre de gestes. Il y a même d'ailleurs des hétérotopies qui sont entièrement consacrées à ces activités de purification, purification mi-religieuse,

girişin serbest gibi görüldüğüne ancak asla heterotopyaya girilemediğine örnek olarak eski Meksika çiftliklerini gösterir. Bu çiftliklerde kişi ana kapıdan bir odaya girer, orada yatar, uyur ve ihtiyaçlarını dahi giderir ama asla ailenin merkezine giremez. Günümüzde kaybolmuş olan bu tür heterotopyaları ABD'deki yol üstü motellerine benzetir Foucault. Girersin, yatarsın, hatta metresinle gelir seks ihtiyacını karşılarsın ve barınak bulursun ama asla ailenin derununa giremezsin.²⁵⁶

“Heterotopyaların altıncı ve son ilkesi ve özelliği, diyor yazar, kendileri dışındaki mekâna nazaran bir işlevleri olmasıdır. Bu işlev iki kutup arasında kendini açar. Ya insan hayatının içinde geçtiği reel mekânların ve mevkilerin tamamını daha da aldatıcı olarak göstermeye çalışan aldatıcı bir mekân yaratırlar ya da, tam aksine, son derece mükemmel, ince işlenmiş ve iyi düzenlenmiş bir başka reel mekân yaratarak bizim içinde bulunduğumuz mekânları düzensiz, kötü kurulmuş bir mekân müsveddesi gibi gösterirler. Bu tür heterotopyalar yanılsama değil bir tür denkleştirme heterotopyalarıdır.”²⁵⁷

Özetleyecek olursak, Heterotopyalar iki büyük gruba ayrılırlar: kriz heterotopyaları ve sapma heterotopyaları

- Bir toplum tarih akışı içinde var olan ve var olmayı hiçbir zaman yitirmemiş bir heterotopyayı çok farklı bir biçimde işlevlendirebilir. Esasen her

mihygiénique comme dans les hammams des musulmans, ou bien purification en apparence purement hygiénique comme dans les saunas scandinaves.”

²⁵⁶Age, s. 760-761

²⁵⁷Age, s. 761 “Le dernier trait des hétérotopies, c'est qu'elles ont, par rapport à l'espace restant, une fonction. Celle-ci se déploie entre deux pôles extrêmes. Ou bien elles ont pour rôle de créer un espace d'illusion qui dénonce comme plus illusoire encore tout l'espace réel, tous les emplacements à l'intérieur desquels la vie humaine est cloisonnée. Peut-être est-ce ce rôle qu'ont joué pendant longtemps ces fameuses maisons closes dont on se trouve maintenant privé. Ou bien, au contraire, créant un autre espace, un autre espace réel, aussi parfait, aussi méticuleux, aussi bien arrangé que le nôtre est désordonné, mal agencé et brouillon. Ça serait l'hétérotopie non pas d'illusion mais de compensation, et je me demande si ce n'est pas un petit peu de cette manière-là qu'ont fonctionné certaines colonies.”

heterotopyanın toplum içinde belli ve belirlenmiş bir işlevi vardır ve aynı heterotopya, içinde bulunduğu kültürün eşzamanlılığına göre, bir işleve ya da bir diğerine sahip olabilir.

- Heterotopyanın bir tek gerçek yere birbirleriyle kıyaslanmayacak birden fazla mekânı ya da mevkîyi yan yana koyabilme gücü vardır.

- Heterotopyalar, pek sıklıkla, sırf simetrik olarak, heterokroniler adını verebileceğimiz zaman kesilmelerine bağlı olurlar, yani, açılırlar. Beşeriyet geleneksel zamanlarında bir tür kırılma içinde kaldığında, heterotopya tam yol harekete geçer.

- Heterotopyalar kendilerini hem yalıtın hem de içine sızılabilir kılan bir açılıma ve kapanma sisteminin olduğunu farz ederler. Genellikle, heterotopik bir mevkîye sellemehüsselâm girilmez. Kişi ya oraya tıklır ya da girebilmek için bir takım ayınlar ve arınmaya tabi tutulur.

- Kendileri dışındaki mekâna nazaran bir işlevleri vardır. Bu işlev iki kutup arasında kendini açar. Ya insan hayatının içinde geçtiği reel mekânların ve mevkilerin tamamını daha da aldatıcı olarak göstermeye çalışan aldatıcı bir mekân yaratırlar (yanılsama). Ya da, tam aksine, son derece mükemmel, ince işlenmiş ve iyi düzenlenmiş bir başka reel mekân yaratarak bizim içinde bulunduğumuz mekânları düzensiz, kötü kurulmuş bir mekân müsveddesi gibi gösterirler (kompansasyon, denkleştirme).

3.2 Dil ve Mimarinin arakesitinde heterotopyalar...

Bütün edebiyat eserlerinin bu meyanda şiirin de yeri yazılı ya da basılı olduğu (parşömen, geyik derisi, kemik, kâğıt vs.) yerdir. Bulunduğu bu yer içinde edebiyat eseri tam anlamıyla heterotopyaların yukarıda saydığımız bütün ilkesel özelliklerini gösterir. Bunu bir örneklemeyle de gösterebiliriz. Örneğin Fuzulî'nin bilinen bir gazelini ele alalım:

Âşiyân-ı murg-i dil zülf-i perîşânındadır
Kanda olsam ey perî gönüm senin yanındadır

İşk derdiyle hoşem el çek ilâcımdan tabîb
Kılma dermân kim helâkim ol zehri dermanındadır

Çekme dâmen nâz edip üftâdelerden vehm kıl
Göklere açılmasın eller ki dâmânındadır

Mest-i hâb-ı nâz ol cem et dil-i sad-pâremi
Kim anın her pâresi bir nevk-i müjgânındadır

Bes ki hicrânındadır hâsiyyet-i kat'ı hayât
Ol hayât ehline hayrânem ki hicrânındadır

Ey Fuzûlî şemveş mutlak açılmaz yanmadan
Tâblar kim sünbülünden rişte-i cânındadır²⁵⁸

Önce biçimsel bir yaklaşımla işe başlayalım. Dikkat edilirse şiir 6 beyitten müteşekkildir. “Beyit”, Arapça telaffuzuyla “beyt”, kelimesi burada önemli bir yer tutmaktadır. Zira Arapçada “beyt” aynı zamanda “ev” anlamına gelmektedir. Kelimenin tarihsel gelişimine baktığımızda ise “beyt” kelimesinin ilk kullanımlarının insanların oturduğu evden ziyade insanın yaratıcı kudretle ilişki kurduğu ev anlamına daha yakın olduğunu görmemiz mümkün olur.

Nitekim Kuran-ı Kerim Yunus Suresinde “*Ve Musa ve kardeşine “kavminiz için Mısırda beytler hazırlayın” diye vahyettik. Ve beytlerinizi kible*

²⁵⁸Tarlan, Ali Nihat, Fuzulî Divanı Şerhi, Akçağ 1981, s.244-246

kılın ve namazı ikame edin ve müminleri tebşir edin,”²⁵⁹ buyrulmaktadır. Ayrıca Kâbe’nin diğer isimleri de “Beytullah” ya da “Beytülharam”dır. Etimolojik açıdan baktığımızda da firavun kelimesinin kökeni şöyledir: Türkçe Firavun, Arapça Fir’avn, İbranice *Par’oh*, Mısır Dilinde *Pero*’, sözlük anlamı "büyük ev"dir. Büyük evin Arapçası da “beyt’ül kebir” şeklinde söylenir.

Karnak Tapınağının içindeki özel odaya girme ve orada tefekküre dalma izni yalnızca yöneticiye ait olduğu için Eski Mısır yöneticilerine “firavun” denmiştir. Yunan Megaron’u ise Antik Mısır ve Ortadoğu dinsel yapısında karşılaştığımız “beyt” yapısının sekülerleşmesi olsa gerektir.

Yukarıda örneklediğimiz Fuzulî gazeline gelince, dikkat edilirse beyitlerden müteşekkildir ve her beyit kendine özgü bir anlam (mânâ) evidir. Beytler arasındaki en önemli ilişki içerikleri arasındaki duygu akrabalığıdır. Ayrıca söyleyiş tekniği olarak aruz vezni ve kafiyeleştirme sistematığı dışavurumsal bir biçimsel bütünlük izlenimi oluşturmaktadır.

Her beyit kendi içinde bir tür tapınma merkezi ve duygusal ortaklıklarla bağlanan Kâbeler gibidir. Dolayısıyla şair aslında şiir yazarken şiirin yazıldığı kâğıt olan yeri içinde zihinsel bir model oluşturmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken de imgelemi dinamik – alegorik modellemelerle yönlendirerek dört ana unsurun (anâsır-ı erbaa) içinde yer aldığı bir tür kâinat modelini bize sunmaktadır.

Şiirde “aşk – ateş”, “göklere – hava”, “zehr-i derman – su”, “mest-i hâb-ı nâz olmak – toprak” unsurlarının temel işaretleri olarak düzenlenmiştir. Dikkat edilirse ilk beyit şairin içinde bulunduğu duruma ilişkin tavrını ifade etmektedir.

²⁵⁹ Yunus Sûresi 10/87 “Ve evhayna ilâ musa ve ehihi en tebevvea likavmiküma bi mısra büyüten vec’alu büyüteküm kıbleten ve ekıymus salah ve beşşiril mü’miniyn”

Ardından gelen ikinci beyitte ateş ve su unsurları (aşk ateşini söndürmeye yönelik olan su zehir olarak sunulmaktadır), üçüncü beyitte hava unsuru, dördüncü beyitte de toprak unsuru dile getirilmiştir. Bunu izleyen beşinci beyitte "hâsiyyet-i kat-ı hayat" ifadesiyle bu dört unsurun önceki beyitlerdeki durumları ile bir hayat tanımlaması yapılmaktadır. Beşinci beyitteyse bir önceki beyitte tanımlanan hayata karşı şairin durumu bildirilerek gazel bitirilmiştir.

Yukarıda kısa bir analizini yaparak belirtmeye çalıştığımız üzere, sanatın tamamının hedeflediği esas bu kâinat tanımlamasını yapma halidir. Kimi başarır bunu, kimi başaramaz ya da yeterince ikna edici olamaz. Ama mutlaka bu hedefe yönelir.

Bu anlamda yukarıda zikrettiğimiz Fuzulî şiiri aşk temelli bir kriz hali gösteren, kâinatı aşkın durumuna göre modelleyen, tasavvuf anlayışı yoluyla içine girebilmeye izin veren ve gene aynı anlayışla ağyarını dışalayan, aynı zamanda bünyesinde birden fazla tavrı ya da duygusal mevkîyi toplayan, çok önemli bir heterotopya örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıdaki Fuzulî gazeli örneğinde de görüleceği gibi şiir salt imgelerin ardı ardına sıralamasından müteşekkil olmayıp aslında bir kâinat modelidir. Bazı genç şairlerin iddia ettikleri gibi ortalama zekâlî edebiyatçılar tarafından "içinden geldiğince söyleyivermek ya da yazıvermek" (?) olarak tanımlanan, lâkin bence, bu biçimde tanımlanmaması gereken "lirizm", ancak kalbindeki ya da zihnindeki, sözlü ya da yazılı dile, zarafet ve letafetle aktarabilme becerisini, bol temrin yaparak ve çalışarak, elde etmeden mümkün olmaz. Zira zihinsel – sözel heterotopik yapılar oluşturmak sanıldığı kadar harcıâlem bir şey değildir.

Tıpkı Acem bahçesinin halıya dönüşerek odadan odaya taşınabilir hale getirilmesi gibi, şiir de zihinsel – sözel kâinat modelinin insan zihinlerinin birinden diğerine taşınması için son derece pratik ve esnek bir yapıdır. Manzume doğada olduğu vehmedilen bütünsellik ve sonsuz olma fikrini en veciz biçimde ifade etme ve akılda tutmanın yolu olarak görülmüştür. “Bütünsellik ve sonsuz, yalnızca somut analizleri zenginleştirmekle kalmaz, onları güçlü bir mimarî iç mekânda örgütler,”²⁶⁰ der Jacques Derrida. Tarih boyunca mutasavvıfların da şiiri kullanarak fikirlerini aktarma çabaları boşuna olmasa gerektir. Bu haliyle şiir ilâhî mânâyaa en yakın hatta bir bakıma akraba bir söz biçimidir.

Esasen şiirdeki bu zihinsel – sözel kâinat modeli oluşturma yönsemesi dilin sınırlarını zorlayarak idraki geliştiren bir sistematik olarak da karşımıza çıkmaktadır. Zira söyleyiş biçimi aynı zamanda algılamamanın dile yansıması için zorunlu bir mekanizmadır.

Görüldüğü gibi, aslında dilin kendisi zihinsel mekânda heterotopik bir modeldir. Zira temel değeri benzerlikten ziyade farklılık olan ve Aesop’un dil hikâyesinde işaret edildiği gibi, Foucault tarafından tam da heterotopyaların altıncı ilkesinde tanımlanan duruma denk düşen bir yapı göstermektedir. Birbirinden çok farklı zamanlar ve mekânlarda bulunan her şey dilde, tıpkı bir sinema perdesi ya da tiyatro sahnesinde olduğu gibi, sözlü ya da yazılı metinler halinde, uygulamaya konabilmekte ve Foucault’nun altıncı ilke olarak tanımladığı sisteme uygun biçimde işlev görebilmektedir. O halde dilin kendisi bir heterotopyadır diyebilmemiz mümkündür.

²⁶⁰Derrida, Jacques, *L’Ecriture et la Différence*, Edition du Seuil 1967, s 126 “*Totalité et Infini*, le grand oeuvre, n'enrichit pas seulement ces analyses concrètes, il les organise à l'intérieur d'une puissante architecture.

Her ne kadar Foucault daha sonraki yazılarında cihaz (*dispositif*) kavramını kullanıyor ise de. Cihaz kavramının kullanılışı daha ziyade iktidarın tasarım yoluyla, araçsallaştırdığı manevî değerlerin, maddeleştirilmiş bir takım cihazlar (hukuk, ahlak, kurallar vs.) şeklinde karşımıza çıkıyor olmalarını işaret içindir. O bakımdan, biz *heterotopya* kavramını cihazın (*dispositif*) tasarlanmasını gerektiren paradigmatik ön koşul olarak ele almayı ve öyle kullanmayı tercih etmekteyiz.²⁶¹

²⁶¹Foucault, Michel, Dits et Ecrits, Gallimard 1994, s. 239 -240

4.3 Michel Foucault'nun “Kelimeler ve Eşya”sı

(Rönesans ve Klasik dönemler Avrupa'sında dilsel-söylemsel hareketlerin siyaset alanına dönüşmesi.)

Les Mots et les Choses (Kelimeler ve Eşya) adlı nuhteşem eserinde Foucault 20. Yüzyıl Avrupa'sının dilsel ve kültürel temellerini, Rönesans'tan alarak, en ince ayrıntılarıyla ortaya koyar. Bu çok önemli kitapta bizim bakmamız gereken oldukça önemli ayrıntılar vardır.

Rönesansın epistemesinin benzeşim olduğunu söyleyen Foucault bu konuyu şöyle açar:

XVI. asrın sonuna kadar, benzeşim batı kültürünün bilgisinde inşaacı olma rolünü oynamıştır. Metinlerden yapılan çıkarsamalar ve metinlerin yorumlanmasını götüren hep benzeşim olmuştur; simge oyunlarını örgütleyen, görünen ve görünmeyen şeylerin bilinmesine müsaade eden, temsil etme sanatına rehberlik eden hep o olmuştur. Dünya kendisi üzerinde dolanmaktadır: yeryüzü gökyüzünü tekrarlamakta, yüzler yıldızların aynasında belirmekte ve otlar saplarında ve/veya köklerinde insanlara hizmet eden sırlar saklamaktadırlar.²⁶²

Devamında bu benzetme araçlarını açar:

XVI. yüzyılda benzeşimin semantik atkısı hayli zengindir: (*dostluk, eşitlik (sözleşme, rıza, evlilik, toplum, barış ve benzeri), eşseslilik, ortak çaba, süreklilik, eşdeğerlilik, orantı, benzerlik, birlik, birleşme.*) Ayrıca, düşünce içinde kesişen, birbirinin içine geçen, birbirini güçlendiren ya da sınırlanırın daha bir sürü başka kavrayış vardır.²⁶³

²⁶²Foucault, Michel, Les Mots et Les Choses, Gallimard 1966 s. 32 “Jusqu'à la fin du xvi^e siècle, la ressemblance a joué un rôle bâtisseur dans le savoir de la culture occidentale. C'est elle qui a conduit pour une grande part l'exégèse et l'interprétation des textes; c'est elle qui a organisé le jeu des symboles, permis la connaissance des choses visibles et invisibles, guidé l'art de les représenter. Le monde s'enroulait sur lui-même: la terre répétant le ciel, les visages se mirant dans les étoiles, et l'herbe enveloppant dans ses tiges les secrets qui servaient l'homme.”

²⁶³ Age s. 14 “La trame sémantique de la ressemblance au xvi^e siècle est fort riche: *Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonium, societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Proportio, Similitudo, Conjunctio, Copula.* Et il y a encore bien d'autres notions qui, à la surface de la pensée, s'entrecroisent, se chevauchent, se renforcent ou se limitent.

Foucault dört tip benzerlik belirler: *convenientia* (uygunluk), *aemulatio* (rekabet), *analogie* (andırım), *jeu des sympathies* (duygudaşıklıklar oyunu). “*Convenientia (uygunluk)* mekâna “yakından daha yakın” biçimde bağlı bir benzeşimdir. Birleşme ve ayarlanma türündendir. Şeylerin kendilerine değil içinde bulundukları çevreye ilişkindir. Bu benzeşim türüne göre örneğin “dünya” kavramı şeylerin evrensel uyumunu tanımlayan bir ifadedir.

Aemulatio (rekabet) bir diğer benzerlik biçimidir. Bu da bir uyum biçimidir ama tanrının kanunu ile aşılabılır bir durumdur. Uzakta, hareketsiz bir biçimde oynar. Bir bakıma uzamsal suç ortaklığı kırılmış, zincirin halkaları birbirinden ayrılmış, kendi dairelerini birbirlerinden ırak bir biçimde kurmuşlardır. Neredeyse adeta bir ayna görüntüsü gibi temassız bir benzeşimdir. Örneğin insan zihninin, mükemmeliyetten uzak da olsa, Allah’ın bilgeliğini yansıtması gibi. Bu benzerlik bir biçimin diğeri ile mücadelesini, daha da açıklayıcı olursak aynı formun ya maddi ağırlık veya yerlerinin birbirinden uzaklığı bakımından kendisi içinde ayrılmasını içerir.

Analoji (*andırım*) benzerliği Antik Yunandan ve Ortaçağ düşüncesinden de yabancı olmadığımız bir kavramdır ama muhtemelen kullanımı değişmiştir. Uygunluk (*convenientia*) ve rekabeti (*aemulatio*) üst üste koyar. Böylece hem rekabetin yaptığı gibi, uzay içinde benzeşimlerin harika karşılaşmalarını mümkün kılar hem de uygunluğun yaptığı gibi ayarlamalardan ve eklenme bağlantılarından söz edebilir. Gücü çok büyük ve kapsayıcı olur çünkü sadece görünen ve cismani şeyleri değil ilişkilere dayalı daha ince benzeşimleri de ele alabilir.

Jeu des sympathies (Duygudaşıklıklar oyunu)... Bu oyunda, evvelce belirlenmiş hiçbir yol, varsayılan hiçbir mesafe, ya da önceden yazılmış hiçbir zincirleme reçete yoktur. Duygudaşlık dünyanın derinlerinde serbestçe oynar.

Bir anda en geniş uzayı geçer. Gezegenden, yönettiği beşere, uzaktan bir bomba gibi düşüverir. Tek bir temasta bile ortaya çıkabilir. O kadar güçlüdür ki sadece bir temasta parlamanın dışında büyük mesafeleri aşar, dünyadaki şeylerin hareketlerinin nedeni olur, en uzak mesafeleri birbirine yakınlaştırır. Hareketliliğin ana ilkesi haline gelir. Ağır şeyleri iyice ağırlaştırır ve dünyaya doğru çeker, hafif şeyleri ise neredeyse ağırlıksız hale getirir.”²⁶⁴

Bu dört benzeşim, aslında, bir bakıma eski çağlardan beri gelen dört ana element – toprak, hava, ateş, su – yaklaşımına karşılık olan bir kategorileştirme yaklaşımına paralel olsa gerektir. Uygunluk/toprak, rekabet/ateş, analogi/su, duygudaşlık/hava eşleştirmelerini yapabilmek pek âlâ mümkün görünüyor. Antikitenin dört unsuru (anasır-ı erbaa) aslında pek âlâ bir tür analogi ya da duygudaşlıklar oyununu anıştıracak biçimde yeni bir eşleşmeye tâbî tutulmuş olmaktadır. Bu eşleşmeler Rönesans Avrupa’sının siyasal söylemlerinin belirginleşmesinin, Ortaçağ ve daha öncesi arkaik yapılardan kopuşun işaretleri olarak algılanabilecek hadiselerdir. Zira bu yeni benzetme unsurları Rönesansın nesneler ve canlıları tasnifini (taxinomie) mümkün kılan öğeler haline gelmiştir. *Yeni tasnif yeni söylem anlamına gelir. Pek tabîî olarak da yeni söylem yeni mekân örgütlenmesi, yeni mekân örgütlenmesi de yeni siyaset anlamını taşır.* Esasen Rönesansı Avrupa tarihi için ayrıcalıklı kılan da bu dönüşüm sarmalı olsa gerektir.

Bu durum şehrin oluşumunda Ortaçağda görülen lokalizasyon ilkesinin yerini belirsiz bir uzama bırakması sonucunu doğurmuştur. Ortaçağ şehirleri kendi içlerinde gayet güçlü bir yerleştirme duygusuyla oluşturulmuş kentlerdir. Kilise, soylu şatosu, kent yönetim binası, askeri kışla ve pazaryeri ideolojik ve hiyerarşik önemlerine göre gayet belirli noktalarda konuşlandırılmışlardır. İdeolojik ve hiyerarşik tavır işlevsellikten önce gelir ve işlevselliği de belirler.

²⁶⁴ Age s. 34 – 39

Zira en üst sınıflardan en alt sınıflara kadar, yapılar, genel olarak iki bölümlüdürler: yaşama hacimleri ve mahrem hacimler.

Ortaçağ şehirlerinde sokak genellikle ikametten önce gelir, ilk evler sokaklar boyunca uzanırlar. Genellikle köy evleri gibi tek katlıdırlar ve iki öğeden meydana gelirler: yaşama hacmi ve uyuma hacmi. Chaucer bunu gayet iyi bilir. Zavallı dul kadının yoksul kulübesi hakkında şöyle yazar:

İs pas içindeydi yatak odası ve içinde

Azıcık yemeğini yediği salonu da

Ortaçağda ve daha sonrasında her ne eklenmiş olursa olsun bu iki unsur evin baskın özellikleri olarak kalmıştır. İçinde oturanların yaşadıkları ve yemek pişirdikleri salon ve uyudukları yatak odası...²⁶⁵

Ortaçağ şehri bütün binaları aynı karakterde iki bölümlü olan bir oluşumdur. Bu sistemde dört ana unsurun (*anasır-ı erbaa*) sosyal uzantılarını şöyle tasnif etmek kabildir: pazar yeri ve serfler toprak, soylu şatosu ve kışla ateş, kilise hava, kent yönetim binası suyu temsil eden yapılar mesabesinde düşünülmelidir. Esasen bu dört unsur –*her ne kadar filmlerde ya da başka hikâyelerde bir beşinci unsur hayal ediyor olsak da*– dikkatle bakacak olursak, günlük hayatımızdaki pek çok hususu, bilincinde olmadan da olsa, tasnif etmemizde yansımalarını görebileceğimiz öğelerdir.

Buna karşılık İlkçağ düşünce sisteminin temelinde yer alan dört unsur Ortaçağ Şehrinde tasarlanmış materyel mimari karşılıklar bulurken, Rönesans şehrinde bunların dönüştürülmüş olduğu benzetmeler materyel mimari karşılıklar halinde tasarlanmaya başlamışlardır.

²⁶⁵Pounds, Norman, The Medieval City, Greenwood Press 2005 s.41“In the medieval town, streets generally came before housing, and the first houses were aligned along them. They were like those of the village, single-storied and consisting of two basic elements: the living space and the sleeping space. Chaucer knew this well. Of his poor widow’s “narwe cotage” he could write:

Ful sooty was hire bour and eek [also] hir halle,
In which she eet ful many a sklendre meel.

Whatever may have been added during the Middle Ages and after, these two elements remained the dominant features of the home. The hall was where its inhabitants lived and cooked; the bower was where they slept. This remained true of every social class.”

Uygunluk/toprak, rekabet/ateş, analogi/su, duygudaşlık/hava dönüşümü ile açılan alan Rönesans şehrinde Ortaçağ şehrindeki geometrik olmayan dokuyu geometrik biçime getirerek benzetmelerle oluşturulmuş olan kavramlar ve tasniflerin tasarımıyla beşer yaşantısına zorlanmasına yol açılmıştır. Bu zorlama sürtünmesiz değildir. Zira geometri zorlaması aslında hacli seferlerinin ardından asırlar boyunca başıboş dolaşan ve sivil yaşantıyı yağmalayarak geçinen sefer artıklarının, bir biçimde topluma içertilerek, devlet yapısının, dolayısıyla tahkimatlarının da güçlenmesi amacına yönelmelerini sağlamak ve bir bakıma ordu temelli devletler kurgulamak amacını taşımaktadır. Bu da zorunlu biçimde bir kurumun vatandaşlığına sahip olmanın kendisini dış tehlikelerden koruduğu inancının kabul edilmesini ve giderek pekişmesini gerektiren bir adım olmuştur.

Yukarıda sözünü ettiğimiz aidiyetin ve korumanın kabulü siyasal bir söylemin benimsenmesi ve o doğrultuda bir karar alınmasından başka bir durum değildir. Rönesans şehriyle askeri geometrinin toplum yaşamına girmesi sadece kişisel kabuller ya da davranışlarla ilgili bir hal değildir kuşkusuz. Şehirleri çevreleyen sur duvarlarının geometrik ve en iyi askeri savunmayı sağlayacak bir yapıda olmaları söylemin mimariye dolaysız müdahalesinden başka ne olabilir ki?

Nitekim Cesare Borgia'nın Leonardo da Vinci'ye kale projesi yaptırması ve daha sonra kendisini Lombardia Kanalı'nın işlerinde mühendis olarak kullanması. Leonardo da Vinci'nin pek çok askeri düzenek ve silah ve hatta tank benzeri araçlar tasarımı, bu meyanda uçuş deneyleri ve denizaltı tasarımları yapması boşuna değildir. Leonardo dışında daha pek çok Rönesans dâhisinin askeri savunma ve saldırı projeleri yapmaları hep bu kavramsal taşınmanın oluşturduğu söylem ve bağlamlar neticesinde husule gelmiştir.

Ortaçağda beşeriyetin çevresinde olanları açıklamak için istiare ve en azından alegori değeri olan toprak / ateş / su / hava dörtlmesi Rönesans ile analogi / rekabet / uygunluk / sempatiler oyunu biçiminde sembolizme ve benzetme tekniklerine dönüşmüştür. Böylece beşeriyet çevresinde olanları, yapısal bir incelemeye tabi tutarak, açıklamak yerine onların yüzeysel etkilerini inceleyip, tasarlayarak, yeniden oluşturma ve dönüştürme işlemine girişmiştir. Bunda da dildeki söylem kurma özelliğinin çevre kurgulanmasına etkilerinin keşfedilmesinin önemi hiç kuşkusuz çok büyüktür. Yukarıda sayfa 48’de yapmış olduğumuz alıntıda da belirtildiği gibi *işaretin işareti olma* durumunun getirdiği yapısal dönüşüm belirgin hale gelmiştir.

Uygunluk, rekabet, analogi ve duygudaşlık oyunu bize dünyanın kendi üzerinde nasıl bülküneceğini, astarlanacağını, kendi üzerinde düşüneneğini ya da şeylerin benzeşebilmeleri için nasıl zincirleneceğini söylerler. Benzerliğin yollarını ve nerelerden geçeceğini söylerler ama nerede olduğunu, nasıl görüleceğini ve nasıl tanınabileceğini söylemezler. Mamafih belki de benzerliklerin bu muhteşem bolluğunu düşünmeden ve dünyanın düzeni tarafından bizim için uzun zamandır hazırlanmış olduğundan hiç kuşku duymadan, kendi iyiliğimiz için bunları katetmemiz gerektiğini düşünmeliyiz. Kurtboğan otunun göz hastalıklarını iyileştirdiğini ya da soyulmuş bademin şarap ruhu ile karıştırıldığında baş ağrısına iyi geldiğini bilebilmek için bir alâmetin bize bunları bildirmiş olması gereklidir. Eğer böyle olmasa bu bilgiler sonsuza dek uykuda kalacaktır.²⁶⁶

Konunun özü tam da burada yatmaktadır. Orijine daha yakın duran unsurlara referans yapılmadan sağlıklı bir noktaya gelebilmek mümkün olmayabilir. Zira beşeriyet bir anlayış sisteminden diğerine geçebilmek için – tıpkı yaşanan zamanın lisanındaki kavramların bir önceki devrin lisanındaki kavramlardan destek aldığı gibi– daha önceki anlayış sistem(ler)inden destek almak zorundadır.

²⁶⁶ Foucault, Michel, Les Mots et Les Choses, Gallimard 1966 s.40-41 “*Convenientia, aemulatio, analogie et sympathie* nous disent comment le monde doit se replier sur lui-même, se redoubler, se réfléchir ou s'enchaîner pour que les choses puissent se ressembler. Elles nous disent les chemins de la similitude et par où ils passent; non là où elle est, ni comment on la voit, ni à quelle marque on la reconnaît. Or, peut-être nous arriverait-il de traverser tout ce foisonnement merveilleux des ressemblances, sans même nous douter qu'il est préparé depuis longtemps par l'ordre du monde, et pour notre plus grand bienfait. Pour savoir que l'aconit guérit nos maladies d'yeux ou que la noix pilée avec de l'esprit de vin soigne les maux de tête, il faut bien qu'une marque nous en avertisse: sans quoi ce secret resterait indéfiniment en sommeil.”

Konuşmanın (söylem) kurucu ögesi önermedir. Dilsel kurgular önerme silsileleri ve önermelerin birbirleriyle kurdukları ilişkilerle ayakta dururlar. Önerme söylem içinde anlam kazanarak kendisini belirginleştirir. *Temsil düşünce için ne ise önerme de dil için odur: formu hem en genel, hem de en iptidaidir çünkü bileşenlerine ayrıldığı anda söylem ortadan kalkar ama öğeler dağınık malzemeler halinde kalır. Önermenin altında kelimeler bulunur ama dil kelimelerle kendini gerçekleştirir.*²⁶⁷

Bütün söylemler, bilimsel ve felsefî söylem de dâhil olmak üzere, daha basit ya da daha karmaşık, mutlaka önermeler üzerine bina edilirler. Esasen, teolojik, sosyal ya da bilimsel, hangi nitelikte olursa olsun, teorilerde karşımıza çıkan gerçeğin kendisi değil gerçek diye adlandırılan şeyden edinilmiş olan izlenimlerle kurgulanmış, söyleme dayalı, dilsel maketlerdir. Teoriler ya da tasavvurlar gerçeklik izlenimlerini üzerinde durdukları iddia edilen olgulardan çok göreceli dilsel iç bütünlüklerinden, iç bütünlüklerinin beşer grup ya da gruplarını ikna edebilmesinden alırlar.

Dil, yapısı gereği, beşerin, kendisini çevreleyen şeyleri zihninde yeniden inşa ederek yaratmasına tavassut eden bir olgudur. Beşeriyet kendi dışındaki olguları zihinsel olarak yeniden kurgular. Kurguladıklarını evirir, çevirir, bileşenlerinin aralarındaki bağları kırıp, yeniden inşa ederek zihnini her defasında yeniden inşa etme faaliyetine girer. Yaratma dediğimiz olgu zihnin kendisini yeniden inşa etme faaliyeti olsa gerektir.

Yaratıcı sanatlarla iştigal edenler şimdi sözünü edeceğimiz süreci gayet iyi bilirler ve tecrübe etmişlerdir. Örneğin bir şairin, şiirini dile dökmeye

²⁶⁷ Age s.107 La proposition est au langage ce que la représentation est à la pensée: sa forme à la fois la plus générale et la plus élémentaire puisque, dès qu'on la décompose on ne rencontre plus le discours, mais ses éléments comme autant de matériaux dispersés. Au-dessous de la proposition, on trouve bien des mots mais ce n'est pas en eux que le langage s'accomplit.

başlamadan önce, zihninde herhangi bir biçimi ya da uslûbu olmayan bir yığın vardır. Bu yığın herhangi bir biçime girmemiş, son derecede aktif ve dur durak bilmeyen bir halitadır. Bu formu olmayan, sadece zevke dayalı halita olan saf ilham, ilkin yaratıcısının zihninden dış dünyaya, belirli ve kesin bir anlamı olmayan ve her türlü mecazı mümkün kılan bir söz olarak yansır. Mânâ halinden her türlü mecazı mümkün kılan söz haline dönüşüm kelâm mekanizması ile olur. Söz ile ifade edilenin ilk olarak açıklanışına beyan adını veriyorum. Mânâ, beyan olunarak sözel bir biçim kazanır. Buna ilk söz demek de mümkündür. Söz ise şiir mekanizması ile lisana dönüşür.

Daha sonra bu ilk söz, lisanın içindeki yerine doğru harekete geçer. Artık bundan sonra yaratıcının zihni bir tasarımcı olarak çalışır ve sözü, lisani ortak olarak kullanan topluluk içinde, bu sözün oluşumu sırasında yaşadıklarını mümkün olduğunca değiştirmeden ve dönüştürmeden aktarmasına kalmıştır. Burada da mantık (nutketmenin kuralları) devreye girer. Zira mantık, ilk çıkışı itibariyle, sözü güzel, açık ve fasih ifade etmenin kuralları anlamına gelir. Bu anlamıyla i'rab kelimesine daha yakındır. Nitekim Feridüddin-i Attar'ın Mantık'üt Tayr kitabının adındaki mantık kelimesi konuşma (söylem) ve dil anlamlarına gelmektedir. Bu noktada kelimenin batıdaki karşılığının türetilişi de pek farklı değildir. *Logos* kelimesi *nutk* anlamına gelir, *logic* kelimesi de *mantık*...

Bu sanal gerçeklik hususiyetinin kendisini en belirgin biçimde gösterdiği alan ise siyaset olsa gerektir. O nedenle toplumsal yaşamın ilk ve en temel söylemi siyasal söylemdir ve başlangıcı, tarihsel açıdan, her ne kadar “batılı bilimsel format” gereği Rönesansa kadar götürülse de, hiç kuşkusuz daha eskiye dayanmaktadır.

Şimdilik parti ve disiplin kelimelerini aklımızda tutalım. Parti kelimesinin etimolojisine baktığımızda, eski Fransızcadaki taraf, parça; porsiyon, pay; ayrılma, bölüm anlamlarına gelen, sözlük anlamıyla “bölünmüş olan” anlamını taşıyan (12. yy) *partie* kelimesinden geldiğini görürüz. *Partir* (ayrılmak, bölünmek) yüklemine geçmiş zaman ortacıdır. Latince *partire/partiri* kelimesinden gelir ki, bu kelimeler de yukarıda verdiğimiz anlamları taşırlar. Latincedeki *pars* (parça, pay) kelimesinden türemişlerdir. Farsçadaki *pâre* kelimesi de *pars* kelimesi ile aynı anlamdadır, bu da bağışlamak, tahsis etmek anlamına gelen *pere* PIE (Hint-Avrupa öncesi) kökünden türemiştir.

Politik anlamda “bir tartışmada ya da yarışmada taraf olma” anlamı 1300’den önce belirmiştir. 15. Yüzyılda ise “bir kişi” anlamı ortaya çıkmıştır.²⁶⁸ Muhtemelen “*partie*” kelimesi Katoliklerin Papa seçiminde bugün dahi etkin olan *secte* (tarikat)lerin nasyonalist ideolojik bütündeki karşılığı olarak kullanılmış bir kelimedir.

Disiplin kelimesi ise Latincedeki *discipulus* (talebe, öğrenci, tilmiz) kelimesinden gelir. Watkins’in Oxford İngilizce Sözlüğü’ne göre *discereden* (öğrenmek), o da *dek* (almak, kabul etmek) PIE (Hint-Avrupa öncesi) kökünden türemiştir. Ancak Barnhart ve Klein’a göre ise, artık kaybolmuş olan *discipere* (zihnen kavramak, iyice tahlil etmek) kelimesinden gelir. Bu kelime ise bileşik bir kelimedir ve *dis* (ayrı) + *capere* (almak, tutmak) ki, *kap* (yakalamak) PIE (Hint-Avrupa öncesi) kökünden türemiştir.²⁶⁹

²⁶⁸<https://www.etymonline.com> “late 13c., “part, portion, side,” from Old French *partie* “side, part; portion, share; separation, division” (12c.), literally “that which is divided,” noun use of fem. past participle of *partir* “to divide, separate” (10c.), from Latin *partire/partiri* “to share, part, distribute, divide,” from *pars* “a part, piece, a share” (from PIE root **pere-*(2) “to grant, allot”). Political sense of “side in a contest or dispute” evolved by 1300; meaning “a person” is from mid-15c.”

²⁶⁹<https://www.etymonline.com> “Old English *discipul* (fem. *discipula*), Biblical borrowing from Latin *discipulus* “pupil, student, follower,” said to be from *discere* “to learn” [OED, Watkins], from a reduplicated form of PIE root **dek-* “to take, accept.” But according to Barnhart and Klein, from a lost

Barnhart ve Klein yorumu bu günkü askeri batılı anlamına daha yakındır. Oysa Watkins'in yorumu Ortadoğu kökenli anlama biçimine daha yakın düşmektedir.

Şimdi bu etimolojik anlamları veri olarak elde tutmamızın asıl nedenine geçebiliriz. Robert Bartlett “...yerleşmenin tüzel kişilik kazanması, üniversite, merkezi temsil organları, Roma Katolik Kilisesinin tarikatleri – hep bu dönemde (geç 10. yüzyıl, erken 14. yüzyıl y. n.) oluşmuştur,” der.²⁷⁰

Burada Roma Katolik Kilisesinin tarikatleri ifadesi önemlidir. Zira bu tarikatler, Kuzey Afrikada, Müslümanların kurmuş oldukları tarikatlerden mülhem olarak ortaya çıkmış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Zira o yıllarda Avrupa'nın pek çok yöresinde Hristiyan ibadetinin birliği yoktur. *Tarihçi Notker'in de dediği gibi “Charlemagne... eyaletlerin hatta bölge ve şehirlerin, ibadetlerde, özellikle ilahi okumada, birbirlerinden farkları uygulamalar olduğunu” söyleyerek Papa'dan yardım istemişti.*²⁷¹

Roma Katolik Kilisesinin İslamla bire bir teması kuzey afrikadaki İslam tarikatleri ve bunların ribat adı verilen kale-dergâhları vasıtasıyla olmuştur.

Bu dergâhlar hakkında İslam Ansiklopedisinde şu bilgiler verilmiştir:

...Bugüne kadar iyi durumda gelen Sûse Ribâtı Ağlebî Emîri I. Ziyâdetullah tarafından 206 (822) yılında yaptırılmıştır. Köşelerde ve her duvar bölümünün ortasında bulunan yarım daire biçiminde kulelerle takviye edilen kale planlı yapı dörtgen bir iç avlunun etrafında teşekkül eden iç bölümlerden meydana gelmektedir. Sûse Ribâtı, Sicilya fethine gönderilen orduların denize açılma limanı olarak kullanılmıştır (bk. SÛSE RÎBÂTI). Günümüzde Tunus sınırları

compound *discipere "to grasp intellectually, analyze thoroughly," from dis- "apart" (see dis-) + capere "to take, take hold of," from PIE root *kap- "to grasp"

²⁷⁰Bartlett, Robert, The Making of Europe, Penguin 1994 s. 17 “...the incorporated town, the university, central representative bodies, the international orders of the Roman Catholic Church – all date from this epoch (*the late tenth and early fourteenth centuries. a. n.*)”

²⁷¹Age s. 32 “As the historian Notker put it: ‘Charlemagne... grieved that the provinces, and even the regions and cities, differed in divine service, namely in their manner of chant’, and hence sent to the pope for help.

içinde yer alan bu iki ribâtı Kuzey Afrika sahillerinde inşa edilen diğerleri izlemiştir. Ağlebî emîrleri, İskenderiye'den Atlas Okyanusu'na uzanan sahil şeridinde içinde küçük bir karakol veya nöbet kulesinin bulunduğu, etrafı bir surla çevrili, “kusûr” ve “mahras” denilen ribâtlar yaptırarak güçlü bir savunma sistemi oluşturdu. İbn Haldûn, Ağlebî Emîri Ahmed b. Muhammed'in kireç ve taştan 10.000 hisar inşa ettirdiğini, demir bir kapıyla girilen bu yapılardan büyük kısmının ribât olduğunu kaydeder (el-Ölber, IV, 429).²⁷²

Roma Katolik Kilisesi ibadet formatını, Kuzey Afrika Ribatlarındaki Kuran tilavetleri, zikirler ve zikrederken ya da başlıbaşına ilâhî terennümlerini örnek alarak geliştirmiş olmalıdır. İlk ribatların kuruluşuyla X. yüzyıl sonları arasında geçen yaklaşık birkaç yüz yıllık süre Latin Kilisesinin nispeten daha rijit bir ibadet formatı oluşturmasına yetmiş olsa gerektir.

Roma Katolik Kilisesinin kendi içinde Kardinaller Meclisi sistemini oturtması ve Papa seçimlerini bu meclisin yetkisine vermesi ile Katolik Kilisesi içinde tarikat etkileri, tarikatler arası farklılıklar, tartışmalar ve mücadeleler artmıştır. Bu farklılıklar, tartışmalar ve mücadeleler, zorunlu olarak, siyasal nitelikli olmuşlardır.

Rönesans ve sonrasındaki Modern Avrupa tarihi ve yönetim sistemleri hep bu farklılıklar, tartışmalar ve mücadeleler geleneğinden çıkan çözümlerle oluşmuştur. Kısaca bugün demokrasilerin vazgeçilmez unsurları sayılan siyasal partiler, aslında, modern zamanların tarikatleri gibidirler.

O bakımdan siyasal örgütlenmelerin genel adları parti ve içlerinde arzu edilen “parti disiplini” olmuştur. Çoğu zaman siyasal partilerin aktif üyeleri ve taraftarları, bilinçli ya da değil, tarikat tilmizlerinin (*discipuli*) benzeri davranışlar gösterirler.

²⁷² İslam Ansiklopedisi Cilt 35 s.77

3.4 Siyasi İlâhiyat ve Heterotopyalar

*Race d'Abel, dors, bois et mange;
Dieu te sourit complaisamment.*

*Race de Caïn, dans la fange
Rampe et meurs misérablement.*²⁷³

Buadelaire

Bu noktada Carl Schmitt'in hacim olarak küçük, lâkin etkisi hacminden daha büyük olan *Siyasi İlâhiyat*²⁷⁴ adlı eserini zikretmeden geçmek mümkün değildir. Carl Schmitt öncelikle “Egemen, olağanüstü hale karar verendir.”²⁷⁵ cümlesiyle işe başlar. Böylece “egemen” kavramını esasta tanımlamış olur. İngilizcesinde aynı cümle “Sovereign is he who decides on the exception.” şeklindedir. O nedenle ben bundan böyle “egemen” yerine, daha uygun bulduğum bir kelime olan “hükümrân” kelimesini ve “olağanüstü hal” yerine de, her ne kadar Schmitt'in istisna kavramı siyasi ve ekonomik krizleri içeriyor olsa bile, “olağanüstü hal”ın Türkçedeki karşılığının spesifik anlamı nedeniyle, İngilizce çevirisindeki “exception” kelimesinin karşılığı olan “istisnai hal” ibaresini kullanmayı tercih edeceğim. Alıntılarında da bu düzeltmeleri yapacağım.

İstisnai hal iddiasının, egemenliğin hukuki tanımı açısından son derece uygun oluşunun sistematik ve hukuk mantığıyla bağdaşan bir temeli vardır; istisnai hal hakkında verilen karar, kelimenin tam anlamıyla 'karar'dır. Çünkü olağan durumda geçerli olan bir hukuk kuralında olduğu gibi, genel bir norm, mutlak bir istisnayı hiçbir zaman içeremez ve bu nedenle gerçek bir istisnai halin var olduğuna ilişkin karara kusursuz bir temel oluşturamaz.²⁷⁶

²⁷³ Baudelaire'in Habi ve Kabil adlı şiirinden...

Habil Nesli, uyu, ye, iç
Tanrı hoşnut güler sana
Kabil Nesli çirkeftedir
Sürünüp geberir sefil

²⁷⁴ Schmitt, Carl, *Siyasi İlâhiyat*, Dost Kitabevi Yayınları, 2002

²⁷⁵ Age s. 13

²⁷⁶ Age s. 13-14

Yukarıda sözü edilen “karar”ı verme yetkisine sahip bir merci olmalıdır. Ayrıca bu merci hem yasal olmalı hem de yasaların uygulamalarını kısmen ya da tamamen ortadan kaldıracabilecek bir güçle donatılmış olmalıdır. Bu merci için Schmitt şöyle söylemektedir: *O hem son derece acil bir durumun söz konusu olup olmadığına, hem de bunu bertaraf etmek için ne yapılması gerektiğine karar verendir. O normal durumda geçerli olan hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine de bu düzene aittir çünkü anayasanın tümüyle askıya alınmasına karar vermeye yetkilidir.*²⁷⁷

Buradaki üçüncü tekil şahsı ifade eden “o” zamiri oldukça ilginç ve karmaşık bir yapıyı ifade etmektedir. Aslında burada üçüncü tekil şahs kullanımı adeta bir tiyatro ya da sinema mekânının sahnesi gibidir. “O” kelimesi içine her türlü kişiliği, kimliği yahut varlığı koyabildiğiniz bir alandır. İçine koyduğunuz varoluşun bütün yapıp etmeleri “o” sahnesinde oynanan oyunlardır ve bu durum bütün diller için, genel olarak, geçerlidir. Schmitt “Hükümlerliliğin Tanımı” adlı ilk makalesinde “o” sahnesinde oynanan hükümlerlilik oyununun başrol oyuncusunun, kimliğine bakılmaksızın, hangi saikler doğrultusunda hareket ettiğini ve bu saiklerin hukukî mantığını incelemektedir.

Yazar Jean Bodin’in teorisini *Genel olarak, "Prensın tebaya veya halka karşı sorumluluğu, verdiği sözün yerine gelmesi halkın çıkarına olduğu sürece devam eder, ancak si la nécessité est urgente [acil gereksinimler söz konusu olduğunda] bağlılığı sona erer," der, şeklinde özetler. Ve şu cümlelerle devam eder:*

Böylece, onun bilimsel verimliliğinin ve başansının sebebi, "karar"ı egemenlik kavramının içine yerleştirmiş olmasında yatar. Bugün egemenlik kavramı hakkında neredeyse hiçbir inceleme yoktur ki Bodin'in kökleşmiş alıntısına yer vermesin. Ama hiçbir yerde Devlet'in söz konusu bölümünün vurucu pasajı zikredilmez. Bodin, prensın tebasına veya halka verdiği sözlerin egemenliğini ortadan kaldırıp kaldırmadığını sorar. Bu soruya, *selon l'exigence des cas, des temps et des personnes* [durumun, zamanın ve kişilerin ihtiyaçlarına göre] bu taahhütleri çiğnemeyi, kanunları değiştirmeyi veya bütünüyle ilga etmeyi gerektiren hallere gönderme yaparak yanıt verir. Eğer

²⁷⁷Age s. 15

bu gibi hallerde prens, eylemde bulunmadan önce senatoya veya halka danışmaya mecbursa, tebaasının kendisi olmadan hareket etme, sine de hazırlıklı olmak zorundaydı. Ancak bu, Bodin' e saçma görünür, çünkü teba da kanunların efendisi değildir; sırası geldiğinde onlar da prensin kendileri olmadan hareket etmesine izin vermek zorundaydı. Böylece, egemenlik bazen halk, bazen de prensin hükmettiği "jouée à deux parties" [iki taraf arasında oynanan] bir oyuna dönüşmekteydi ve bu hem akla hem de hukuka aykırıdır.²⁷⁸

Ve en önemli saptamasını ortaya koyar: *Çünkü her düzen, bir karara dayanır ve üzerinde kafa yarmadan çok açık bir kavrammış gibi kullanılan hukuki düzen kavramı da hukukun bağımsız iki unsurunu barındırır. Diğer tüm düzenler gibi hukuki düzen de bir norma değil bir karara dayanır.*²⁷⁹

O halde kesin olarak şunu söyleyebiliriz: Hükümran olan, toplumun bütün fertlerinin kendisinden üçüncü tekil şahıs zamiri “o” olarak bahsedilen ve kendisine atfedilen bu hal ile toplumdan dışlanmış olandır. Bu durum, dilsel ve zihinsel anlamda, “hükümran” denilen konumunun, Foucault’nun yukarıda zikrettiğimiz makalesinde belirttiği anlamda bir heterotopya olduğunun bir ifadesi olsa gerektir. Zira “hükümran” olma hali, içi farklı zamanlarda, farklı muhtevalar ile doldurulabilen ve kendisinden sadece üçüncü tekil şahıs zamiri ile sözü edilebilen, tiyatro sahnesini andıran bir zihinsel mevkidir.

Ve “o” zahirinin ifade ettiği zihinsel mevkilerde, *etkin bir biçimde yerleri belirtilmiş bile olsa, bütün gerçek mevkilerin dışında mevkiler olarak*, “ben” zamiri ile ifade edilen “gerçek psikolojik zihinsel mevkiler” ya da “sen” zamiri ile ifade edilen “gerçek sosyolojik zihinsel mevkiler”, *aynı zamanda temsil edilirler, reddedilirler ve/veya tersyüz edilirler.*²⁸⁰ Şu halde istisnaî hale karar veren “o” aynı zamanda onun şartlarını ve tanımını da koyar.

Hiçbir norm yoktur ki bir kaos durumunda uygulanabilsin. Hukuki düzenin anlamlı olabilmesi için bir düzenin oluşturulmuş olması zorunludur. Normal bir durum yaratılmalıdır ve hükümran, bu durumun gerçekten hüküm

²⁷⁸Age s. 16

²⁷⁹Age s. 17

²⁸⁰Foucault, Michel, Dits et écrits, Gallimard 1994, s. 755

sürüp sürmediğine kesin bir biçimde karar verendir. Her hukuk "durumsal hukuktur" [Situationsrecht]. Egemen, durumu kendi bütünselliği içinde yaratır ve garanti altına alır. Bu son karar onun tekelindedir. Devlet egemenliğinin özü burada yatar ve hukuken zorlama veya hükmetme tekeli olarak değil, olması gerektiği gibi karar verme tekeli olarak tanımlanır; burada geçen karar kelimesi, geliştirilebilecek olan genel anlamıyla kullanılır.²⁸¹

Ve makale şu vurgulama ile biter: *İstisna, her şeyi tümelden çok daha açık bir şekilde ortaya koyar. Tümel hakkındaki sonu gelmeyen konuşmalar uzadıkça bıkkınlık verir; istisnalar vardır. Eğer bunlar açıklanamıyorsa, tümel de açıklanamaz. Çoğunlukla bu güçlüğü farkına varılmaz, çünkü tümel tutkuyla değil, rahat bir yüzeysellikte düşünülür. Buna karşılık, istisna, tümeli yoğun bir tutkuyla düşünür.*²⁸²

Tümel gerçek ve yaşanan durumdur; gerçek ve yaşanan durumlar için yoğunluklu olarak kullanılan “ben” ve “sen” zamirleriyle ifade edilen zihinsel hallerdir. Oysa *istisna* “o” zamiri ile ifade edilen ve tümeli yöneten durumdur.

İkinci makalede Schmitt hükümrانlık meselesini hukuki şekil ve karar açısından analiz eder. İlkın hükümrانlığın en üstün asli ve hukuken bağımsız bir güç olduğuna dair inanışın nereden kaynaklandığının analizi ile işe başlar.

...Egemenlik dogmasının kavramsal gelişim safhaları, çeşitli siyasi iktidar mücadeleleri tarafından belirlenmiştir, kavramın ayırt edici niteliklerinde içkin olan diyalektik bir güçlenme tarafından değil. Bodin'in egemenlik kavramı, Avrupa'nın XVI. yüzyılda nihai olarak ulusal devletlere ayrılmasından ve mutlak hükümdarlıkla sosyal sınıflar arasındaki mücadeleden doğar. XVIII. yüzyılda yeni kurulan devletlerin özgüveni, Vattel'in bir uluslararası hukuk kavramı olarak formüle ettiği egemenlik kavramında kendi aksini görür. Yeni kurulan Alman İmparatorluğu'nda 1871'den sonra üye devletlerin yüce yetkilerini federal devletten ayırmak için bir ilkenin geliştirilmesi zorunluluğu doğmuştur. Bu bağlamda, Alman devlet kuramı, egemenlik kavramı ile devlet kavramı arasında, münferit eyaletlere egemenlik hakkı tanımak zorunda kalmadan devlet statülerini koruyabileceği bir ayırım yapar. O eski tanım çeşitli varyasyonlarıyla durmaksızın tekrarlanır: Egemenlik en üstün, hukuken bağımsız ve asli güçtür.²⁸³

²⁸¹Siyasi İlahiyat, Carl Schmitt, Dost Kitabevi Yayınları, 2002 s. 20

²⁸²Age s. 22

²⁸³Age s. 24

Yukarıda da belirtildiği gibi, *hükümranlık* da, tıpkı “o” (üçüncü tekil şahıs zamiri) gibi, içi, farklı zaman ve gereksinimlere göre, farklı biçimlerde doldurulmaya çalışılan ve dil içinde ve dil mekânında gerçekleşen bir heterotopya²⁸⁴ görüntüsü vermektedir. Hükümranlık bir *dogmadır* ve hukukî protokoller içeriği *siyasi iktidar mücadeleleri* tarafından belirlenir, tıpkı katedraller ya da Cuma camilerinin mekânsal dogmalar oluşturmaları ve içlerinde yerine getirilecek ayinlerin iktidar tarafından belirlendiği gibi...

Zira hükümranlığın maliki olan *devlet bir birlik olarak tasavvur edilen hukukî düzenin kendisinden başka bir şey değildir.*²⁸⁵ Burada kritik kavram *birliktir*. *Birlik* hükümran tarafından tanımlanan bir durumdur.

Hukuk idesinin kendi kendini kuvveden fiile çıkaramayacağı, kendisini kimin uygulaması gerektiğine ilişkin hiçbir şey söylememesinden dahi anlaşılır. Her transformasyonda bir *auctoritatis interpositio* bulunur. Münferit olarak kimin veya hangi merciin böyle bir yetkiyi kendisi için talep edebileceği konusundaki ayırt edici belirleme, bir hükmün salt hukuki niteliğinden çıkarsanamaz. Krabbe'nin sürekli görmezden geldiği güçlük budur.

Yetkili makam tarafından verilmiş olması, kararı, içeriğinin doğruluğundan bağımsız olarak görelî, bazı durumlarda ise mutlak hale getirir ve halen şüphe duyulup duyulamayacağı hakkında uzayıp giden tartışmaya bir son verir. Karar, bir anda, tanıtlayıcı gerekçeylemeden [argumentierende Begründung] bağımsız hale gelir ve otonom bir değer kazanır.²⁸⁶

Böylece Schmitt hükümranlık tiyatrosunun sahnesinde oynanan oyunun senaryosunun karar ve başrol oyuncusunun karar veren yani hükümran olduğu konusunu çözümlemiş olmaktadır. Toplumsal akışın senaryosu karardan sonra artık o karar ile çelişmeyecek biçimde yürütülmeye başlanır. Böylece toplumsal yapıda yer alan heterotopya mekânları (okullar, mahkeme salonları, adliye

²⁸⁴Bizim kanımız, Michel Foucault'nun *gerçek mekânlar* diye nitelediği fiziksel yapıların içinde ya da onların düzenlenişleriyle oluşmuş olan mekânların gerçekliklerinin realite anlamında doğru olduğudur. Ancak bunların bir hakikat (verité, truth) değil bir tasarım sonucu kurgulanmış olduklarını düşünmekteyiz. Dolayısıyla, realitesi olan her mekânın dildeki benzer bir kurulumun yansıması olduğunu düşünmekteyiz. Dilde olmayan hiçbir ilişki ya da varsayımın realitede karşılık bulmayacağından hareketle *heterotopya* nosyonunun da öncelikle dilsel kurguda bir karşılığının olması gerektiğini düşünmekteyiz.

²⁸⁵Age s. 25

²⁸⁶Age s. 36

binaları, hapishaneler, hastaneler vb.) hep o karara paralel olarak düzenlenir ya da dönüştürülürler. Bu da Michel Foucault'nun, Mimari Etütler Dairesi'ndeki 14 Mart 1967 tarihli konferansında belirttiği gibi, heterotopyaların ikinci ilkesine paralel bir durumdur.

Bu ikinci makale de şu cümlelerle son bulur:

Hukuki şekil sorunu, kararın öznesi ve içeriği arasındaki tezatta ve öznenin kendine özgü anlamında yatmaktadır. Aşkın [*transzendental*] şeklin *a priori* boşluğu onda yoktur, çünkü hukuki şekil, doğrudan doğruya hukuken somut olandan doğar. O, teknik kesinliğin şekli de değildir, çünkü bu, esas itibarıyla, objektif ve gayri şahsi bir amaca-yönelik ilgi [*Zweckinteresse*] taşır. Nihayet, hukuki şekil, kararı tanımayan bir estetik üretim şekli de değildir.²⁸⁷

Schmitt'in yukarıdaki cümleleri ne yaptığının ayırında olan ve tasarım sırasında karar süreçlerini bire bir yaşayan bir mimar için anlam bakımından hiç yabancı olmayan, hatta neredeyse yaşananı sıradan bir biçimde aktaran cümlelerdir.

Üçüncü makale şöyle başlar:

Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel gelişimleri dolayısıyla değil –çünkü bu kavramlar ilahiyattan devlet kuramına aktarılmışlardır; örneğin kadir-i mutlak Tanrı, kadir-i mutlak kanun koyucuya dönüşmüştür – bu kavramların sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir. İstisnai halin hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin ilâhiyat için taşıdığı anlama benzer.²⁸⁸

Bu cümlelerdeki tespitler ile Foucault'nun

Tarihinin akışında bir toplum, var olan ve varlığını sürdürme gelmiş bir heterotopyaya bambaşka bir işlev verebilir; esasen her heterotopyanın toplum içinde kesin ve belirli bir işleyişi vardır ve aynı heterotopya içinde bulunduğu toplumun eşzamanlılığına göre şu veya bu işleyişe sahip olabilir.²⁸⁹

²⁸⁷Age s. 39

²⁸⁸Age s. 41

²⁸⁹Foucault, Michel, Dits et Ecrits, Gallimard 1994, s. 752 “...au cours de son histoire, une société peut faire fonctionner d'une façon très différente une hétérotopie qui existe et qui n'a pas cessé d'exister;

cümleleri arasındaki mantık benzerliğine şaşdırmamak mümkün değildir.

Bu makalede Schmitt, Leibniz'in kurduğu İlâhiyat ve Hukuk ilişkisinde²⁹⁰ her iki disiplin arasında *prensip çiftine (akıl ve yazılı vahiy)*²⁹¹ sahip olma benzerliğinden hareketle, modellemesinde Hukuka ağırlık verişinden hareket eder. *O, sosyolojinin, bu yolla pozitif hale gelmiş olduğu varsayılan hukuka göre daha aşağıda yer aldığına inanıyor görünmekte ve şimdiye kadarki tüm sosyolojik sistemlerin "siyasi eğilimleri bilimsellik kisvesine" büründürmekle son bulduklarını göstermeye çalışmaktadır,*²⁹² dediği Adolf Menzel'den geçer. Devlet, değişik kılıklarla, bazen en şedit kararları verebilen bazen de son derece merhametli ve bağışlayıcı ama mutlaka kendisini *bütün yasaların üzerinde tanımlayan bir yapı* olarak çıkar karşımıza.

Öyle ki, çağdaş hukukun bütünsel resmine belli bir mesafeden bakmaya çabalayan bir gözlemci, devletin değişik kılıklarla ancak aynı görünmez kişi olarak rol aldığı bir drama [Degen und Mantelstück] görür. Modern kanun koyucunun her kamu hukuku ders kitabında bahsi geçen "Omnipotenz"i [kadir-i mutlaklığı] , ilahiyattan yalnızca dilbilimsel olarak devralınmamıştır. İlâhiyat kalıntılarına tartışmanın [Argumentation] ayrıntılarında da rastlanır,²⁹³

yargısına ulaşır.

Burada *drama [Degen und Mantelstück]* kelimesi ile anlatılan durum, Michel Foucault'nun, makalesinde, heterotopyayı tiyatro sahnesi ya da beyaz perde bağlamında incelemesine yakın düşmektedir.²⁹⁴

en effet, chaque hétérotopie a un fonctionnement précis et déterminé à l'intérieur de la société, et la même hétérotopie peut, selon la synchronie de la culture dans laquelle elle se trouve, avoir un fonctionnement ou un autre."

²⁹⁰Age s. 42

²⁹¹Leibniz, Gottfried Wilhelm, Nova Methodus Docendae Discendaeque Jurisprudentiae, 1771 Pizzorno, s. 36. Ancak, bizim kanımızca, yazılı vahyin Leibniz'in önerdiği biçimde katı ve kunt bir anlayış ile ele alınması önemli yanlışlıklara ve çözümleme arızalarına neden olmaktadır.

²⁹²Schmitt, Carl, Siyasi İlâhiyat, Dost Kitabevi Yayınları, 2002 s. 42

²⁹³Age s. 43

²⁹⁴Foucault, Michel, Dits et Ecrits, Gallimard 1994, s. 753

Kralın tek tanrının temsilcisi bir makam olduğuna dair devlet kuramında işi anlamak nispeten daha kolaydır. Hükümranlığı Tanrının temsilcisi olan makama “bu hakkı Tanrıdan aldığı” varsayımıyla devrederek açıklamak akıl süreçlerine daha uygun gibi görülebilir. Hâlbuki devlet mekanizmasının tüzel kişiliğe dönüştürüldüğü anlayışlarda işi teorileştirmede ciddi zorluklar oluşur. Bu zorluklar hususunda Schmitt şunları söylemektedir:

Preuss'a göre, bu, Tanrı'nın inayetinin hukuki kılıfı ve Maurenbrecher öğretilerinin, dini olanın yerine hukuki kurgunun geçmesi yoluyla değiştirilerek tekrarıdır. Organik devlet kuramının böylesi bir temsilcisi muhalifine ilahiyat yaptığı gerekçesiyle itiraz ederken, Bernatzik, 'hukuksal kişi' kavramı hakkındaki eleştirel çalışmasında (*Arch. d. öffentl. Rechts, V.*, 1890, s. 210, 225, 244) 16 organik devlet kuramına karşı tam tersi itirazı ileri sürmekte ve şu alaycı sözlerle Stein, Schulze ve Preuss'un fikirlerini çürütmeye çalışmaktadır: Eğer kolektif kişiliğin organları yine kişiler olacaksa, her idari makam, her mahkeme vb. bir hukuksal kişi ve bir bütün olarak devlet de yine tek bir hukuksal kişi olurdu. "Teslis dogmasını anlamaya çalışmak, bununla karşılaştırıldığında çocuk oyuncağıdır."²⁹⁵

Bu aşamadan sonra Rousseau'nun *Economie Politique* adlı makalesinde teolojik kavramları siyasallaştırmasından örnekleri verir. Bunları ortaya koyarken de Boutmy'nin 1902 tarihli *Siyasal Bilimler Yıllıkları*'ndaki yazısına gönderme yapar.²⁹⁶ Esasen Schmitt'in işaret ettiği akış önemlidir ve muhtemelen Avrupa felsefesinin bu konuda daha geniş bir perspektif içinde incelenmesini gerektirmektedir. Sokrates'ten Descartes'a kadarki dönemdeki Tanrı/beşeriyet idrakleri, Descartes'tan Hegel/Marx'a kadar gelen Tanrı/beşeriyet idrakleri ve nihayet Hegel/Marx'tan günümüze uzanan Tanrı/beşeriyet idrakleri aralarında birbirlerinden önemli ölçüde farklılıklar göstermektedirler. Bu da hukuk ve egemenlik sistemlerini doğrudan ilgilendiren bir durumdur.

Sokrates'ten Descartes'a geçen dönemde *İnsan Tanrı* idraki vardır. Descartes'ten Hegel/Marx'a geçen dönemde *Kurum Tanrı* idraki söz

²⁹⁵Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, Dost Kitabevi Yayınları, 2002 s. 44

²⁹⁶Age s. 49

konusudur. Hegel/Marx'tan günümüze geçen sürede ise *Lider Tanrı* idraki gözlenmektedir. Dolayısıyla, bütün bu süreç, Sokrates'ten çok daha önce kavrayış halinde kullanıldığı bilinen, Weber'e göre de birbirine benzeyen ve diğer tanrı idraklerinden radikal biçimde farklı olan, Musevî/Müslüman Tanrı soyutunun getirdiği, düşünsel ve yönetsel nosyonların, felsefî siyasal boyuta eklemlenmek üzere, yeniden düzenlenmesi ve anlamlarının metonimi yoluyla kavram haline getirilerek daraltılma süreci olsa gerektir.

Sözün özü, Batı Felsefesi *Musevî/Müslüman tek ve bütünsel Tanrı anlayışını* ödünç almakla kalmamış, onu kendi kültürel altyapısı içinde dönüştüren ince ayrımlarla sekülerleştirmeler yapmış, *İnsan Tanrı – Kurum Tanrı – Lider Tanrı* algılarına dönüştürerek istimal etmiş ve etmektedir. Bu anlamda Tanrı anlayışı bir tür zihinsel heterotopya haline gelmekte ve böylece siyaset ve hukuk hezeyanlarının içinde yer aldığı bir tür akıl hastanesi oluşmaktadır. Bu tımarhanede Tanrı kavramı, dönemine göre dönüştürülerek, kullanılan ve gerçek manasından uzak bir fikirler yumağı halinde sıkışmış biçimde kalır. Hegel'de zirvesine ulaşan, *Spinozist içkinlik kuramı*, en fazla, Tanrı kavramını doğa ile özdeşleştirerek, *Kurum Tanrı*'dan *Lider Tanrı*'ya geçişin zihinsel yolunu açan bir aynadır.

Kanımızca Schmitt, içeriden bir bakışla, bu konuyu bizim söylediğimiz mukayeseli netlikle kullanmamışsa da, Avrupa'nın bütün değerli düşünürleri gibi, içinde yaşadığı durumun kavramsal çelişkilerini berrak bir biçimde ortaya koyuyor. Ve *Siyasi İlahiyat* başlıklı üçüncü makaleyi şu sözlerle bitiriyor:

Bu desizyonizmin ayrıntılı bir tasviri yoktur ve Donoso Cortes henüz gereğince onurlandırılmamıştır. Burada yalnızca İspanyol'un teolojik tarzının, hukuki bir yapıya sahip olan Ortaçağ düşüncesiyle aynı çizgide olduğuna işaret edilebilir. Tüm algıları, tüm argümanları son atomuna dek öylesine hukukidir ki, nasıl pozitivism desizyonizme ve kişisel bir kararla doruk noktasına varan hukuksal düşüncenin özgün mantığına anlayışsızca aykırı

düşüyorsa, o da aynı anlayış yoksunluğuyla XIX. yüzyılın matematiksel pozitivismine ters düşmektedir.²⁹⁷

Kısa ve mücmel olan dördüncü makale adeta önceki üç makalenin sonuç yazısı gibidir. Ağırlıklı olarak De Maistre, Bonald ve Donoso Cortes adlı Katolik siyaset felsefecilerinden hareketle, *Karşı-Devrimin Devlet Felsefesi* üzerinde durur. Burada insan tabiatının doğuştan iyi / kötü olma ilişkisi ve çelişkisinin analizine ve bu ilişki / çelişkinin kaynakları ve modernitedeki yansımalarının incelemesine koyulur.

Schmitt önce Bonald'ın tezinden hareketle bakar meseleye. Bonald'ın yaklaşımını "Ona göre, gelenek, insanın metafizik inancının kabul edebileceği içeriği kazanmanın tek yoludur çünkü tekil bireyin aklı, gerçekliği kendiliğinden göremeyecek kadar güçsüz ve perişandır,"²⁹⁸ diye özetler ve bunun kanıtı olarak daha sonra Sartre'ın bir yapıtının da adı olacak kelimelerin içinde geçtiği şu cümlesini göstererek hüküm verir:

"Je me trouve constamment entre deux abîmes, je marche toujours entre l'être et le néant" [Kendimi daima iki uçurumun arasında buluyorum, daima varoluşla hiçlik arasında yürüyorum]. Bunlar, hiçbir sentez ve "daha üstün bir üçüncü" tanımadan, aralarında ölüm kalım derecesinde bir ya/ya da ayrımı olan iyi ve kötü, Tanrı ve şeytan tezatlarıdır.²⁹⁹

De Maistre için egemenlik ile karar, neredeyse, eş anlamlıdır. Devlet karar vericidir. Kilise ise temyizi mümkün olmayan son kararı verendir. Kilise yanılmaz olduğuna göre, kararı da yanılmazdır. Kilisenin yanılmazlığı ile devletin egemenliği eşdeğerdir. Schmitt bu yaklaşımın, *her kararın yanılmaz ve her yönetimin mutlak* olduğu sonucunu getirdiğini, bu durumun da anarşistlerin "*halk iyidir; yönetim bozulmaya müsaittir*" teziyle taban tabana zıt olduğunu söyler. Zira De Maistre'e göre, *hükümetin iyi olması için kurulmuş olması yeterlidir*.

²⁹⁷ Age s. 54-55

²⁹⁸ Age s. 58

²⁹⁹ Age s. 58 - 59

Sözün özü, her iki düşünür için de, önemli olan yegâne husus *kararın en üst düzeyde olması ve temyiz edilememesidir*. Bu özelliğin iyi ya da kötü olduğu tartışılmaz; zira iyi ve kötü karara göre belirlenir ve değerlendirilir. Karar için de temel varsayım insan *doğası gereği iyidir* veya *doğası gereği kötüdür* aksiyomlarından birinin seçilmesiyle başlamaktadır. Bu tartışmanın temel kaynağı Rousseau ve Aydınlanmadır. Rousseau Sosyal Kontrat adlı yapıtında

Her şey diğerlerine kumanda etmek için yetiştirilmiş bir kimseyi adaletten ve akıldan yoksun kılmak için adeta yarışır. Prenslere hükümlerlik sanatını anlatmak için, söylenenlere bakılırsa, hayli zahmet çekilmektedir. Bu eğitimin kendilerine pek fayda sağlamadığı görünüyor. Onlara itaat etme sanatını öğretmek daha iyi olacaktır. Tarihte şöhret bulmuş büyük krallar hükümlerlik konusunda hemen hiç eğitim almamışlardır; bu çok iyi öğrenilmeden asla sahip olunamayacak bir bilimdir. Bu bilimi en iyi şekilde edinmenin yolu kumanda etmekten değil itaat etmekten geçer. *Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum malarumque rerum delectus, cogitare quid aut nolueris sub alio principe aut volueris*. [Esasen iyi ve kötü tedbirlerin ne olacağı konusunda en kullanışlı ve kestirme yol bir başka imparatorun yaptıkları ve yapmadıklarından hangilerini beğenip hangilerini beğenmediklerini danışmaktır,]³⁰⁰

der.

Kanun koyucu hakkında da şunları söyler:

Bir halkı eğitmeğe cüret eden kimse kendisinin değiştirme, bir başka deyişle insan doğasını değiştirme, kendi içinde tastamam ve bir başına olan her bireyi, bu bireyin bir bakıma hayatını ve oluşunu aldığı o daha büyük bütünü, kısmen de olsa, dönüştürme; hepimizin tabii olarak sahip olduğumuz fizikî ve bağımsız varoluşu kısmî bir varoluş ve ahlak ile ikame ederek, insanın bünyesini başkalaştırma yetkisine sahip olduğunu hissetmelidir. Tek kelime ile insandan kendine özgü güçlerini kaldırıp ona yabancı ve bir başkasından medet ummadan kullanamayacağı güçler verebilmesi gerekir.³⁰¹

³⁰⁰Jean-Jacques Rousseau DU CONTRAT SOCIAL, OU PRINCIPES DU DROIT POLITIQUE, Collection complète des oeuvres, Genève, 1780-1789, vol. 1, in-4° édition en ligne www.rousseauonline.ch version du 7 octobre 2012 <http://www.rousseauonline.ch/Text/du-contrat-social-ou-principes-du-droit-politique.php> s. 48 “Tout concourt à priver de justice et de raison un homme élevé pour commander aux autres. On prend beaucoup de peine, à ce qu’on dit, pour enseigner aux jeunes princes l’art de régner; il ne paroît pas que cette éducation leur profite. On feroit mieux de commencer par leur enseigner l’art d’obéir. Les plus grands rois qu’ait célébrés l’histoire n’ont point [276] été élevés pour régner; c’est une science qu’on ne possède jamais moins qu’après l’avoir trop apprise, et qu’on acquiert mieux en obéissant qu’en commandant. Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum malarumque rerum delectus, cogitare quid aut nolueris sub alio principe aut volueris”

³⁰¹ Age s. 26 “Celui qui ose entreprendre d’instituer un peuple, doit se sentir en l’Etat de changer, pour ainsi dire, la nature humaine; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait & solitaire, en partie d’un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie & son être;

Anlaşıldığı gibi, Rousseau ve onun devamı olan Aydınlanma Düşüncesi halkı *doğası gereği iyi* olarak kabul etmemekte ve onu tabii eğilimlerinden kopararak, eğitmeye ve güdülmeye muhtaç bir kitle olarak görmektedir. Bu yaklaşım günümüzde de oldukça yaygın bir bakış açısıdır. De Maistre'den Donoso Cortes'e geçerken Cortes'in ne kadar acımasız ve liberal karşıtı olduğundan söz ederek işe başlar Schmitt.

Buna karşın, Donoso Cortes, Proudhon'a karşı çıkmıştı ve bu ikincinin anti-teolojik anarşizmi, mantıken bahsedilen aksiyomdan hareket etmesi gerekirken, katolik Hristiyan ilk günah dogmasından yola çıkmıştı. İşin aslı, Donoso Cortes bunu tartışarak radikalleştirdi ve insan doğasının mutlak günahkârlık ve ahlâksızlığını savunan bir kurama dönüştürdü.³⁰²

Cortes burjuva liberalizmine taban tabana zıt bir tutum içindedir. Zira ona göre liberal burjuvazi karar vermek yerine müzakere etmek peşindedir. Düşüncesinin ve eylemlerinin sürdürülebilir olması için bir Tanrı istediği halde bu Tanrının faal olmamasını ister. Dolayısıyla siyaseten de bir kral talep ettiği halde bu kralın anayasa ile elinin kolunun bağlanmasını arzu eder. bu durumda kral basit bir yürütme organına dönüşmüş olacaktır. “Tartışan sınıf”, *una clase discutidora*, diye nitelediği burjuvazinin *nasıl her siyasi ayrıntıyı tartışıp görüşüyorsa, metafizik gerçekliği de bir tartışmaya yaymak istediğini. Liberalizmin özünün pazarlık olduğunu, beklenti halinde bir 'yarım kalmışlık' olduğunu. Ümidinin, kesin hesaplaşmanın, nihai zaferi getirecek olan kanlı meydan muharebesinin, bir parlamento tartışmasına dönüştürülebilmesi ve sonsuza dek sürece bu tartışma ile sonsuza dek ertelenebilmesi olduğunu* ifade eder.³⁰³

d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle & morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forcés propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui.

³⁰² Schmitt, Carl, Siyasi İlahiyat, Dost Kitabevi Yayınları, 2002 s. 60-61

³⁰³ Age s. 66

Kurumsallaşmış ahlakî rasyonalizmin getirdiği belirsizlik ve ağır baskıya karşı çıktıklarını düşünen 19. yüzyıl entelektüelleri eninde sonunda, ya burjuva liberalizmine teslim olarak müzakereci hale gelmişler ya da Prudhon gibi katolisizm ya da protestantizme tümüyle karşı çıkayım derken karşı çıktıkları yaklaşımların modellerine karşı türetmeye çalıştıkları argümanlarla muhalefet ettikleri düşünsel sistemlere benzemeye hatta onların seküler replikaları haline gelmeye başlamışlardır. Zira Weber'in de öngördüğü gibi burjuvazinin hâkimiyeti ve ahlakî rasyonalizmin yaygınlaşmasıyla devlet büyük bir fabrikaya dönüşmüştür.

Schmitt'in bu noktadaki analitik yaklaşımı dikkate değerdir.

Siyasi olan, bir yandan ekonomik veya teknik-örgütsel olanın içinde yok olurken, öte yandan, estetik nitelendirmelerle bir çağı klasik, romantik veya barak olarak ayıran kültür ve tarih felsefesine ilişkin sıradanlıkların ebedi sohbeti içinde eriyip gider. Her ikisinde de siyasi düşüncenin çekirdeği olan titiz ahlakî karardan sakınılır. Ancak bu karşı,devrimci devlet felsefecilerinin güncel önemi, kararlarını verişlerindeki tutarlılıkta yatar. Karar anını öylesine yüceltirler ki sonunda bu an, hareketlerinin başlangıç noktasını oluşturan meşruluk düşüncesini ortadan kaldırır.³⁰⁴

Bu durum 19. yüzyılın büyük anarşisti *Bakunin'in, teoride anti teolojik olanın ilahiyatçısı, pratikte ise anti-diktatörlüğün diktatörü*³⁰⁵ olmasına kadar gider.

Dikkatlice bakıldığında *hukuk*, dil açısından bir söylem çerçevesi oluşturmaktadır. Söylem çerçevelerinin tamamına mekân heterotopyalarının dildeki yansımaları olarak, ya da tersine, dildeki heterotopyaların mekâna yansımaları olarak bakılabilir. Zira bir hususun heterotopya olup olmadığına karar vermek de dilsel bir heterotopyadır. Bu anlamda *hukuk söylemi* bizatihi heterotopya olarak görülse gerektir. Zira tıpkı bir tiyatro sahnesi gibi, *hukuk söylemi* içinde, cinayetten alışverişe, boşanmadan babalık davasına kadar

³⁰⁴Age s. 68

³⁰⁵Age s. 69

toplumsal yaşamın ürettiği her türlü sorun ve o sorunların çözümleri yer alabilmektedir. Bu durum Michel Foucault'nun makalesinde heterotopyaların davranışlarına dair üçüncü özelliğe hayli uygun düşmektedir. “Karar verme” özelliği düşünüldüğünde ise, Foucault'nun sözünü ettiği beşinci özellik söz konusu olur. *Hukuk söylemi* içinde pek çok ve birbiriyle ilgisi olmayan konuyu çözümlersiniz mahkeme salonlarında pek çok konu, şu ya da bu biçimde, karara bağlanır. Ancak tıpkı Meksika haciendalarında olduğu gibi, *hukuk söylemi* çerçevesinde pek çok konuyu halledebilirsiniz ama asla çiftlik sahibi mesabesinde olan *hukukun* kendisi ile yüz yüze gelemezsiniz.

3.5 İki Büyük Savaş Arası Avrupa'sında

Dilsel Simge, Mimari Simge, Siyasal Simge

Yukarıda dilsel işaretin kaçınılmaz olarak, önermeye ve oradan da söyleme dönüşmesi hususunu açıklamıştık. Bu durum ses imgesinin insanın önermeler ve söylemler yolu ile oluşturduğu siyasal söyleme dönüşmesi ve siyasal söylemin yoğunlaşması sonucunda yalnızca işitsellik alanında kalmayarak, görsellik alanına taşmasına yol açar.³⁰⁶ Bu durum işaretlerin elle tutulur, gözle görülür simgelerinin gelişmesini de kaçınılmaz kılar. Belki de örneklediğimiz çadır ve otağ siyasal iktidarın görsel simgelerinin ilk örneklerinden olsalar gerektir.

Şu halde, toplum için kutsallık ve otorite anlamı olan bütün mekânların iktidara ilişkin anlamları olduğunu ve yapıldıkları dönem ya da dönemlerin iktidar anlamları veya anlayışlarının görselleştirilmiş kavrayışlarını taşıdıklarını düşünmek yanlış olmaz.

M.Ö. 700 yılından itibaren Frigya ve Atina arasındaki ittifaklar ile deniz yollarının ticari etkinliğinin artması, zeytinyağı ve şarap ticaretinin büyümesi ile Frigya Atinalıların dilini, Atina da Frigyalıların mitolojilerinden bir bölümünü ithal ederek Ege ticaret havzasını oluşturmuşlardır. Grek dili böylece Ege'nin ve Doğu Akdenizin en yaygın ve yüksek kültür dili haline gelmiştir.³⁰⁷ Daha sonra Tevrat'ın Grekçe'ye tercümesi olan *Septuagint* (M.Ö 300 – 200) ile Musevîliğin bölgede yaygınlaşması sağlanmıştır Böylece Grek dili aynı zamanda din üzerinde de temellendirilmiş bir dil haline gelmiştir. Grek dili, daha sonra, Hristiyanlığın, hem coğrafî hem de yaklaşım bakımından, Musevî

³⁰⁶İşitsellik alanının görsellik alanına taşmasının nedeni dorulacak olursa, böyledir, zira ilk olarak sınırlarından taşmayı engelleyebilecek hiçbir mekanizma bulunmamaktadır; ikinci olarak, görmenin ana unsuru olan ışığın hızı işitmenin ana unsuru olan sesin hızından kıyaslanamayacak kadar büyüktür.

³⁰⁷Bury, J. B., *The History of Greece* MacMillan 1900, s.110 - 114

kanonuna ve Nea Roma Merkezli Roma yorumuna daha yakın duran Ortodoks mezhebi tarafından temellük edilmiştir. Benzer bir durum Latince için de geçerlidir.

Başlangıçta Latince Roma İmparatorluğunun, dolayısıyla Roma Şehrinin yüksek edebiyat dilidir. Ancak Hristiyanlığın yayılmaya başladığı zamanların ilk yıllarında Grek-Roma pagan inancı zayıflamaya başlamıştır.

...din duygusu için bir çıkış yolu belirgin bir çıkış arama eğilimi, bir yandan, görevde daha hakîkî, daha yüksek görev ya da akıllı bir zevkte bir tanrı öne süren Stoacılık ve diğer felsefeler, diğer yandan İsis ve Osiris ve Mithra ya da Yeni Platonculuğun “ruhları” ve “yayılmaları” ile mistik görüş birlikleri vardı.....

Hristiyanlık dinî geçmiş bakımından tam bir kopma oluşturmamıştır, kökleri Yahudiliğin kutsal metinleri ve antik doktrinindedir ve gelişen örgütlenmesi ve ritüelleri bakımından Grekoromen çevreden hayli şey ödünç almıştır³⁰⁸

Nea Roma’yı Siyasal Merkez yaparak Roma Devletinin İstanbul’un siyasal hinterlandına iyice yerleşmesinden sonra Roma şehri, barbarların eline geçmiştir. Yeni Platonist ve yeraltı Hristiyan kilisesinin bütünleşmesiyle oluşan Katolik kilisesi, dil olarak, Latinceyi benimsemiştir. Böylece, Latince din temelli bir dil haline gelmiş, ancak 16. yüzyılda vernaküler dillerin edebî dil olma vasfına erişmeleriyle ölü bir dile dönüşmüştür.

Bu durumun özellikle 16. yüzyıldan günümüze doğru daha değişik bir anlam kazandığını söyleyebiliriz. Zira 16. yüzyılda Avrupa’daki vernaküler diller, Latince dışında, kendi edebî lehçelerini ya da dillerini oluşturmuşlardı.

³⁰⁸Hayes, Carlton Nationalism: a Religion, MacMillan 1960, s. 12 “...there was a notable tendency to find an outlet for the religious sense, on the one hand, in Stoicism and other philosophies that proclaimed a truer higher divinity in duty or in reasoned pleasure, and, on the other hand, in mystical communion with strange and somewhat bizarre gods, with Isis and Osiris, with Mithra, or with the “spirits” and “emanations” of Neo Platonism.....

Christianity did not represent a clean break with the religious past. it was rooted in the antique doctrine and scriptures of Judaism, and for its developing organization and ritual it owed much to its Grecoroman environment.”

Örneğin Dante Alighieri, düşünsel ürünlerini Latince yazdığı halde, 14. yüzyılın başlarında, 1308-1320 yılları arasında, kaleme aldığı *La Divina Comedia*'yı ve Petrarca da sonelerini İtalyancanın daha o yıllarda edebî dil haline gelmiş olan Toscana lehçesiyle yazmıştır.³⁰⁹

Aslında o yıllar Avrupa'da feodalitenin bıraktığı boşluklarda burjuva sınıfının palazlandığı, ekonominin ve siyasetin dönüşmeye baladığı yıllar olmuştur. Latincedeki *natustan* (doğum) türeyen ve Arapçadaki *millet* kelimesine tekabül eden *nation* kelimesinin anlamı, vatanseverlik ve kabile içi akrabalık anlamlarının ötesine geçmiş, gelişen ve etkinliği artan pazarların coğrafi bütünlüğünü ve hâkimiyetini de kapsayacak biçimde dönüşmeye başlamıştır diyebiliriz. Ortaçağa kadar Avrupa'da kesin olarak egemen entelektüel diller olan Latince ve Grekçe, vernaküler dillerden doğan yeni edebî diller karşısında, egemenliklerini yitirmeye başlamışlardır. Zaman içinde Grekçe, günümüz Rumcasına dönüşmüş, Latince ise, Vatikandaki kullanımı dışında, neredeyse tamamen yok olmuştur.

Kanımca, günümüzde Avrupalıların Greko Romen medeniyet yapısının varisi olduklarına dair iddiaları, bu anlamda, sorgulanmalıdır. Zira elan, Orta ve Batı Avrupada, İtalya çizmesindekileri bir yana bırakırsak, neredeyse hiç denecek kadar az Roma şehri ve kalıntıları vardır. Oysa Balkanlar, Anadolu ve Ortadoğuyu ihtiva eden Roma coğrafyasında, Stobi, Ohri, İstanbul, Bergama, Efes, Afrodisias, Erythrai, Didim, İzmir, Kayseri, Ankara, Urfa, İskenderun, İskenderiye, Busra, Palmira, Apamea, Petra kentlerini bir solukta sayabilmek kabildir.³¹⁰

³⁰⁹Age s. 31

³¹⁰Esasen Avrupa ulus devletlerinin neredeyse tamamı, Roma'nın barbar adını verdiği, içine kabul etmediği, kitabında Hayes'in de "vernaküler" nitelemesiyle vassafettiği halklardır.

Milliyetçilik, merkantilist dönemde, ulusal pazarı örgütlemiş ve bu pazarın bütünlüğünü garanti eden ulus devleti kutsal bir değer olarak öne sürmüş ve yönetilenlerine kabul ettirebilmiştir. İlerleyen zamanlarda, kapitalizmin emperyalizme dönüşmesi ile bu kutsalı grekoromen bir kisveye büründürerek, başka halklar üzerindeki tahakkümünü, ötekileştirmek suretiyle, haklı gösterecek bir argüman olarak da kullanmıştır.

Ancak milliyetçiliğin egemen olduğu dönemde kültürel anlayış ve dilsel yapı, kitlesel üretim ve daha sonra da sanayi üretiminin gereği olarak metaforik olandan metonimik olana, alegorik olandan sembolik olana yönelmiştir. Burada Raible’ın tablosunu yeniden hatırlayalım.

	<i>Yan yanalık</i>	<i>Benzerlik</i>
<i>Kavram düzlemi</i>	Yanyanalıktan kaynaklanan değişimler	Fikirler arasındaki benzeşimlerden kaynaklanan değişimler
	Metonimi	Metafor
<i>Kelime düzlemi</i>	Kelimeler arasındaki sentagmatik ilişkilerden kaynaklanan değişimler	Kelimeler arasındaki bileşimsel ilişkilerden kaynaklanan değişimler
	Ellipsis, Yoğunlaştırma	Halk etimolojileri vs.

Tablo 2 Raible’ın Metafor/Metonimi Tablosu ³¹¹

Ulus devlet ve milliyetçi emperyalizme dayalı sistemlerde yan yanalık olgusu önemlidir. Özdeşlik derecesinde yakın ve aynı sembolik değerleri paylaşan siyasal sistemler yan yana dururlar. Bu noktada benzerlikler de gözardı edilebilir unsurlardır. Metaforun önerdiği benzetme ve benzerlikler hususlarının araştırılması bir yana bırakılır ve metoniminin önerdiği parçanın bütününe yerine geçmesi paradigmanın belkemiğini oluşturur. ³¹²

³¹¹Raible, Wolfgang, “Metaphors as Models of Thinking”, Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations, Fabian Horn, Cilliers Breytenbach (eds.) Berlin Studies of the Ancient World s. 21

³¹²Nitekim Avrupa Birliği bu anlamda metonimik-sembolik kültürel ve dîni bir yanyanalık sonucu oluşmuş bir yapı görünümü vermektedir. Bu maksatla birbirine benzerlikleri çok fazla olan Türk ve Yunan halklarının yakınlaşması ise hoş karşılanmamaktadır ve bu hoş karşılanmamanın tek argümanı da Yunan Ortodoks Kilisesinin körüklediği dîni inanç farklılığıdır.

Burjuva ailesi ve cemaatleri bağımsızlaştıran kilise yönetiminin desantralize dîniliği sonucunda, derinleşmiş bir düşünce ve duygu kültüründe ifade bulan sosyalleşmenin koşullarını dönüştüren yeni bir yakınlaşma alanı ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda, sürekli bir eleştiri ortamı ile politik hâkimiyetin yasallık koşullarını da dönüştürmeye yönelik özel kişilerden oluşan bir siyasal kamu alanı da biçimlenmektedir.³¹³

İngiltere’de ve daha sonra da Fransa’da serbest masonluk deizmi adeta yeni bir din haline getirir. Zira bunlar orta sınıflara göre “doğal din”i temsil etmektedirler. “Doğal din” ise Tanrıya, erdemlere ve ölümsüzlüğe inançtan ibarettir. Bu durumda Tanrı kainatı yaratan ilk güç olarak onun işleyiş yasalarını da yaratmış ve ondan sonrasında sistemde etkisiz bir öge haline gelmiştir. *Deizm, serbest masonların da desteğiyle, Kıtaya ihrac edilmiş ve özellikle de Fransa’da Voltaire ile parlak ve hacimli bir avukat bulmuş, yüksek ve orta sınıfların büyük bir kesimi arasında hakîkî dinin yerini almıştır.*³¹⁴

Artık edebiyatta sembolizmin, mimaride de grekoromen estetiğinin sembolik anlamlar kazandırılarak yeniden üretilmesinin yolu açılmıştır. Şiirin egemenliğini nesre bırakması ve nesri destekleyen edebî türlerin (Roman, hikâye, felsefî ve bilimsel metinler vs.) giderek daha egemen olması kaçınılmaz olmuştur. Mimarlıkta da bunun yansıması devlet bürokrasisinin yerleştiği yapıların katedrallerden daha fazla önemsenecek biçimde büyük ve görkemli hale gelmeleri ve nihayet kitleleri görkemleri ile etkilemesi beklenen gökdelenler ve borsa binaları biçiminde olmuştur. Örneğin, karşısındaki devasa George Washington heykeli ve bir Roma tapınağını andıran büyüklüğü abartılmış cephesiyle, New York Borsasının da yer aldığı Wall Street ve çevresi

³¹³Habermas, Jürgen, The Theory of Communicative action, Beacon Press 1984, s. 341 “With the bourgeois family and the decentralized religiosity of the congregation there arises a new sphere of intimacy that is expressed in a deepened culture of reflection and feeling and that alters the conditions of socialization. At the same time, a political public sphere of private persons takes shape, which, as a medium for permanent criticism, alters the conditions for the legitimation of political domination.

³¹⁴Age s. 44 “From England, Deism, with attendant Freemasonry, was exported to the Continent, and particularly in France it found in Voltaire a brilliant and voluminous advocate, and became the veritable religion of a large section of the upper and middle classes.”

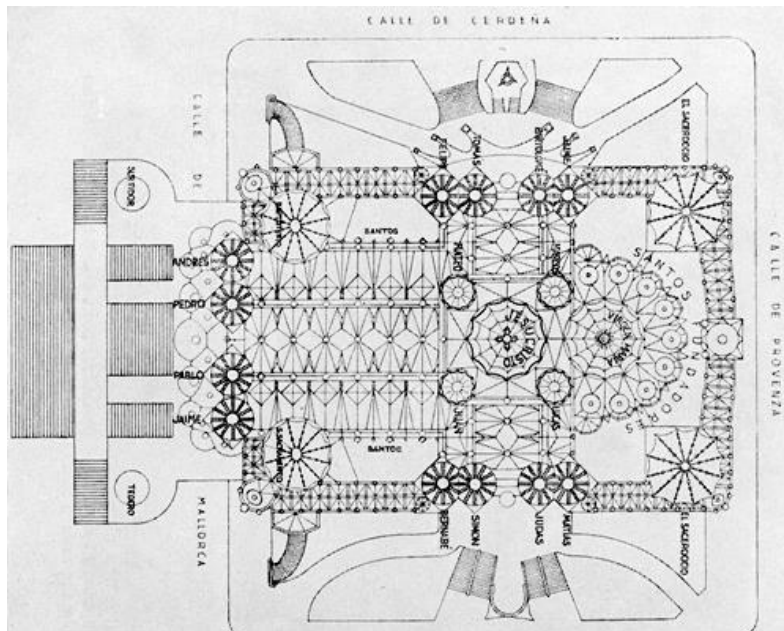
böyle bir tapınaklar caddesidir. Wallstreet'in İstanbul'daki prototipi de, Şişhane'den Karaköy'e inen Bankalar Caddesi olsa gerektir.



3.6 La Sagrada Familia

Gotik Katedraller, uçan payandaları ve beşik çatılarıyla, Ahit Sandığını içeren Seyyar Tapınağın çadır strüktürü biçimine benzerlikleriyle, çadırdan mülhem formlar gibi görünmektedirler. Katedral kapılarına baktığımızda ise, Antonio Gaudi'nin tasarladığı, Barselona'daki, La Sagrada Familia katedrali dışındaki bütün katedral kapılarının anıtsal ölçülerde ve göze hoş gelecek tezyinatlarla süslendiğini görürüz. Bu son derece genel bir cümle kapısı tasarımıdır aslında. Bütün mabetlerde ve büyük ölçekli binalarda benzer saiklerle yapılmış kapılar görürüz. Bu tarz bir kapı tasarımı esasen, bir tür cennet kapısı yanılsamasıdır. Zira o binadaki işlevler insanlara uhrevî ya da dünyevî bir cennet algısı vaad etmektedir. Bu nedenle de büyük, anıtsal ve davetkârdırlar. Metaforik olarak kapı cennet kapısıdır. Binanın iç mekânı ise içine gireni dış dünyanın karmaşasından kurtaran cennettir.

Yalnızca La Sagrada Familia bu eğilimin bir ölçüde dışındadır. Kapılarının her birinde dörder havariyi temsil eden ve onların adlarıyla adlandırılmış dört devasa kulenin getirdiği anıtsal bir büyüklük vardır. Kapılardan birisi ana

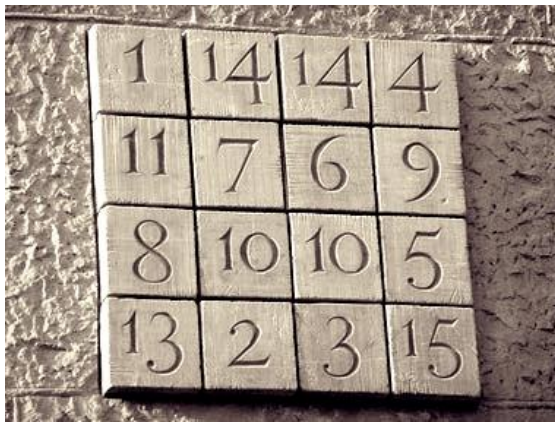


La Sagrada Familia Planı

nefin absise (mihrap) karşı olan ucunda, diğer ikisi de ana nef ve yan nefleri keserek absisi (mihrap) ayıran transeptin iki ucunda yer almaktadır. Ana nefin ucundaki ana giriş esas kapısı

Çile (Passion) Cephesinde, cehennemi andıran, korkutucu heykellerle bezeli, insanda korku ve kasvet duygusu uyandıran bir kapıdır. İç mekân kişinin tapınarak arındığı bir ibadethane hacmi olarak düşünülmüştür. Ana nef ve transeptin kesiştiği noktada en büyük kule olan Hz. İsa Kulesi ve onun dört yanında dört kano-nik İncil yazarını sembolize eden dört kule bulunur. Absisin (mihrap) üzerin-de de Meryem Ana kulesi vardır. Arınma tamamlandıktan sonra ya Kutsal Doğum (Concepcion) Cephesi ya da Şan (Gloria) Cephesindeki kapılardan birinden dışarıya çıkılır. Bu iki kapıdaki heykeller ve kapıların mimarisinin kişide uyandırdığı intiba daha sakin ve huzurlu ve Çile cephesindeki ana girişin neredeyse tamamen zıddıdır. Bu da bize, binayı tasarlarken, Gaudi'nin, en azından, Dante'nin *İlâhî Komedyası*'ndaki Cehennem – Araf – Cennet üçlemesini metafor olarak kullanıldığı izlenimini vermektedir. Sembolik anlamda, Kişi dünya cehenneminin kapısından geçerek Arafa girmekte burada Hz. İsa kulesi, İncil yazarlarının kuleleri ve Hz. Meryem Kulesinin temsil ettiği kilise imanından geçerek, Hz. İsa'nın dünyaya gelme maksadı ile Tanrısal ulviyyetin birleştiği cennete açılan kapılardan dışarı çıkmaktadır. Bir bakıma içinden geçtiği ibadet tecrübesinin kendisinde sağladığı arınma ile kendindeki cehennemi, cennete dönüştürmektedir.

Bu simgeleme de mimarın ana girişe koymuş olduğu sayılar matrisinin masonik göndermelerle denk düşmektedir. Yandaki karede yazılı sayılar yatay,



1	14	14	4
11	7	6	9
8	10	10	5
13	2	3	15

La Sagrada Familia Girişindeki Matris

düşey ve çapraz olarak toplandığında 33 sonucunu verirler. Ayrıca sayılar diyagonal ve sürekli bir akış kullanılarak toplandığında sonuç 132 olur bu da (4×33) 'tür. 33 masonluk derecelerinin sayısıdır. 4 ise Pithagorasçıların anasır-ı erbaa ya da dördüncü çağı ifade ettiğini

düşündükleri mükemmel sayıdır.³¹⁵ Aynı işlem köşegenlerdeki 33 toplamı hariç tutularak yapıldığında ise sayıların toplamı 99³¹⁶ olmakta ve bu da 3 x 33'e tekabül etmektedir. 3 sayısı ise trilateral ve Brahman dininde AUM'a (o'm yani tanrılık makamı) tekabül etmektedir.³¹⁷



Güell Parkı Merdivenleri

İlaveten, Barselona'da bulunan ve yine Gaudi tarafından tasarlanmış olan Güell Parkının merdivenlerinin basamak sayısı olan 33 ve Gaudi'nin işvereni Güell'in serbest mason teşkilatına mensubiyeti göz önüne alınınca 33 ve katlarını veren bu matrisin Gaudi'nin de aynı teşkilata mensubiyetini³¹⁸ gösteren eğlenceli (ya da değil) bir tür şifre olarak kullanıldığı

düşünülebilir.

Bu durum, katedralin yapılmaya başlandığı dönemin, hatta günümüzün de, sosyo-ideolojik yapısında sıklıkla rastlanan tanrısı olmayan ve peygamberi de, mümkünse, dünyevi bir eğitimden geçmiş olarak, tanrının dünyadaki izdüşümü biçiminde tanımlanan bir dine götürmekte. Böyle bir dinin mümessili

³¹⁵MACKEY, Albert G. Freemasonry and its Kindred Sciences, , Philadelphia L. H. Everts & Co. 1884 s. 284: Bu maddede eski dillerde tanrıyı ifade eden kelimelerin dört harfli olduğu da belirtilir: Asurca'da Adad, Mısır dilinde Amum, Roma dilinde Deus, İbranicede Yahweh (İbrani yazısıyla 4 harf), Arapçada Allah (Arap yazısıyla 4 harf) olduğu belirtilir.

³¹⁶ İlginçtir ki, camilerde kullanılan teşbihlerin tane sayısı ile İslam ulema-i rüşûmunun esma-i hüsnâ hadisine eklediği ilâhî isimleri sınırlayan sayı da 99'dur

³¹⁷Age s.832

³¹⁸<https://www.tigets.com/en/barcelona-attractions-c66342/tickets-for-park-guell-guided-tour-in-italian-p1017078/>

olduğu varsayılan Illuminati'ye ve Yeni Dünya Düzeni çabalarına dair mit ve mesajlar ile bir hayli uyumlu bir manzara mı vermektedir?

Mimari proje ve onun üç boyutlu ürünü olan bina ayrıntıları ile okunmaya gayet müsait bir sistemdir. Her bina en az bir metinden ya da çok kez, değişik aşamalarında kendini gösteren, birbirinden farklı düzlemlerde metinlerden oluşan bir kompozisyonudur. O nedenle birbiriyle örtüşen ya da iç içe geçen bir metinlerarasılık içerir.

Ancak burada şu hususu vurgulayarak belirtmek gerekiyor. La Sagrada Familia'daki göndermeler, öncellerinde olduğu gibi, metaforik olmayıp daha ziyade metonimiktir dolayısıyla alegorik değil semboliktir. Kişisel olarak bunun Rönesans ile başlayan dilsel dönüşümün bir parçası olduğunu düşünüyorum.

3.7 Mimari ve Siyasal Söylemler açısından Bauhaus ekolü ile Nazi ve Faşist rejimlerin ilişkileri, Albert Speer ve Adalberto Libera

Mimari eserler, başlangıcından günümüze, her dönemde gerek iktidar erki açısından etkin olan sınıf veya sınıfların tezleri, gerekse onlara tabi olanların tezleri ve duruşları açısından, siyasal anlamlar ifade eden söylemler olarak belirginleşmişlerdir. Bu anlamda insanlık tarihinin başlangıcından günümüze kadar mimariye yaklaşımlar ve bu yaklaşımların ürünleri olan mimari eserler her zaman siyasi söylemin ifadesi olmuşlardır. Bu bölümde oldukça problemli bir konuya, modern mimarının Nazizm ve Faşizm ile ilişkilerine değineceğiz. Bu yolla Avrupada da mimari söylemin siyasal söylem ile ilişkisinin boyutlarını ve bileşenlerini ortaya koymaya çalışacağız. 20. yüzyılın ilk yarısında vuku bulan karmaşık olgular arasında ilişkiyi çözümlemeye çalışacağız.

Önce Bauhaus ile başlayalım. Barry Bergdoll ve Leah Dickerman'ın birlikte hazırladıkları Bauhaus 1919-1933 adlı kitapçıkta Leah Dickerman Bauhaus hakkında şunları yazar:

Netice itibarıyla, Bauhaus –yayıncı, reklam ajansı, endüstri tasarımı ortağı, imalatçı vs.– pek çok şey olsa bile, ilk olarak ve her şeyden önce bir okuldur ve modernizme yaklaşımı pedagojik olarak tanımlanır. Büyük sanat oluşturmak için gerekli becerilerin öğretilmesi konusunda şüpheli olan okulun kurucu müdürü Walter Gropius, 1919 Nisanındaki manifestosunda “atölyeleri” müfredatının merkezine oturtmuştur. Böyle yapmakla kendisini, tasarım reformu hakkında, savaştan önce kurgulanmış, ilerici bir düşünce akımı ile aynı çizgiye getirmişti. O zamana kadar birçok modern zenaat okulunda önemli bir unsur haline gelmiş olan atölye temelli eğitim, öğrencileri ondokuzuncu yüzyılın sonlarında gelişmiş akademilerin tarihsel örnekleri taklit etmek yoluyla eğitim veren stüdyolarından dışarı çıkarmayı ve malzemeleri anlayabilmek için bir şeyleri yapmaya yöneltmeyi amaçlıyordu.³¹⁹

³¹⁹Works For Modernity Bauhaus 1919 – 1933, The Museum of Modern Art, New York, Barry Bergdoll, Leah Dickerman“Although the Bauhaus was ultimately many things - publisher, advertising agency, industrial-design partner, fabricator - it was first and foremost a school, and its approach to modernism was defined pedagogically. Skeptical about the possibility of teaching the skills necessary for the making of great art, the school's founding director, Walter Gropius, placed "workshops" at the center of its curriculum in his April 1919 manifesto (cats.38,39)In doing so he was aligning himself with

Aslında Bauhaus, her ne kadar öyle değilmiş gibi yapsa da, o dönem için, gelenekselden önemli bir farklılaşma ve dönüştürücü bir sanat anlayışı önerisi ile gelmekteydi. Bu önerinin muhafazakâr yapıdan tepki görmemesi de mümkün değildi. Walter Gropius'un The Theater of the Bauhaus adlı derleme kitabın giriş bölümündeki ifadeleri nasıl bir yaklaşım içinde olduğu konusuna açıklık getirmektedir.

Hayatini sürdürdüğü kısacık yıllar süresinde Bauhaus görsel sanatların bütün alanlarını (mimarlık, planlama, resim, heykel, endüstri tasarımı ve sahne işleri vs.) kucaklamıştır. Bauhaus'un amacı sonunda görsel çevrenin yeni bir kültürel dengeyle taçlandırılması için sanatsal yaratının bütün süreçlerinde geçerli olacak yeni ve güçlü bir çalışma bağlaşımlarını bulmak idi. Bu da bireysel olarak bir fildişi kuleye çekilmekle başarılamazdı. Öğretmenler ve öğrenciler, sanat ve modern teknolojinin yeni bir sentezini bulmak için modern dünyanın hayatî katılımcıları olmalıydılar. Bireysel yaratı çabalarını ortak bir arkaplana bağlamak için objektif bir vasıtaya erişmek amacıyla insan algısının biyolojik verilerinin incelemesi temel alınarak, form ve mekân olguları tarafsız bir merak ruhuyla araştırılıyordu³²⁰

Bauhaus 1919 ile 1925 arası Weimar'da 1925 ile 1932 arası Dessau'da ve 1932 ile 1933 arası da Berlin'de hayatini sürdürmüştür. 1919 – 1928 arası müdürü Walter Gropius'tur. 1928-1930 arası müdürlüğünü Hannes Meyer yapmıştır. 1930'dan Nazi baskıları sonucunda kapandığı 1933 yılına kadar geçen zaman içinde de müdürü Ludwig Mies van der Rohe'dir. Dessau'daki Bauhaus binası bu anlamda laboratuvar gibi işleyen bir sisteme sahiptir.

a current of progressive thinking about design reform established before the war. Already an important element in the program of several modern craft schools, workshop-based education was aimed at bringing students out of the studios of the academies that had flourished in the later nineteenth century, where they were taught by imitating historical examples, and into the process of making things, in order to gain an understanding of materials"

³²⁰The Theater of the Bauhaus, Wesleyan University Press 1987, Oskar Schlemmer, Laszlo Moholy-Nagy, Farkas Molnár s. 7 "During the all too few years of its existence, the Bauhaus embraced the whole range of visual arts: architecture, planning, painting, sculpture, industrial design, and stage work. The aim of the Bauhaus was to find a new and powerful working correlation of all the processes of artistic creation to culminate finally in a new cultural equilibrium of our visual environment. This could not be achieved by individual withdrawal into an ivory tower. Teachers and students as a working community had to become vital participants of the modern world, seeking a new synthesis of art and modern technology. Based on the study of the biological facts of human perception, the phenomena of form and space were investigated in a spirit of unbiased curiosity, to arrive at objective means with which to relate individual creative effort to a common background."

Bauhaus'un Dessau'daki binası yeni biçimi ve kurgusuyla yapıldığı 1925 yılında mimari muhafazakârlar tarafından muhtemelen tam bir skandal olarak görülmekteydi. Bu binanın tasarımcısı ve mimarı Walter Gropius'a bakışlarını düşünemiyorum. Ancak Bauhaus, getirdiği yeni anlayışla, mimari yaklaşımları kökünden değiştirmiştir. Bauhaus ekolü, ikinci dünya savaşı öncesinde belirmiş olan en önemli ve kısa süren ömrüne karşın ciddi etkileri olan bir sanat ve mimarlık ekolüdür. Bu anlamda, çok kısa süren sağlıklı modernitenin de efsanesi olmuştur.

Nazizmin modern mimarinin Almanya'da öncüleri olan Bauhaus'a karşı tavrı ile Faşizmin Bauhaus'a karşı oldukça farklıdır.



Bauhaus Kurucu Ekibi

Üçüncü Reich mimarinin dünyadaki ilk derli toplu çıkışının sembol ekolü olan Bauhaus akımını ve onların moderniteye dönük ve daha ziyade vernaküler mimariden ilham alan tezyinattan uzak ve modern malzemelerin yalın kullanımına yönelik tarzlarını tamamen karşısına almış ve Albert Speer'in neoklasik cepheli anıtsal tavrına ve tarzına sıcak bakmıştır. Bauhaus'u öylesine ezmiştir ki, İkinci Dünya Savaşından sonra Bauhaus içinde bizzat yer almış

mimarlar ya da kendilerini Bauhaus'un devamı ve izleyicisi kabul eden akımlar bir daha bıraktıkları noktadan başlayamamışlardır. Bauhaus 1919 – 1928 yılları arasındaki etkinliği ve ilkelerine geri dönememiştir.

Hitler'in mimarı ve aynı zamanda bakanı olan Albert Speer ise savaşın bitmesinden sonra yargılanmış ve Leon Krier'in 1985 yılında yayınlanan *Albert Speer Architecture 1932-1942* (Moncalli Press 1985) adlı incelemesine kadar itibarsızlaştırılmış, öldüğü 1981 yılına kadar da mimarlığını icra edememiştir. Elbette Albert Speer'in itibarsızlaştırılması sadece mimarlık sanatını Hitler'in emrine vermesinden kaynaklanmıyor. Zira o aynı zamanda Hitler'in savaş makinasının da başındaki beyindir. Tıpkı Rönesanstaki muadilleri gibi, askerî mimari ve geometriye olan tutkusuyla salt mesleğini aşan sorumluluklar üstlenmiş ve mimari tasarım dilini askerî doğrultuda benzersiz bir yetenekle kullanmıştır.

Albert Speer'in anılarını yazdığı *Inside the Third Reich* adlı eserinin The MacMillan Company tarafından yayınlanmış olan İngilizce çevirisinin ön sözünde Eugene Davidson şöyle söyler:

Tarih kurucu aktivitesinin coşkusu içinde, nahoş herçekler unutuldu; bunlar büyük tasarımın gerçekleştirilmesine engel teşkil eden şeylerden öteye geçmiyordu. Ancak uğruna yaşadığı ve geçimini sağladığı herşeyin çökmesiyle birlikte Speer kendisini Nuremberg mahkemesinin suçlayabileceğinden çok daha ağır biçimde suçlamıştır. İşte bu uzun ve acılı aydınlanma mücadelesinde Adolf Hitler ile el sıkışmasında her ne kaybetti ise, bu kaybettiğinin ruhu olmadığını anlarız.³²¹

Speer 1925'te Berlin-Charlottenburg teknoloji Enstitüsünde hocası Heinrich Tessenow'un öğrencisi oluşunu da şöyle anlatır:

³²¹Speer, Albert, *Inside the Third Reich*, The MacMillan Company 1970, , s. xviii "In the euphoria of history-making activity, unpleasant facts were ignored; they were no more than obstacles to the achievement of the grand design. But with the collapse of everything he had lived for and lived by, Speer came to judge himself more strictly than the Nuremberg court could judge him. It is in this long, painful struggle for self-enlightenment that we may see that whatever he lost when he made his pact with Adolf Hitler, it was not his soul."

Ertesi yarıyıl da Profesör Heinrich Tessenow enstitüye atanmıştı. O mimaride sade zenaatkarlığın ruhunu savunucusuydu ve mimari dışavurumun ciddi biçimde sınırlı yollarla yapılması gerektiğine inanıyordu. “Şatafatın asgaride tutulması belirleyici faktördür”³²²

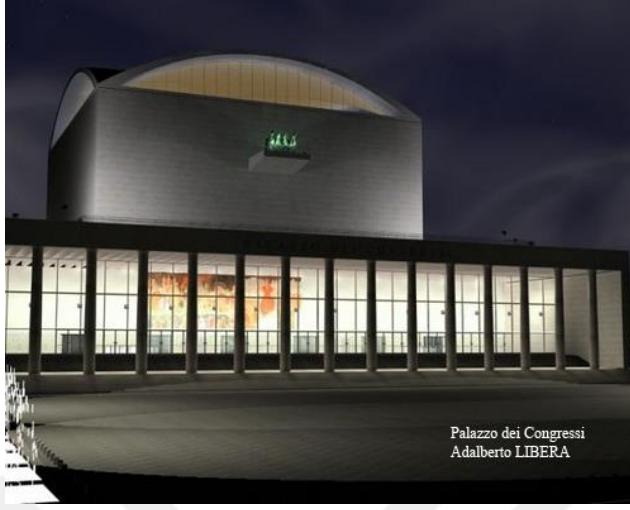
Buna karşılık, İtalya’da Faşizmin genç ve yetenekli mimarlarından Adalberto Libera ne yargılanmış, ne de itibarsızlaştırılmıştır. Üstelik o ve arkadaşları, günümüzde bile, İtalyan Modern Mimarlık tarihçileri tarafından Modern İtalyan Mimarisinin öncülerinin en önemli figürlerinden biri olarak görülmektedir.

Speer ile Libera’nın Bauhaus’a dönük tavırları birbirlerinden farklı ve oldukça ilginçtir. Speer için Tessenow’un vazettiği şatafattan kaçınan yaklaşım yeterlidir. Ancak Bauhaus yaklaşımını da yabana atılır görmediğini düşünmek mümkündür. Bu konuda anılarında rastladığımız tek cümle 1930 seçimlerinde Nazi Partisinin kazandığı başarıdan sonra, Kreisleitung West (Batı Karargâhı)’nın yeni bir villaya taşınması işinde karagâhın sorumlusu ve lideri Karl Hanke ile arasındaki müzakereler hakkında söylediği birkaç cümledir. *Duvar kâğıtları, perdelik kumaşlar ve boyalar hakkında müzakere ettik. Genç bölge lideri benim tavsiyemle Bauhaus duvar kâğıtlarını seçmişti, tabii ben bu duvar kâğıtlarının ‘komünistvarî’ duvar kâğıtları olduğunu çitlatmışım.*³²³

Oysa Libera’nın tavrı bundan oldukça farklıdır. Libera Bauhaus’un modern mimariye getirdiği yalınlığı ve sanayi devrimi ürünü yapı malzemelerin kullanımını benimsemiş görünmektedir. Ancak, modern malzemeleri kullandığı

³²²Age s. 11 “Next semester Professor Heinrich Tessenow was appointed to the institute. He was a champion of the spirit of simple craftsmanship in architecture and believed in architectonic expressiveness by severely delimited means. “A minimum of pomp is the decisive factor.”

³²³Age s. 22 “We conferred on wallpapers, draperies, and paints. The young district leader chose Bauhaus wallpapers at my suggestion, although I had hinted that these were “Communitic” wallpapers.”



Kongre Sarayı, Adalberto Libera

iç düzen yeniden kurulmalı ve bu, aynı zamanda, dışa dönük gücün de bir faktörü olmalıdır. Bu anlamda, Roma ve faşist disiplini millet fikrinin mistik yüceltilmesinden ayrılmaz olmuştur.³²⁴

Nitekim Mussolini de 21 Nisan 1922 tarihli konuşma-sında şöyle söylemektedir:

Roma bizim başlangıç noktamız ve referansımızdır; sembolümüzdür, ya da, eğer isterseniz mitosu-muzdur. Bizim hayallerimizi Roma İtalyası süsler, yani bilge, güçlü, disiplinli emperyal İtalya. Roma'nın ölümsüz ruhunda bulunanların çoğu faşizm ile yeniden doğmuştur: liktör Romalıdır, mücadele örgütümüz Romalıdır, gururumuz ve cesaretimiz Romalıdır: "Civis romanus sum". (Mussolini, 1956, v.XVIII, s.160).³²⁵

Mimar Eduardo Blanes Perez, Madrid Politeknik Üniversitesine verdiği 2017 tarihli La Desacralisación del Templo en la Arquitectura de Adalberto Libera isimli doktora tezinde şöyle der

³²⁴Giardina, Andrea, The Fascist Myth of Romanity, Estudos Avançados, 2008 / 22 s. 56, "The virtue of discipline – the single effective healing for a country such as Italy, which Mussolini defined as "inclined towards anarchy in the tendencies and spirits" -, typical of the black shirts, should be disseminated throughout the whole Italian people, re-establishing the internal order and placing itself, at the same time, as a factor of external power. In this sense, the Roman and fascist discipline was inseparable from the mystical exaltation of the idea of nation."

³²⁵Age s. 57 "Rome is our starting point and reference; it is our symbol, or, if you will, our myth. We dream about the Roman Italy, that is, the wise and strong, disciplined and imperial Italy. Much of what was the immortal spirit of Rome is reborn in fascism: the lictor is Roman, our organization of combat is Roman, our pride and our courage are Roman: 'Civis romanus sum'. (Mussolini, 1956, v.XVIII, p.160ss).

Libera “tapınağın sekülerleştirilmesini” bir proje stratejisi olarak düşünür. Kutsal karakteri istemli miçimde büyük ve kollektif bir mekâna dönüştürerek ortadan kaldırır. Böylece ilk örnekte bulunan değerlerin büyük bir kısmı güvenceye alınmış olur. Libera mimarî şevk derecesiyle sahiplendiği ve üzerinde temsil koşulunun yer aldığı kendi yolunu yorumlayarak modernitenin sunduğu konstrüktif ve programlı plan vasıtasıyla bir modernleştirme yolu bulmuş olur.³²⁶

Perez’in “tapınağın seküler hale getirilmesi” adını verdiği husus Libera’nın stilinde Bauhaus’un önerdiği modern malzemeyi en yalın biçimde kullanmasını mümkün kılmakta ve böylece, Roma mitosunun, mimarlığı menfî noktalara sürükleyebilecek açmazlarından kendisini kurtarmış olmaktadır.

Speer mimarisinde ise neoklasisizmin şatafattan uzak ve ağırbaşlı tavrı,



Nazi Panteonu, Albert Speer (inşa edilmedi)

Bauhaus ekolüne fazlaca gereksinim duymadan, mimarlık meraklısı ama mimar olmamış olan Hitler’in isteklerine uyan sembolizmleri sağladığı halde, bayağılığa düş-

meyen tasarımlar yapabilmesini mümkün kılmıştır.

³²⁶Perez, Eduardo Blanes, La Desacralización del Templo en la Arquitectura de Alberto Libera, Departamento de Proyectos Arquitectónicos Universidad Politécnica de Madrid, s. 118 “Libera piensa en la “desacralización del templo” como estrategia proyectual. Le elimina el carácter sagrado convirtiéndolo intencionalmente en una gran sala colectiva. De este modo, se asegura gran parte de los valores intrínsecos presentes en el arquetipo. Libera interpreta un camino propio por el que se apropia del grado cénico de la arquitectura, donde la condición representativa está presente, encontrando un camino de modernización a través del plano constructivo y programático ofrecidos por la modernidad.”

Üçüncü Bölüm Özeti:

Bu bölümde tasavvur ve tasarım arasındaki nüansı inceleyerek başladık. Zira tasavvur tasarımı önceleyen ve zihinde henüz biçim kazanıp çok boyutlu hale gelmemiş olan bir yığındır. Bu yığının tasarım haline gelebilmesi için mimarlık dili olması gerekir. Bu durum mimarlık ile dilin birbirleriyle iç içe geçmiş yapılar olduğunu işaret eder, zira dilin bir mimarisi olduğu gibi mimarinin de bir dili vardır. Ve bu iki alandan biri, diğeri olmadan ayakta durabilme ve yaşama yetisine sahip değildir. Mimarlıkta dil mecazlarının yansımaları olduğu gibi dilde de mimarlık mecazlarının yansımaları vardır.

Michel Foucault mekânsal yaklaşımda insan zihni için üç durum saptar: Localization (mahal), étendue (uzam), emplacement (mekân)... Heterotopyalar konusunu bu yaklaşımın üzerine bina eder. Heterotopyalar için altı özellik tanımlar. Biz Foucault'nun, işgal ettikleri mekâna istinaden, maddesel diye vasıflandırdığı, sonra, daha ziyade, dispositif (cihaz, teçhizat) kavramıyla karşılamaya çalıştığı bu hususların tasarıma dayalı olmaları hasebiyle maddesel olarak nitelemesinin pek yerinde olmadığını düşünüyoruz. Meselâ, kendisinin de örnek olarak verdiği tiyatro sahnesi, her ne kadar gözle görülür, elle tutulur cisimlerle inşa edilmiş ise de, zihinsel bir çatkının, bir tasarımın ürünüdür. Dolayısıyla ortaya çıkan sonuç, her ne kadar madde olarak görünse de, tasarımsal olduğu için, fikrîdir.

Makalenin devamında, Fuzulî'nin "Aşiyânı murgu dil..." diye başlayan gazelinin analizinden hareketle, haddizatında dilin de bir heterotopya olduğu gösterilmiştir. Böylece dilin ve mîmarînin arakesitinde heterotopyaların her iki alana yönelik olarak nasıl çalıştıkları açılmıştır. Zira gerek dil, gerekse mîmarî bir kâinat modeli olarak iş görmektedirler.

Buradan Foucault'nun Kelimeler ve Eşya (Les Mots et Les Choses) adlı eserindeki benzeşim çözümlemelerine geçilerek bu benzeşimlerin 15. Yüzyıl öncesinde, anasır-ı erbaanın (*toprak, ateş, hava, su*) mahal (*location*) soyutlaması üzerindeki metaforik dağılımının, uzam (*étendue*) ve mevkî (*emplacement*) üzerinde, söz sanatlarındaki dört farklı benzeşim olarak (sırasıyla, *analoji, rekabet, uygunluk, sempati oyunu*) metonimik dağılıma dönüşmesini inceledik. Bu durumun taksinomi (tasnif) üzerindeki etkilerinin insan zihnini *siyasî ilâhiyat* alanına nasıl taşıdığını siyasî ilâhiyat ve heterotopyalar arasındaki ilişkiyi açımlayarak araştırdım.

Bunun sonucunda iki büyük dünya savaşı arasında dilin metafordan metonimiye yolculuğu ile, alegorinin gerileyip, sembolizmin yaygınlaşması sonucunda, dilsel, siyasal ve mimarî simgelerin nasıl içiçe geçtiğini ve nihayet Gaudi'nin dünyadaki bütün katedrallerden farklı bir konsept ile tasarlamış olduğu La Sagrada Familia Katedralinin simgesel yapısını inceledik. Bunun ardından Almanya'da doğan Bauhaus akımına Alman Nazizminin ve İtalyan Faşizminin farklı yaklaşımları ve bakış açılarını ve bu bakış açılarına karşılık olan iki önemli mimarın (Albert Speer, Adelberto Libera) mimarî ve siyasî tavırlarını karşılaştırdık.

5. Mimarının Edebiyatı ve Edebiyatın Mimarisi: Vaka İncelemeleri

Bu bölümde edebî ve mimarî söylemlerin siyasal söylem ile nerelerde ve nasıl kesiştiğini, hatta içiçe geçtiğini belirgin biçimde gösterebilmek amacıyla iki mimarî ve üç edebî örnek inceledik.. Mimarî örneklerimizi Osmanlı Devletinin ve bütün çağların en büyük Mimarı Koca Sinan'ın *Süleymaniye Külliyesi* ve *Selimiye Külliyesi* olarak belirledik. Edebî örnekleri ise, yazarı ülkemizin en etkili aydınları ve edebiyat adamlarından biri olan Ahmet Hamdi Tanpınar'dan seçtik: *Beş Şehir* adlı denemeler kitabı, bu kitaba bağlı olarak *Bursa'da Zaman* şiiri ve aynı yazar'ın *Huzur* adlı romanını...

Taşa döktüğü mimarî ile muhteşem ve şiirsel metinler yazan büyük usta Mimar Sinan'ın iki farklı zaman, iki farklı padişah döneminde yaptığı iki büyük sultan camii ile nasıl bir siyasal metin oluşturduğunu incelerken, tabhanenin geleneksel mimarının gelişimindeki macerasını esas aldık. Devleti Aliyenin, iki külliyenin de merkez yapısı olan camilerin tasarım, planlama, inşaat ve tezyinat işlerinde kullandıkları unsurlar ile ortaya çıkan metinlerde, ahalisine ve seçkinlerine hangi mesaj ve direktifleri verdiğini keşfe çalıştık.

Neden Batı Medeniyetinden örnekler seçmediğimiz konusunda bir soru gelme ihtimaline karşılık şunu söylemek isteriz: İslam ve Hristiyan Medeniyetleri şeklinde bir tasnifi pek doğru bulmadığımızı söyleyebilirim. Bu iki anlayışın birbirlerinin karşıtlarıymış gibi ortaya konması ve böylelikle aralarında bir uzlaşmazlıkt varmış gibi sunulması bize doğru gelmemektedir.

Medeniyet olgusunun incelenmesi bu tür yapay coğrafi ayrımlar yaparak değil, daha bütünsel ve tek bir beşerî medeniyet kabulü ile yapılmalıdır. Nasıl dil çalışmaları şu ya da bu toplumun lisanı esas alınarak yapılmıyorsa, medeniyet araştırmaları da şu ya da bu toplumun ya da cemaatin coğrafi

konumu ve beşerî medeniyet içinde kendini ifade ediş şekli esas alınarak çalışılmamalıdır. Bu tarz yaklaşımlar yaşayan sistemleri idrak etme konusunda problemler çıkaran ve opozisyonist yaklaşımlardır.

Oysa tarih boyunca beşeriyetin unsurları olan toplumlar ve topluluklar arasında sanıldığından çok daha güçlü ilişkiler olagelmıştır. Uzlaşmaz muhalefeti öngören opozisyonist yaklaşımlar bu güçlü ilişkileri göz ardı etmeye teşne yaklaşımlar olduğundan medeniyet konusunu açıklamada insan zihnini engelli hale getirir. Sözü ettiğimiz türden yaklaşımlar genellikle problemi değil o yaklaşımlar içinde olanların kişisel pozisyonlarını belirlemeleri amacıyla kullanılırlar ve demir leblebi özelliği gösteren hususları aydınlatmada bir faydaları olmaz.

4.1 Zaviyeli camiler ve Külliyyeler arasında

Devlet-i Aliyede iktidar ilişkileri...

Zaviye ve zaviyeli cami nedir? Bunun için Süheyl Ünver'in ilgili kitapçığına bir göz atalım.

İlk Osmanlı devrinde dini rınmaride rastlanan başlıca tipleri ayırıp, bunların menşe, sanat özelliği ve başlıca örneklerini belirtmeğe çalışmıştık. Üzerinde uzun uzayıya durmak lüzûmunu hissettiğimiz tiplerin başında, önceleri “Bursa tipi camiler” denilen, bir süredir de, ters T biçirinde, camiler olarak adlandırılan cami tipi gelmektedir. En fazla tanınımış örneklerine Bursa'da rastlanan bu tipdeki camileri tesbite çalıştığımızda, bunların Osmanlı devletinin ilk yüzyıllarında mebzul sayıda inşa edildiklerini, XVI. yüzyıl içerilerine. Kanuni Sultan Süleyman devrine kadar uzanan bu tip yapıların, bu yüzyılın ortalarından itibaren tamamen unutulduklarını müşahade ettik.³²⁷

Süheyl Ünver, bu tesbitinde, iki hususu öne çıkarmaktadır: ilk olarak, bu camilerin dinî ve sosyal kurumlar olduklarını, ikinci olarak da XVI. yüzyıl ortalarından itibaren Kanuni Sultan Süleyman devrinden sonra tamamen unutulduklarını belirtmektedir.

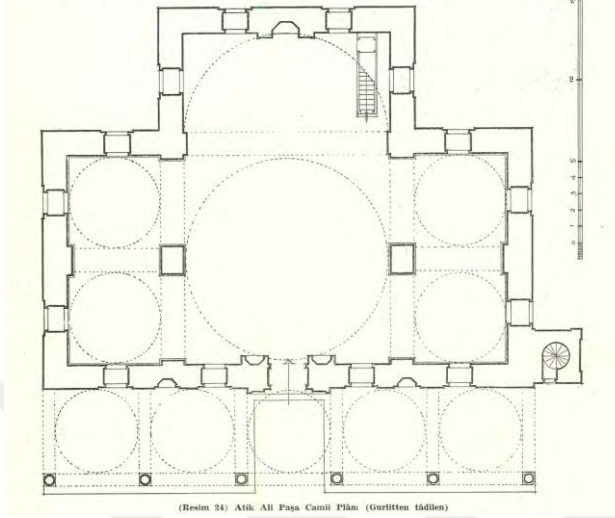
Kanunî zamanında bu tip camilerin yapımı tamamen terk edildiğine göre, bu durum sosyal yapıda bir dönüşümün geriye dönülmez biçimde oturduğunu işaret ediyor olsa gerektir. Nitekim Ömer Lütfi Barkan da bu sosyal değişimin öncesindeki Türkmen Beyleri ve dervişler arasındaki ilişkiyi şöyle tarif eder:

Türkmen kabileleri arasında yayılmış olan dinî tarikatlerin ve bu tarikatlerin temsil eden şahısların nüfuzu kendiliğinden meydana çıkar. Selçuk devletinin sarsılmasında bu Türkmen kabilelerine istinad eden Babâîlerin isyan ve propagandalannın tesiri olduğu gibi, aynı Babâî şeflerinin Ertoğrul ve Osman Gazi zamanında faaliyette bulundukları ve Karaman oğullarının da müstakil bir devlet kurmasında Babaîliğin ve Babâî şeflerinin büyük bir rol oynamış olduğu anlaşılmaktadır.³²⁸

³²⁷ <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/9000> İlk Osmanlı Devrinin Dini ve İçimai Bir Müessesesi Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler, Dr. Süheyl Ünver s. 4

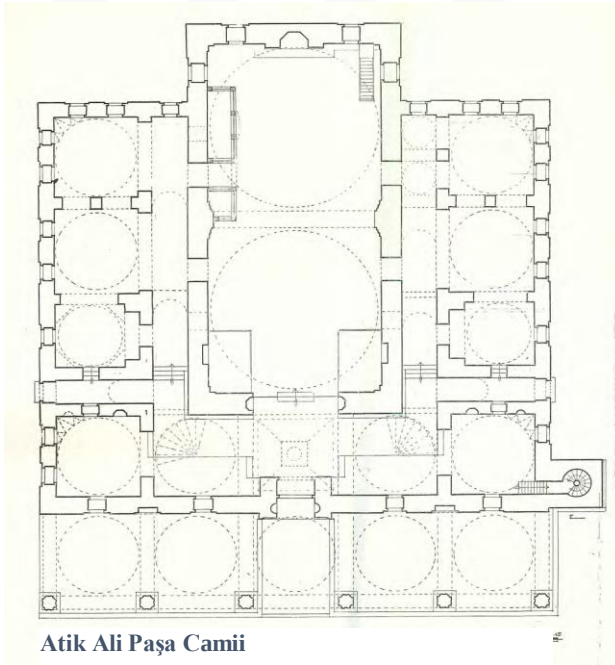
³²⁸ Barkan, Ömer Lütfi, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri, Hazırlayan: Yahya Kemal Taştan, Ötüken 2020, s. 168

Aşağıda planı görülen Atik Ali Paşa Camii Fatih devrinde yapılmış olan camilerden biridir ve Ekrem Hakkı Ayverdi'ye göre kendisinden önceki Bursa



Nilüfer Hatun İmareti

Mahmut Paşa Camiidir. Planın iki yanındaki mekânlar tabhane havası vermekte ve kubbeler sistemi ile de Yeşil Cami ya da Bursa Yıldırım Bayezit Camileri ile



Atik Ali Paşa Camii

dönemi camilerinden tevarüs edilmiş olan bir plan olan ters T planlı bir camidir. ³²⁹

Ters T planlı camilerin iyi örneklerinden biri de, her ne kadar muhtemelen Fatih Devrindeki baskılar nedeniyle, biraz kararsız bir yapıya sahipmiş gibi görünse de akrabalığı belirgindir. ³³⁰

Süheyl Ünver Zaviyeli Camileri incelerken, Mihrap yönündeki büyük kubbenin caminin ibadet mekânı olduğunu, arkada kalan kubbenin ise bir tür üstü kapalı sofa görevi yaptığını belirtir. Bunun kanıtı olarak da iki kubbe arasının büyük bir kemerle iki farklı mekân oluşturacak

biçimde bölünmüş olmasını gösterir. Sofa kemerler ve üzerinde kubbe ya da

³²⁹ Ayverdi, Ekrem Hakkı, Fatih Devri Mimarisi İstanbul Matbaası 1953 s. 108

³³⁰ Age s. 175

tonozlar ile bölünmüş bir son cemaat mahalline açılır. Ana kütleye eklenmiş olarak caminin sağından ve solunda cami mekânından ayrılmış, doğrudan dış mekâna kapıları ve pencereleri olan hücreler vardır. Bu hücreler ana ibadet mekânına açılmazlar. İç mekâna açılan kapıları örtülü sofaya doğru açılır. Hücrelerin iç tasarımından bunların bir tür misafirhane ya da ofis gibi yapılmış olduklarını anlarız. Bu misafirhanelere *tabhane* adı verilir.³³¹

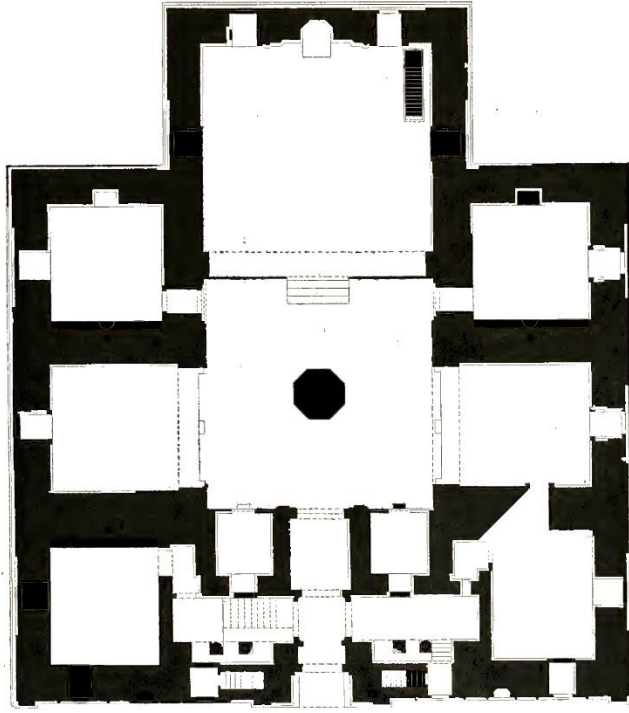
Şimdi Süheyl Ünver Hocaya dönelim. Yukarıda zikrettiğimiz uzun makalesinde, yazar Henri Saladin'ın, H. Wild'ın, E. Diez'in, Gurlitt'in ve Mamboury'nin Türk Mimarisinin değişimindeki Doğu Roma etkilerine yapmış oldukları vurguyu reddetmektedir. Plan'dan hareketle bu yapılarının plan kökenlerini Memlükler dolayımı ile Orta Asya'ya taşıma gayretine girmektedir. Makalenin yayınlanmış olduğu 1963 tarihindeki eğilimler ve batılılar tarafından geliştirilmiş olan, bu yapıların planlarının Yunan haçından türetilmiş olduğuna dair teoriler göz önüne alındığında Süheyl Hoca'nın çabalarını anlamak ve hak vermek de mümkündür.

İncelemekte olduğumuz yapı şeklinin menşei olarak kâh medrese kâh “kubbeli medrese”, kâh ev, kâh “kapalı yunanhaçı planlı bizans kiliselerinin gösterildiğini kısaca belirtmiş bulunuyoruz. Derhal şuna işaret edebiliriz ki, kapalı yunan haçı planlı Bizans kiliselerile bu çeşit yapılar arasında zahiri bir benzerlikten başka hiçbir ilgi kurulamaz.³³²

Ancak bina üç boyutlu ve zaman içinde yaşayan bir bütündür. Plan, kesit ve görünüşler ise teknik soyutlamalardır. Süheyl Ünver'in “zahiri bir benzerlik” dediği hususlar muhtemelen yaşama biçimleri, dünya görüşleri ve evren algısındaki yakınlaşmalardan kaynaklanan hususlar olsa gerektir. Öncelikle şunu belirtelim. Selçuklu dönemi camileri ile Osmanlı dönemi camileri arasında, Bursa'nın başkent olması ile birlikte, çatı örtüsünde oldukça önemli değişiklikler görülür. Temel değişiklik, anıtsal yapının ahşap çatı örtüsü bir

³³¹ <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/9000> Ünver, Dr. Süheyl, İlk Osmanlı Devrinin Dini ve İçimai Bir Müessesesi Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler, s. 8 - 9

³³² Age s. 12



Bursa Yeşil Cami

yana bırakılarak taş ya da toprak esaslı malzemeden bir kubbe ile örtülmesi gibi görülmektedir.

Hiç kuşkusuz kubbe sistemi ilk olarak Bursa'da kullanıma geçmiş olmayabilir. Ancak Bursa'daki kullanımlardan itibaren devletin finanse ettiği ve kendisini temsil eden yapılarda kubbe ile yapılmış çatı örtüleri sistematik olarak kullanılmaya

başlanmıştır. Doç Dr. Meltem Özçakı *Kubbenin Cami Mimarisindeki Yeri ve Önemi* adlı makalesinde

Hiz. Muhammed'in evi, İslamiyet'teki toplu ibadet mekânlarının ilki olarak kabul edilir. Bir avlu ve onun kuzey ve güneybatı duvarında yer alan kapalı ve yarı kapalı portikli alanlardan oluştuğu düşünülür. 7. yüzyıl sonlarından itibaren inşa edildiği tespit edilen ilk Arap camileri Hiz. Muhammed'in evine benzer şekilde yapılmıştır. Çok sayıda ahşap sütunun bulunduğu bir yayvan dikdörtgen plan ve toprak, düz çatılı olarak inşa edilmişlerdir. Bu şemaya sahip camilerin inşası Akdeniz coğrafyasında yaygındır (Antel, 2013: 250). Antik dönemde kubbenin kullanımı yaygın değilken, Ortaçağ kiliselerinde kubbeye göre tonoz kullanımı daha yaygındır (Karaesmen, 2013: 392-393).

12. ve 13. yüzyıllarda, Selçuklu Dönemi camilerinin dört eyvanlı planları, kubbeli dua mekânları ve kümbetleri vardı. Erken Osmanlı Dönemi camilerinde Batı Anadolu Beylikleri ve Selçuklu mimarisinden etkilenilmiştir.³³³

Meltem Özçakı'nın ilk camiler hakkında yukarıdaki alıntıda yapmış olduğu tesbiti kanımca şöyle de okuyabiliriz: Hiz. Muhammed'den önce ve onun zamanında, etrafı kârgir ve içinde ahşap dikmelerin bulunduğu ve çatının çevre

³³³Özçakı, Meltem, *Kubbenin Cami Mimarisindeki Yeri ve Önemi*, İdil Dergisi 2018, cilt 7, sayı 44 s. 385

duvarları ile içerideki dikmelere taşındığı en önemli örnek Kâbe'nin kendisidir. Burada Meltem Özçakı'nın düşüncelerine şu küçük eklemeyi yapmamız hoş görülebilir sanırım: İslamın Medine içindeki ilk mescidi olan Mescid-i Nebevî de Kâbe örnek alınarak yapılmış bir bina olsa gerektir.

Şu halde, düz çatı ya da yağmur suyunun akıtılmasına yönelik, beşik ya da düz çatılı camilerden kubbeli camilere geçiş oldukça önemli bir dönüşüm olmalıdır. Bunun arkasında belki de kozmogonik bakış açısının değiştiği bir sistemin bulunması kuvvetle muhtemeldir.

14. yüzyılın ikinci yarısından sonra Osmanlı mimarisindeki ana eleman olan kubbe kullanımı, klasik döneme kadar yapıyı zenginleştiren bir unsur olmakla birlikte kullanımı sınırlı kalmıştır. Klasik Meltem Özçakı - Kubbenin Cami Mimarisindeki Yeri Ve Önemi www.idildergisi.com dönem olarak bilinen 16. yüzyılda, Osmanlı klasik üslubu olgunluğa erişmiştir. Antel (2013: 251), klasik dönemin ilk belirtilerinin İstanbul Fatih (1470) ve Bayezid (1506) camilerinde görüldüğünü ifade eder. Ana kütlesi kare planlı olan Bayezid Camisi (1501-1506) ana mekânı kaplayan ve dört ayağa oturan 18 metre çapında orta kubbe ve bunun iki yanında yarım kubbelere sahipti. İki minaresi olan yapı bilinen en eski selâtin camidir. Merkezi planın, kademeli üst yapı ile birlikte uygulanması Osmanlı İmparatorluğu ile birlikte İslam mimarlığında köklü bir tutum değişikliğine neden olmuştur (Antel, 2013: 251).³³⁴

Kubbe ne anlama gelir? Evren görüşünde neye tekabül eder? Kanımca sorulması kritik açıdan önemli olan sorular bunlar olmalıdır. Kubbe'nin genel geometrik çizimi olan yarım küre, düşünüldüğü ve genel geçer kabul edildiği gibi yalnızca tektonik bir form değildir. Muhtemelen bir evren anlayışının çizgisel simgesi olarak görülmelidir.

Dinî yönetsel yapılarda Selçuklu cami tarzından Osmanlı cami tarzına geçiş, en az Avrupa'daki Gotikten Rönesansa geçişin işareti olduğu zihinsel yaklaşım değişimi kadar önemli ve dikkat çekicidir, kanımca. Osmanlı öncesinde, Roma, Doğu Roma, İran ve Hint mimarisinde görülen kubbenin

³³⁴ Agm s. 386

Osmanlı cami tarzının en temel ögesi haline gelmesi Osmanlının dünyanın büyük imparatorlarının kültürleri ve evrene bakış açılarını zımnen kabulü anlamını da taşımaktadır. Aslında kubbe formu, dünyanın dairesel biçimde olduğunu ve onun üzerinde de içinde yıldızların kandiller gibi asıldığı bir gök kubbe bulunduğunu işaret eden bir tektonik alegori olarak değerlendirilebilir.

Örneğin, İslam Ansiklopedisinde Karatay Medresesinin kubbesi aşağıdaki gibi tasvir edilmektedir:

Ana mekâna girildiğinde kubbe yüzeyini kaplayan firûze, lâcivert çiniler ve bunlar arasındaki beyaz alçı şeritler seyredenlere gökyüzünü hatırlatmaktadır. Bu kompozisyon günümüze kalabilmiş sayılı örneklerden biridir. Uzaktan seyredenler üzerinde derin etkiler bırakan bu kompozisyonun göze çarpan ilk özelliği birtakım yıldızlardan kurulmuş olmasıdır. En alttan başlayarak tepe açıklığına kadar büyük bir düzen içinde istiflenen yirmi dört kollu yıldızlar farklı düğümlerle birbirine bağlanarak sistemi tamamlamaktadır. Karatay Medresesi'nin kubbesi grafik düzeni ve renk seçimi bakımından son derece anlamlıdır.³³⁵

Oysa Kâbe bir evren alegorisi değil, Hz. Musa'nın yaptığı ilk seyyar tapınağın içindeki Ahit Sandığı çadırı gibidir. Metaforik olarak, *insan gönlüne inen ilâhî vahiy için boş tutulan kalbin* simgesidir. Aslında cami örtüsü ve iç mekânında ahşap çatıdan kubbeye geçiş, gönüllü kulluk anlayışından hiyerarşik kulluk anlayışına geçiş anlamını ima ediyor olsa gerektir.

Selçuklu camisinde ibadet eden, bürokratik hiyerarşiden âzâde, gönlünce bir kulluk ile yaratanına yaklaşma eğilimindedir. Hâlbuki Osmanlı camilerinden ibadet eden, kulluğunu belirli bir format içinde, gerçek anlamda, asla yaklaşamayacağı bir yaratıcıya sunmaktadır. İşte zaviyeler ve zaviyeli camiler bu iki anlayışın birinden diğerine geçişin tam da ara kesitinde yer alırlar.

Süheyl Ünver, zaviyeli camilerin sosyal işlevini aşağıdaki alıntıda gayet net biçimde tarif eder.

³³⁵ İslam Ansiklopedisi Cilt 24 s. 476

Selçuklular devrine ait Sahip Ata Hanikah'ının bir zaviye olduğunu gördük. Hâlbuki bu bina plan bakımından ele aldığımız sonraki eserlerin, Osmanlı binalarının öncüsüdür. Böyle sofilere mesken ve salih kimselere konak olarak yapılan zaviyelerin İslamlaşan Anadolu'da hiç de az olmadığı çeşitli kaynaklardan öğrenilmektedir. Osmanlı devrine ait, şimdiye kadar tespit edebildiğimiz ve bu gruba giren altmış kadar eserden inşa tarihleri kesin olarak bilinen veya tahmin olunabilenlerin, belki Orhan Gazi (1326 - 1360) ve daha kesin olarak I. Murat Hüdavendigâr (1360 – 1389) devrinden, Kanuni I. Süleyman (1520-1566) saltanatının ilk yıllarına, yuvarlak olarak XIV. Yüzyılın ortalarından XVI. yüzyılın ortalarına kadar geçen süre içinde yapıldıkları anlaşılmaktadır. Bu husus, kanaatimizce çok önemli bir müşahededir. Bu çeşit binaların ilk Osmanlı yayılışı sırasında rnebzulen yapılması, Fatih, Sultan II. Bayazıd devirlerinde devam etmesi fakat Sultan I. Süleyman ile önemini kaybetmesi ve hele ondan sonra tamamen unutulmasının tek bir izahı olabilir: o da, bu mimari nev'in bir sosyal müessese, yalnız bu iki yüzyıllık süre içinde önemli olan ve XVI. Yüzyıldan itibaren kaybolan bir teşkilat ile ilgili olması ihtimalidir.³³⁶

Burada Ünver 'sofilere mesken ve salihlere konak olma' işlevini öne çıkarmaktadır. Gerçekten de Kanunî'nin tahta çıkışıyla birlikte tasavvufi yaklaşımların giderek itibarsızlaştığı ve toplumsal yapının periferisine itildiği bilinmektedir. Kanunî zamanında denizcilerin velisi sayılan ve padişahın sütkardeşi olan nakşibendî şeyhi Yahya Efendi'nin, saraya yakınlığına rağmen, Beşiktaş ile Ortaköy arasındaki bir bayırda bulunan dergâhında izole bir hayat yaşadığı da vakidir.

“Sofiler ve Salihler”den sözedildiğinde, soylu Türk beyleri ile Anadolu'da göçebe Türk boylarının yerleşik düzene geçişlerinde mediatör görevi yapan Horasan Dervişleri ve onların taşıdığı geleneğin etkisiyle yetişen talipler akla gelir.

Osmanlı kuruluş ve yayılış devrinin sosyal bünyesinde çok büyük bir yer tutan Ahilik müessesesini ve Batının şövalye - rahipleri gibi fetholunan yerlerin türkleşmesinde, ordunun gayretlendirilme isinde bariz tesirleri olan gezgin dervişleri veya kolonizatör dervişleri bu arada hatırlamamağa imkân yoktur. Çoğu kökünü Türk anayurdundan alan bu dervişlerin, geç devrin süfli dervişleri ile ilgisi olmadığı gibi Ahlik müessesesi de XVI. yüzyıldan sonra tamamen ilk mahiyet ve manasını kaybederek bir esnaf teşkilatı halini almıştır.³³⁷

³³⁶ <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/9000> Ünver, Dr. Süheyl, Etütler, İlk Osmanlı Devrinin Dinî ve İçtimai Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler, s. 22 - 23

³³⁷ Age s. 26

Osmanlı'nın ilk dönemlerinde devlet ile halk arasında etkin olan sınıf Selçuklu sisteminden tevarüs eden gelenek icabı, Türk soyluları ve bürokratlarıdır. Kanunî Sultan Süleyman ile bu sınıfın hakimiyeti azalmış ve etkinlik iyice Enderundan yetişen devşirme bürokrasisine geçmiştir. Bu hususu Ömer Lütfi Barkan şöyle izah eder.

Filhakika, Osmanlı tarihinde İslâmlaşma ve devletin kozmopolitleşmesi mevzuubahs değildir. Bilâkis, Osmanlı idare teşkilâtı Selçukî ve İlhanîlerin devlet ve idare an'anelerine göre tesis edilmiş ve devlet işlerinde *bidayette daha fazla Selçuk idarî teşkilâtına mensub yüksek Türk aristokrasisi ve memurları kullanılmıştır. Bu Türk idare adamları devşirme unsurlar lehine ancak XV nci asırdan sonra azalmağa başlamıştır*. Esasen Fuad Köprülü'ye, göre, muhtelif unsurlardan teşekkül eden her büyük İmparatorluk için sarayın bir müddet sonra adsızlar ve soysuzlardan mürekkebbir Kapu Kulu yaratması ve kozmopolitleşmesi mukadder bir hâdisedir.³³⁸

Ayrıca bu egemenlik değişimi Dr. Türkan Acar'ın Ege Üniversitesi Sanat Tarihi Anabilim Dalında, 2011 yılında, vermiş olduğu doktora tezinin Giriş Bölümünde de dile getirilmiştir.³³⁹

Gülru Necipoğlu Osmanlının klasik döneminin padişahı Kanunî hakkında şu ifadeler yer verir.

Süleyman “evrensel egemenlik imalarıyla birlikte” hilafet makamı iddiasında bulunan ilk Osmanlı padişahıydı. Bu iddianın formülasyonunda padişahın baş sözcüsü olan Ebussuud Efendi, şeyhülislam olduğu sürece (1545 – 1574), onun resmi ünvanlarını anıtsal kitabelerde ve kanunname mukaddimelerinde beyan etmiştir. Maverdî ve azalî gibi Ortaçağ âlimleri halifenin dînî makamını sultanın dünyevi makamından ayırmışlar, ikincinin ancak birincinin yetki onaylamasıyla göreve geldiğini ileri sürmüşlerdi. Bu uygulama Moğolların 1258’de Bağdat’ı yağmalamasından sonra Kahire’nin sözde Abbasi halifelerince (1261 – 1517) de sürdürüldü. Ebussuud ise dünyevî ve manevî yetkeyi Süleyman’ın şahsında birleştirerek, onu Tanrı’nın başlattığı “En Büyük İmamlığın” (*imametü’l uzma*) sahibi ve “En Büyük Halifelüğün” (*hilafetü’l kübra*) varisi olarak ilan etti. Dolayısıyla Süleyman ve halefleri, saltanat ile hilafeti bir arada tecessüm eden erken İslam halifelerinin varisleri oldular.³⁴⁰

³³⁸Barkan, Ömer Lütfi, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri, Hazırlayan: Yahya Kemal Taştan, Ötüken,2020, s. 154

³³⁹Acar, Türkan, Anadolu Türk Mimarisinde Tabhaneli Camiler, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2011 s. 2

³⁴⁰Necipoğlu, Gülru, Sinan Çağı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2013 s. 32

Alıntıda görüldüğü gibi, Kanûnî dönemi ideolojik anlamda saltanat ve hilafetin kesin olarak birleştirilmesini (*bundan aynı kişide toplanmasını anlıyoruz*) sağlamıştır. (*Hilafet ve saltanatın ayrılmasının bir örneği de, günümüzde, İran'da müşahade ettiğimiz velâyet-i fakih sistemi olsa gerektir.*) Dünyevî ve manevî iktidarın tek kişide toplanmasına dayalı bu sistemin düzenli bir ordu ve etkin bir sivil bürokrasi gerektirmesi kaçınılmazdır. Bu da, o güne kadar etkin olmuş olan yönetim araçlarının yenilenmesi, eski sistemlerin bazılarının terk edilmesi ve yerlerine yeni enstrümanların ikame edilmesi demektir.

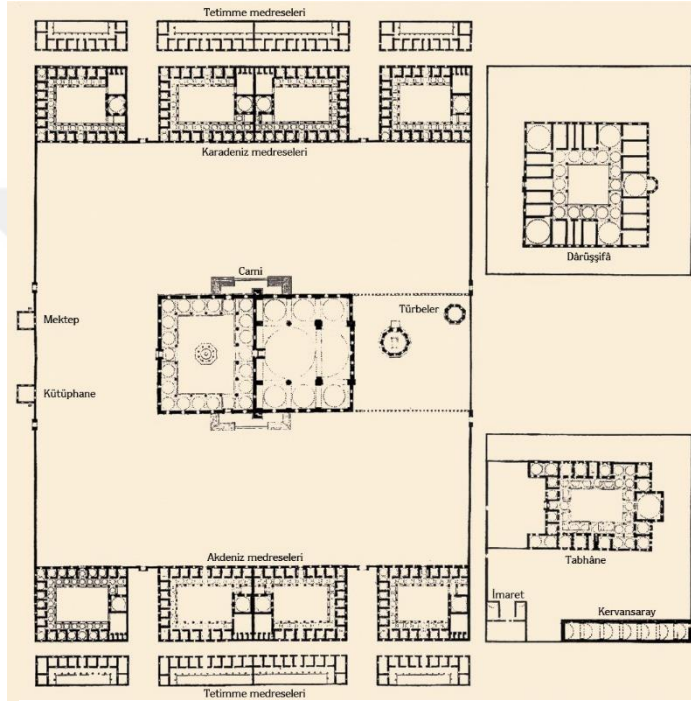
Nitekim Gülru Necipoğlu'nun alıntıladığı Talikizâde'nin bu konudaki argümanlarını desteklemek üzere Venedik Dojları hakkında yazdıkları da durumu açıkça göstermektedir.

*Doj Beglerde istiklal yokdur. Venedikin iki bin sekiz yüz begi vardur. Birbirinden icazetsüz bir habbenün tasarrufuna kadir degüllerdür. Ve bunların bir yerden bir akçe gelirleri yokdur. Aideleri ancak ticaretdendür. Doj Beg ki cümleñün başıdur, anun günde on altun ülûfesi vardur. Bu zikrolunan iki bin sekiz yüz begün re'yinden hariç dane-i hardalı tahrik idemez. Her ne iderse cümleñün ittifakiyle ider, illâ şehrin dellallerinün asl ü nasbında müstakildir.*³⁴¹

Zaviyeli camiler ile selâtin camileri ile onları çevreleyen külliyeler arasındaki planlama ve yerleşim farkının temelinde yatan hususun bu devlet içi iktidar yapısının değişmesi olsa gerektir. Zira zaviyeli camilerde caminin ana binasının bir parçası olan tabhaneler külliyelerde caminin ana küntlesinden koparılmış ve ayrı binalar halinde planlanmışlardır. Dolayısıyla bundan sonraki bölümlerde sultan camileri ve külliyelerinin tasarımında tabhanenin macerasını incelemek kaçınılmaz olacaktır. Zira tabhane, başlangıçta, ters T planlı camilerde oldukça aktif bir alandır ve toplumun neredeyse bütün ekonomik, sosyal ve hatta siyasal problemlerinin bir tür hakemlik ile zamanın bilginleri olan dervişlerin katkılarıyla çözümlendiği mekândır.

³⁴¹ Age s. 37

Oysa İstanbul'un ilk büyük külliyesi olan Fatih Külliyesinde, tabhane, caminin dışında, ayrı bir bina olarak planlanmıştır. Tabhanenin cami binasından ayrı bir bina olarak inşa edilmesi önemlidir. Zira ters T planlı tabir edilen camiler bulundukları yerleşmenin hem kitle eğitimi hem de yönetsel ve hukuki problemlerinin görüldüğü yerlerdir. Aynı zamanda bu yerleşimleri ziyaret eden



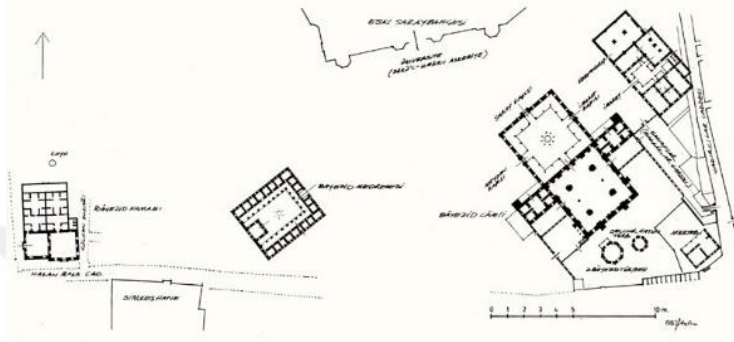
Fatih Külliyesi

³⁴²gezgin dervişlerin konakladıkları ve orada yaşayanlara kişisel dinî ve insanî tecrübelerini sohbetler yaparak aktardıkları mekânlardır. Bu mekânların zaviyeli camilerde yer alması bütünleşik bir yönetsel ve eğitsel yaklaşımın ifadesidir. Buralarda din bilimleri ile dünyevi bilimler ve bu bilgilerin

nesilden nesle aktarılması birbirinden kesin ve kalın çizgilerle ayrılmış değildir. Oysa klasik dönem ve sonrası sultan külliyelerine örnek teşkil eden Fatih Külliyesi camiye bakan çevresinde Akdeniz ve Karadeniz Medreseleri yer almaktadır. Akdeniz ve Karadeniz Medreselerinin arkasında ise Tetimme Medreseleri vardır. Cami ve medreseleri kuşatan duvarın dışında, mihrap yönünde, kendine ait ihata duvarı içinde Darüşşifa binası ve yine kendilerine ait bir ihata duvarı içinde Tabhane Külliyesinin ihata duvarı ile kendisi arasındaki yola doğrudan çıkış verecek şekilde, İmaret ve Kervansaray binaları ise aynı avluya bakacak şekilde, yer almaktadırlar.

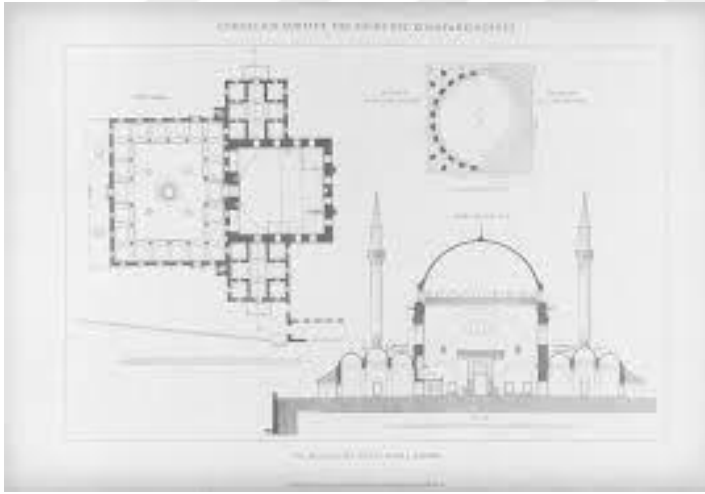
³⁴²Kala, Prof. Dr. Ahmet, Şehir ve Kültür: İstanbul Ders Notları, Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi İktisat Bölümü Ders Notları 2013-2014 s. 11

Fatih döneminden önceki en büyük külliye olan I. Bayezid Külliyesinde (günümüzde Edirne Sağlık Müzesi olarak kullanılmaktadır) cami ters T planlıdır. Fatih devrini izleyen II. Bayezid döneminde yapılan Bayezid Külliye-



İstanbul Bayezit Külliyesi

nin camisi de benzer biçimde ters T planlı olarak yapılmışlardır. Görünen odur ki Yavuz Sultan Selim siyaseten babasının temsil ettiği toplumsal sınıfa karşı



Yavuz Selim Camii

tabhaneleri caminin içinde tutmuştur.

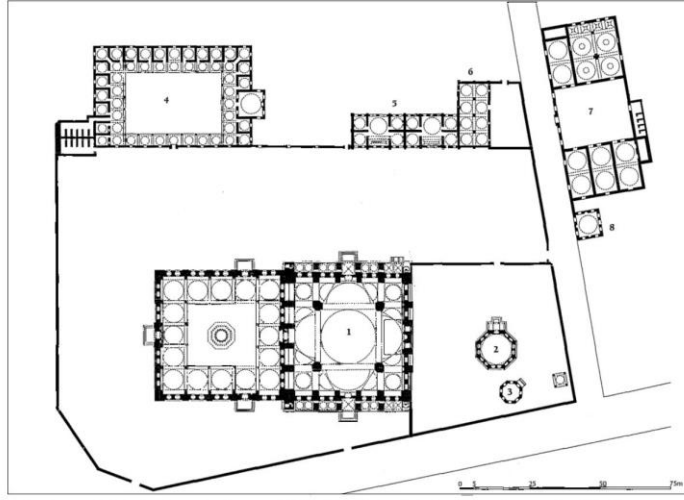
³⁴³sinin camisi de ters T planlı bir külliye-
II. Bayezid dönemini bir saray darbesi ile sonlandıran Yavuz Sultan Selim'in kendi adına yaptırdığı külliye-

³⁴⁴bir darbe gerçekleştirmiş olduğu halde kendi adına yaptırdığı caminin planında Kanuni'nin ya da Fatih Sultan Mehmet'in yapmış olduğu radikal stil ve planimetri değişikliğine cüret edememiş ve

Fatih Külliyesindeki plan esaslarına geri dönüş tam ve kesin olarak önce Şehzade Külliyesi ve ardından gelen Süleymaniye Külliyesi ile. Şehzade

³⁴³Yüksel, Fethi Ahmet & Bülül, Ahmet Hamdi, İstanbul II. Bayezid Hamamı'nın Jeolojik, Jeofizik ve Geoteknik Yöntemlerle Zemin İncelemesi, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/806629> s. 23

³⁴⁴<https://tr.pinterest.com/pin/34340015894171806/>

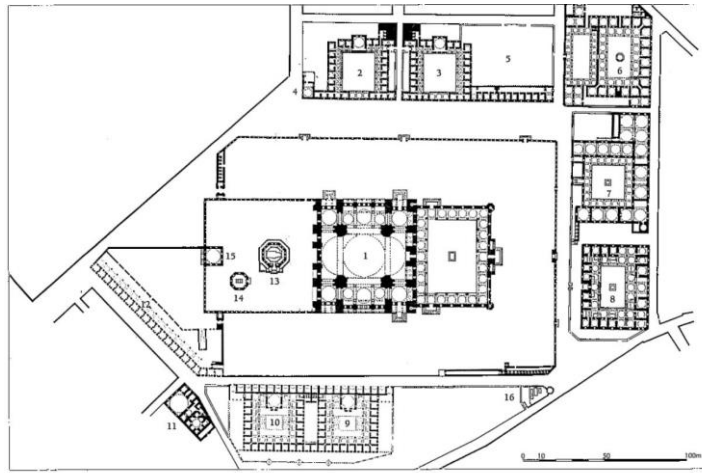


Şehzade Külliyesi, İstanbul. Yerleşim planı: 1. Cami, 2. Şehzade Mehmet Türbesi, 3. Rüstem Paşa Türbesi, 4. Medrese, 5. Tabhane, 6. Kervansaray, 7. İmaret, 8. Sübyan mehtebi (A. Karim)

³⁴⁵Külliyesi Kanu-nî'nin varisi olarak düşün-düğü oğlu Şehzade Mehmet'in ani ölümünden sonra onun anısına yaptırdığı sultan külliyesi karakterinde bir külliye'dir. Kendisi adına yaptırdığı külliye ise Haseki Sarayından

ayırılmış olan büyük alana yaptırdığı Süleymaniye Külliyesidir. Her iki külliye'de de tabhaneler caminin ihata duvarının dışında yer almaktadır. Medrese Şehzade Külliyesinde doğrudan Caminin avlusuna açıldığı halde, tabhanenin ihata duvarının dışından bir girişi vardır. Tabhane pencerelerinin bir bölümü cami ihata duvarı üzerine yapılmış olduğundan ca-mi avlusuna bakmaktadır.

Süleymaniye Külliyesinde ise bütün medreseler bimarhane ve aşevi



Süleymaniye Külliyesi, İstanbul. Yerleşim planı: 1. Cami, 2. Evvel Medresesi, 3. Sâni Medresesi, 4. Sübyan Mehtebi, 5. Tıp Medresesi, 6. Bimarhane, 7. Dürüzzeyfe, 8. Tabhane, 9. Sâlis Medrese, 10. Râbi Medrese, 11. Hanım, 12. Dâvûlhâdis Medresesi (Yeni Kurgu: D. Kuban), 13. Kanuni Türbesi, 14. Harrem Sultan Türbesi, 15. Türbedar Odası, 16. Sinan Türbesi

³⁴⁶binaları cami ihata duvarının dışında tutulmuş, tabhane binası ise bir duvar ve dar bir bahçe ile ayrılmış olup içindeki hücrelerin pencereleri ile yolun ilişkisi kesilmiştir. Bunun anlamı, artık tabhane işlevinin cami ile

³⁴⁵<https://okuryazarim.com/klasik-osmanli-donemi-mimari-planlari/sehzade-kulliyesi-istanbul-a-kuran/>

³⁴⁶<https://tr.pinterest.com/pin/626633735622455704/>

ilişkisinin tama-men kesilmesi ve daha önceki devirlerde olduğu üzere gezgin dervişler ile devlet işlerinin bağlantı-sının koparılmasıdır. Zira artık devlet ile reaya ara-sındaki bağlantı, önceden olduğu gibi, soylu Türk beyleri yolu ile değil, Enderundan yetişen bürokratlar dolayısıyla kurulmaktadır. Siyasal kuvvet Türk beylerinden devşirme bürokrasisine geçmiştir. Bu konuda Dimitri Kantemir'in şu sözlerini alıntılar Gülru Necipoğlu:

Türkler soyluluğu görkemli bir atalar silsilesiyle ölçmezler. Zira onların fikrinde hem tüm Osmanlılar eşit derecede soyludur, hem de inançlarına göre şeref, asil soydan gelmekle değil, basiretli olmakla ve uzun deneyimler sonucu edinilmiş erdemler kültürü ve zihin soyluluğu ile kazanılır. İmparatorun çocukları istisnasıyla, hiçbir adam ataları nedeniyle öncelik ve ayrıcalık iddiasında bulunamaz.³⁴⁷

Dimitri Kantemir'in bu sözlerinin 1734 yılında söylendiğini düşünürsek, XVI. yüzyıldaki dönüşümün XVIII. yüzyılda nasıl yerleşik bir anlayış haline gelmiş olduğunu anlamamız kolaylaşır. Çünkü artık payitahtta padişahlık hakkı iddia edebilecek hiçbir Türk soylu ailesi kalmamıştır. Gezginci ve kolonizatör dervişlerden eser de yoktur.

Kanunî zamanında kurulan profesyonel ordu dönemin en güçlü askeri disiplinine sahip olan Bektaşî tarikinden mülhem bir disiplin ile eğitilmekte ve yürütülmektedir. Bu durum 23 Şubat 1793'te Nizam-ı Cedit ordusunun kurulması ve 1826'da yeniçeri ocaklarının kapatılmasına kadar devam etmiş, bu olaydan sonra süreç daha da farklılaşmıştır.

³⁴⁷Age s. 38

4.2 Mimar Sinan'ın Süleymaniye ve Selimiye Külliyesi

Süleymaniye ve Selimiye külliyesi, büyük usta Mimar Sinan tarafından tasarlanmış, projelendirilmiş ve yapılmış oldukları halde, farklı padişahlar zamanında yapılmış olan ve birbirinden çok farklı iki siyasal tavır ve mesaj ile karşımıza çıkan iki sultan camisi içeren külliyelerdir. Aşağıdaki bölümlerde bu siyasal mesajların ne oldukları ve neye tekabül ettiklerini ve Sinan'ın baş mimar olarak bu mesajların neresinde olduğunu, bu mesajların çevredeki vernaküler mimariyi nasıl biçimlendirdiğini ve vernaküler mimarının bu mesajlara tepkisinin ne olduğunu ifadeye çalışacağız.

Kanımızca insanlık tarihi dilin kurumsallaşması ile başlar. Dildeki mimari ögenin tasarlanmış çevre olarak beşeriyetin sosyal kurgusunu içine alması yazıdan önce gelen bir kayıt sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira kitabın ilk bölümlerinde, dilin ilk ortaya çıkışına dair teorilerin incelenmesinde de tartıştığımız gibi, dünya tarihinin ilk bütünsel sistemi dil ve dil ile ifade edilen ilk bütünsel bilgi sistematığı de dindir. Geçen zaman içinde, din sistematığının içinde, Weberien anlamda, bürokratik otorite teşekkül etmiş ve ilk sistematikten ayrışmalar başlamıştır. Böylece önce şariat tartışmaları ile başlayan otorite ve iktidar söylemi farklı bilgi alanlarının teşekkül etmesine yol açmış, söylemlerde vaki olan dönüşüm, daha sonra da disiplinler farklılaşmalar ile bilim, felsefe, epistemoloji vb. adlandırılan ve giderek bağımsızlaşan diğer sistematikleri ortaya çıkarmıştır. Ancak bu disiplinlerin ayrı alanlar halinde ortaya çıkışları beşeriyet tarihinin mukayeseli olarak hayli geç dönemlerinde ve oransal bakıldığında, çok küçük bir parçasında vuku bulmuştur.

Tarihin ilk dönemlerinden itibaren mimari olgusuna baktığımız zaman, taş, toprak ve/veya ahşap³⁴⁸ ile imal ve inşa edilen ilk binaların (tapınak ya da anıt mezar) içinde dünyanın ötesi ile aşkın bir ilişki kurulduğu düşünülen söylemi barındıran ve işaret eden yapılar olduğunu müşahade ediyoruz. Zira bu aşkın söylemin günlük yaşamı sürdürmek için gerekliliği varsayılan ilkelerin tek ve vazgeçilemez dayanağı olduğu düşünülür – aslına bakılırsa, günümüzde farklı adlarla ortaya çıkan sistematipler de muhalifi ve mukabili olduklarını zannettikleri önceki daha aşkın söylemin yerini alma çabasıdır. Zira bu çekişmeyi engelleyebilecek herhangi bir mekanizma yoktur ve her söylem kendisinden önce egemen olan söylemin yerini ve yetkilerini devralmak iddiası ile belirir. Ancak bu çabayı da önceki sistemin vokabüleri ve terminolojisi üzerinden sürdürmek gibi bir çelişkileri olması kaçınılmazdır.

Egemen olan söylem, üzerinde egemen olduğu söylemlerin yapılarını da belirleyen bir unsurdur. Dil egemen söyleme göre biçimlenir ve ifade yeteneğini açar. Ancak dil içinde, üzerinde egemenlik kurulmuş olan söylemler de, ister istemez, muhalefetlerini ve duruşlarını egemen söyleme göre belirler. Mimari de aynı aşkın söylem içinde oluşturulmuş bir alt dil olduğundan, anıt yapılarında egemen olan söylem ya da söylemlere paralel olarak konuşur. Anıt yapılarının oluşturduğu egemen konuşma ve duruş ise, zorunlu olarak, yerel olanı etkiler, kendisini ve ifadesini dönüştürür. Örneğin Selimiye Külliyesinin yapımı

³⁴⁸Geleneksel mimaride taş, toprak ve ahşabın esas malzemeler olarak kabul edilmesinin zihinsel karşılıkları olduğunu düşünüyoruz. **Taş** tanrısal kalıcılığı (ebediyeti) simgeleyen bir malzeme olsa gerektir. Buna karşılık daha kolay işlenen ve ömrü yaklaşık olarak bir insan ömrüne denk olan **ahşap** geçiciliğin (fânîlik) simgesi, **toprak** ise insan eliyle imal edilmiş tasarlanmış ancak ölümle bitmesi mukadder olan nisbî bir kalıcılığın (muhtemelen siyasal egemenliğin) simgesi olarak düşünülebilir. Büyük mabetlerin taş kullanılarak ve taşın özellikleri göz önüne alınarak imal edilmesi, buna karşılık insanların oturdukları evlerin ya tamamen **ahşaptan** yahut **ahşap** ve **toprak** karışımından, bu malzemelerin özellikleri de göz önüne alınarak, imal edilmesi rastlantısal olmamalıdır. Örneğin İslamda mezarın altı olduğu gibi toprak olduğu halde üzerindeki lahit ve hece taşları **taş**taştır. **Toprağın** üzerine yapılan **taş** lahit ebediyete kavuşmanın simgesi olsa gerektir.

sırasında Külliye'ye en yakın binanın külliye'den en az 5 zıra (3,80 m) uzakta olması kararı verilmiştir.³⁴⁹

Bu karar siyasal otoritenin tektonik gerekçeleri pek de güçlü olmayan bir karardır. Aslında siyasal söylemi ağır basan anıt yapıya gösterilmesi zorunlu olan saygının ölçülendirilmesinden ibarettir. Selimiye Külliyesi çevresinde Osmanlı dönemindeki vernaküler mimari de buna göre teşekkül etmiştir. Bir diğer ifade ile vernaküler mimarî de en az egemen söylemin mimarisi kadar siyasal olana tâbîdir. Zira siyasal olan, Weber'ci teori üzerinden tahlil edildiğinde, karizmatik otoritenin geleneksel otoriteye dönüşmesinin ardından oluşan bürokratik otorite tarafından kurulmuş olan söylemin toplum tarafından kabulü ideolojinin zaptürapt altına almasından başka bir şey olmasa gerektir.

³⁴⁹<http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/30550/001640627010.pdf?sequence=1> Eyice, Prof Dr. Semavi, Edirne'de Selimiye, s. 13 "Mimar Sinan büyük bir gayretle, Türk sanatının bu şaheserini tamamlamaya çalışırken, II. Selim bir taraftan da H.981 (=1573) Ayasofya'nın etrafını açtırıyor, ona bir minare ilave ettiriyor, büyük camilerin bitişiklerine inşaatı yasaklayan ve evlerin en az 5 zıra (=3m 80) uzakta yapılmasını şart koşan bir ferman yayınlıyordu."

4.3 Süleymaniye Külliyesinde devrin siyasal söyleminin yansımalarına bakış.

Devletin, Süleymaniye Külliyesinin yapıldığı yıllardaki ideolojik anlayışına bakıldığında, Süleymaniye Camisinin gerek mimari gerekse tezyinat olarak devrin ideolojik anlayışı ile örtüştüğünü görmek kabil olur.

İdeoloji deyiminin ona nesne olarak fikirlerin (genetik) teorisini tanıyan Cabanis, Destutt de Tracy tarafından yaratıldığı bilinir. Elli yıl sonra Marx bu terimi ele aldığı anda ona, gençlik eserlerinde bile yeni bir anlam verir. Bundan böyle ideoloji, bir insanın ya da bir toplumsal grubun zihninde egemen olan fikirler, tasarımlar sistemidir. *Rheinische Zeitung*'daki makalelerinden beri yürüttüğü siyasal ve ideolojik mücadele Marx'ı hızla bu gerçeklikle yüz yüze getirecek ve onu ilk sezgilerini derinleştirmek zorunda bırakacaktır.³⁵⁰

Althusser'in de gayet yerinde bir biçimde belirttiği gibi, ideolojiyi sadece Marx'ın ilk tanımladığı düzeyde tanımlamak pek çok şeyi eksik bırakacaktır. Nitekim Marx'ın *Alman İdeolojisi* adlı kitabından hareketle temel kavramları kurgulamaya çalışan Althusser Marx'ın çözümlemesinin pozitivist – tarihselci bir yaklaşım olduğunu belirtir.³⁵¹ Kendisi bu pozitivist ve tarihselci etkiyi aşabilmek için Marx'ın “*ideolojinin tarihi yoktur,*” önermesindeki çelişik durumu Freud'un “*bilinçdışı ebedîdir,*” soyutlaması ile aşmaya çalışır.

Eğer ebedî sözü (zamansal) her tarihe göre aşkın değil, fakat her yerde varolan, tarih-aşırı, yani tarihin tüm alanı içinde, biçimi değişmeden kalan anlamına geliyorsa, Freud' un deyişini kelimesine alıp şunları söyleyeceğim: Tıpkı bilinçdışı gibi *ideoloji de ebedîdir*. Ve bu benzetmenin, bilinçdışının ebediliğinin genel olarak ideolojinin ebediliğiyle ilişkisiz olmaması nedeniyle teorik olarak doğrulandığı kanısında olduğumu ekleyeceğim.

İşte bu nedenledir ki kendimi, hic olmazsa varsayımsal olarak, Freud'un genel olarak bir bilinçdışı teorisi sunduğu anlamda, genel olarak bir ideoloji teorisi önermekte haklı görüyorum.³⁵²

Bundan hareketle Feuerbach ve Marx'ın çözümlemelerini inceleyen Althusser, ideoloji hakkında, aşağıda açıkladığı hükme ulaşır.

Her ideoloji, zorunlu olarak hayali çarpıtması içinde, varolan üretim ilişkilerini (ve onlardan türeyen öbür ilişkileri) değil, fakat her şeyden önce bireylerin, üretim ilişkileri ve onlardan türeyen ilişkilerle olan hayali ilişkisini gösterir. Demek

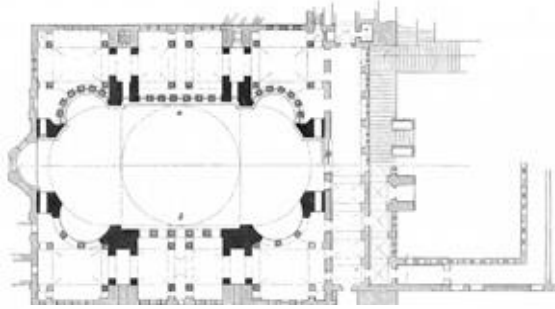
³⁵⁰ Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, İletişim 2002 s. 46-47

³⁵¹ Age s. 49

³⁵² Age s. 50-51

ki ideolojide, bireylerin varoluşunu yöneten gerçek ilişkiler sistemi değil, fakat bu bireylerin içinde yaşadıkları gerçek ilişkilerle hayali ilişkisi (temsil edilir) gösterilir.³⁵³

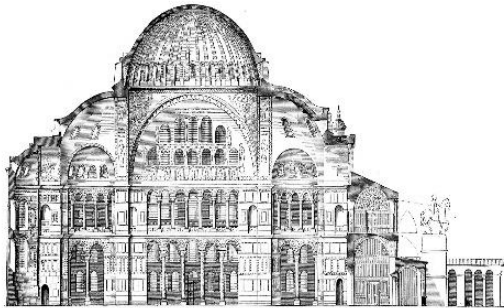
Şu halde ideolojideki hayalî çarpıtma varolan üretim ilişkilerinde (ve onlardan türeyen diğer ilişkilerde) değil, bireyin sözkonusu üretim ilişkileri ve onlardan türeyen diğer ilişkiler ile kurduğu hayalî çarpıtma ilişkilerindedir, Althusser'e göre. Burada üretim ilişkilerinin yerine üretim ilişkilerinin de zorunlu olarak içinde yer aldığı zihinsel/tasarımsal, dolayısıyla da dilsel ilişkileri koyduğumuzda konu daha kapsamlı olarak açıklanabilecektir. Zira her ne kadar üretim ilişkilerinden söz ederken maddî ilişkilerden söz etmekte ise de bütün üretim ilişkileri zihinsel/tasarımsal alanda temellendirilmiş ilişkilerdir. Zihinsel/tasarımsal ilişkilerin tamamı, Althusser'in ve Marx'ın materyalist



Ayasofya planı

olmaları hasebiyle hayalî ve hayal ile ilişkili kabul ettikleri ilişkiler olmak zorundadır. Oysa materyalist anlayışın kendisi de zihinsel/tasarımsal olmakla, hayalî bir ilişkidir.

Mimarî, zihinsel/tasarımsal alanda temellendirilmiş toplumsal ilişkilerin somutlaştığı, materyalize olduğu, yapısal hale gelerek kendi kendine varlığını

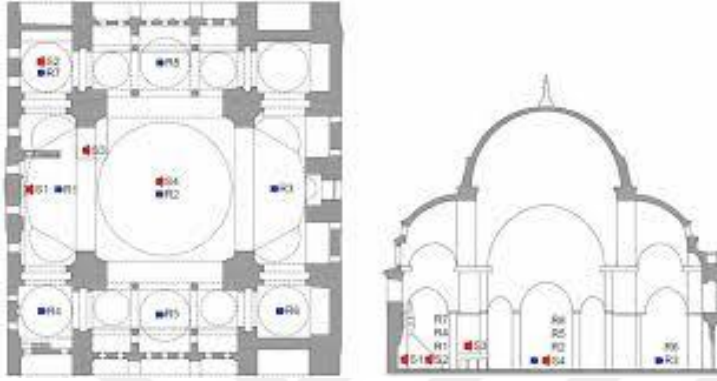


Ayasofya Kesiti

sürdürebilir noktaya ulaştığı, dili ayakta tutan zihinsel/tasarımsal iç sistematüğün kendisini, ayrışık bir strüktür halinde belirginleştirdiğı, ilk ve en kapsamlı dilsel dışavurumdur diyebiliriz.

³⁵³Age s. 54

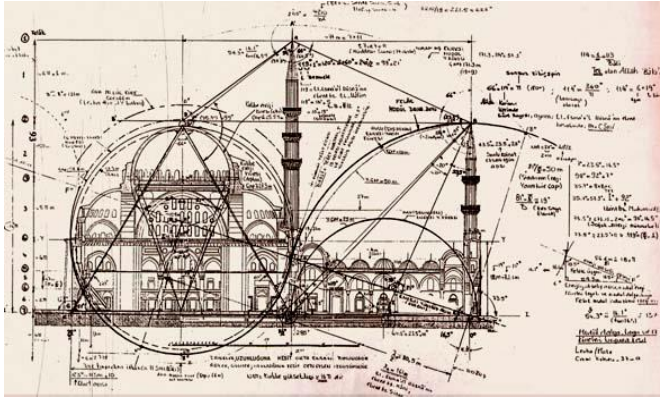
Süleymaniye’yi bu bağlamda incelersek, gerek tasarımı, gerek içerdiği simgeler, gerekse tezyinatı bakımından Kanunî döneminin ideolojisi ve sünnî yorumları ile ne denli örtüştüğünü görebiliriz.



Süleymaniye Camii Plan ve Kesit

Süleymaniye Camii, plan ve inşaat şeması olarak, Ayasofya’nın aynıdır. İki binanın en belirgin farkları, Süleymaniye’nin ana mekânını örten

kubbenin çapının Aya-sofya’dan daha küçük olması ve ana mekânın yanında yer alan mimarî me-kânların örtülerinin Ayasofya’da tonoz, Süleymaniye’de ise kubbeler ile örtülmüş olmasıdır. Elbette Süleymaniye’nin revaklı avlusu ve



Süleymaniye Camii altın oran geometrisi

minarelerinin orijinal olmaları, Ayasofya gibi sonradan yapılmış olan payandalarla desteklenmemiş olmaması gibi daha pek çok fark vardır. Ancak bizim üzerinde durduğumuz caminin ana mekânının ve bu ana

mekânı örten strüktürün benzerliğidir. Bizi ikisinde de dört fil ayağının taşıdığı büyük bir ana kubbe ve bu kubbenin, kapı – mihrap doğrultusunda, iki yarım kubbe ile yanlarda iki büyük kemer ile taşınıyor olması ilgilendirmektedir. Süleymaniye’nin bir faikiyeti varsa, o da “altın oran” uygulamasının Ayasofya’dakinden daha başarılı olmasıdır.

Ayasofya'nın yapıldığı tarihte hükümdar olan I. Justinianus ile Süleymaniye Külliyesini yaptıran I. Süleyman (Kanunî) arasında oldukça ilginç paralellikler gözlememiz mümkündür. Örneğin I. Justinianus, Hadrianus zamanından beri oluşan bütün yasaları derleyerek bir kodeks oluşturmuştur. Sultan Süleyman'a "Kanunî" lakabının verilmesi Fatih Sultan Mehmet'in kanunnamelerini şer'î temeller üzerine oturtarak bir İslamî kodeks oluşturma çabasından kaynaklanıyor değil midir?

İmparator I. Justinianus, devlet içindeki bu başıbozukluğa son verip düzeni tekrar sağlamak için yardımcısı Trebonianos'u eski yasaların toplanıp düzenlenmesiyle görevlendirdi. Hazırlanan bu kanunlar, kendisinden öncekilere dayanarak ön çalışmalarla geliştirilmişti. 528 yılında kurulan komisyon, başlangıç olarak İmparator Hadrianus'tan beri çıkarılan bütün imparatorluk yasalarını birbirine zıt olsa da tümüyle birlikte sistematik bir şekilde bir araya topladı ve tasnif etti. Eskiler temel alınarak yeniden kaleme alınan ve "Codex 50 / Justinianus" adı altında yayınlanan bu kanunlar, 530 yılında kurulan başka bir komisyon tarafından ikinci ve üçüncü yüzyıl hukukçuların eserlerindekiyle yeniden tasnif edilerek birleştirildi. Bu büyük eser 533 yılında bitti.³⁵⁴

I. Justinianus koyu dindar bir Hristiyandır; I. Süleyman da koyu dindar bir Müslümandır. Justinianus Yahudi tarikatlerini ve heretik saydığı inançları ortadan kaldırmış ve pagan din idrakini (*tannrısız ve kâfir anlamına da kullanılan bu kelime esasen "avamın din anlayışı" demektir*) temsil ettiğini düşündüğü Atina Akademisini de kapatmıştır.

Dindarlığını göstermek için, din muhaliflerini şiddetle takip etti ve 529 yılında içinde müşrik öğretim üyelerinin bulunduğu Atina üniversitesini kapattı. Muhalif itikatta olanları cezalandırdı. Onun döneminde halk içinde yer alan putperestler, rafiziler ve Museviler haksızlıklara maruz kaldılar. Her çeşit medeni haklardan mahrum bırakıldılar. Khalkedon Konsili hükümlerini kabul etmeyen Manicilere ve Montanusçulara açıkça işkenceler yapıldı. 54 Monofizit piskopos sürüldü ya da kaçmak zorunda kaldı. Diğer taraftan kiliseyi kendi fikirlerine göre idare etti.³⁵⁵

³⁵⁴<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/49927> KAYA, Abdullah, Doğudaki Roma'nın Bizanslaştığı Devir: I. Justinianos Dönemi, s. 31

³⁵⁵Agm s. 34

Böylece Kadıköy Konsilinin ortaya koyduğu kanonik anlayış ön plana çıkmıştır. Süleyman zamanında da tasavvuf tarikatleri itibarlarını kaybetmiş ve devletin önelediği din ve mezhep anlayışı ideolojik olarak ön plana çıkarılmıştır. Her ikisinin de saltanatı yaklaşık kırk yıldır.³⁵⁶

I. Justinianus İzidor gibi bir matematik ve geometri dehasına sahiptir, Kanunî ise Mimar sinan gibi bir geometri ve mimari dehasına sahiptir. Sinan'ın dehası hakkında Gülru Necipoğlu'nun aşağıdaki değerlendirmesi önemlidir.

İtalyan Çağdaşları, yaratıcı güçlerini bilhassa Greko-Romen sütun tiplerinin ve üçgen alınlıklı tapınak cephelerinin orantı sistemlerini kalıplaştırmaya odaklarken, Sinan mîmarî tasarımda daha esnek bir orantı anlayışı benimsedi. Mekânsal hacimleri, birbirine uyumlu kubbesel kabuklar ve düz hatlı duvarlarla sarıp sarmalayarak, her bir cepheyi yaratıcı pencere dizileriyle bezeyip, değerli mermer sütunlu iç ve dış revaklarla hareketlendirdi³⁵⁷

Gerek Ayasofya, gerekse Süleymaniye Camii mimari olarak devasa baldakenlerdir. Baldaken anıtsal kimliğin meydana getirilmesinde kullanılan en sade ve en etkili formlardan biridir.

Süleymaniye Camii'nin açılışına dair sözlerinde Sinan'ın Kanunî hakkındaki *"Allah'ın rahmeti ve rızası üzerine olsun, bütün insanların ve canlıların Padişahı"* ifadeleri dikkat çekicidir.³⁵⁸ Zira bu ifadelerde Kanunî dünyada Tanrının temsilcisi olan manevî sultanlık (imamet) sahibi kimse olarak değerlendirilmektedir.

Tarih-i Konstantiniyye adlı risalesinde İlyas Efendi, Süleymaniye'den söz ederken

³⁵⁶Kişisel olarak, Kanunî Sultan Süleyman'ın I. Justinianus'un yaptıklarını hiç bilmediğini ve ona öykünmediğini düşünmediğini söyleyebilirim. Sinan'ın kendisine sunduğu estetize edilmiş Ayasofya projesi olan bir cami modelini sırf bu benzerlikler nedeniyle kabul ettiğini bile düşünmek mümkün olabilir.

³⁵⁷Necipoğlu, Gülru, Sinan Çağı Osmanlı İmparatorluğunda Mimari Kültür, bilgi Üniversitesi Yayınları 2013 s. 134

³⁵⁸Afşar, Yavuz, Süleymaniye Camii ve Külliyesi, Kaynak Yayınları 2014, s. 97

Süleymaniye adı verilen, bilim ve sanat ustalarının onuru, fazilet sahibi kişilerin gururu, Müslümanların kutsal yerlerinin dördüncüsü olan bu bina, eski sultanlara ve geçmiş padişahlara nispet olsun diye en erdemli biçimde gerçekleştirilmiştir; öyle ki Kahire, İskenderiye ve onun dışında başka bir şey yok derler.³⁵⁹

Bütün selâtîn camilerinde olduğu gibi Süleymaniye Camiinin de tezyinatında kalem işleri önemli yer tutmaktadır. Camideki hüsnühatlar ve kitabelerdeki yazılar Karahisarî ve talebesi Hasan Çelebiye aittir. Daha sonraları külliye'nin diğer binalarında işlev değişiklikleri nedeniyle meydana gelen isim değişiklikleri olmuştur. Bu isim değişikliklerini ifade eden kitabeler başka hattatlar tarafından yazılarak zamanın padişahının tuğrası ile binaların girişlerine asılmıştır.

*Bir kısmı çiniler, bir kısmı da muhtelif renklerdeki zeminler üstüne yazılmış; bir bölümü de mermere kabartma olarak hakkolunmuştur. Birkaçı hariç hepsi Kur'an-ı Kerîm'den alıntılanmış ayetlerdir.*³⁶⁰ Yavuz Afşar (Şair Cem Yavuz Özafşar) önemli derlemesinin izleyen sayfalarında bütün bu yazıları ayrıntılarıyla ve Kurandaki hangi sure ve hangi ayetten olduklarına varıncaya kadar listelemiştir. Bunlar devrin ideolojik yapısına (İslam'da bu ideolojik yapıyı belirleyen en önemli bilgi bloğu mezhep teorileridir,) uygun olduğu görülen ayetlerdir.

Örneğin, minberin sağında, koyu mavi çiniler üzerinde “*ya beniy âdeme huzu ziyneteküm inde külli mescidin ve külu veşrebu ve lâ tüşrifu innehu lâ yühıbbülüşrifıye*” (Araf 7/31)³⁶¹ Mihrabın solundaki ikinci pencere üzerinde “*ve innel mesacide lillahi fela ted'û meallahi ehaden.*” (Cinn 72/18)³⁶².

³⁵⁹Age s.103 alıntıda söylenen *kutsal yerlerin dördüncüsü* ifadesi de oldukça iddialıdır. İlyas Efendi Süleymaniye'nin Mekke'deki Kâbe, Medîne'deki Mescid- Nebevî, Kudüs'teki Mescid-i Aksa'dan sonra Müslümanlar için en kutsal bina olduğu savını öne sürmektedir.

³⁶⁰Age s. 142

³⁶¹Mealen “Ey Ademoğulları, her mescit indinde ziynetlerinizi tutun. Ve yiğir ve için ve israf etmeyin. Muhakkak ki o müsrifleri sevmez.”

³⁶²Mealen “Ve muhakkak ki mescitler Allah'ındır. Artık Allah ile birlikte bir başkasına sakın dua etmeyin.

Görüldüğü gibi, cami tasavvuf erbabının resmi görüşe uymayan uygulamalarına set çekmeye gerekçe sayılan bazı hükümler ile tezyin edilmiştir. Ana kubbede *“innallahe yümsikü’s samavati ve’l arda en tezula ve lein zaleta in emsekehüma min ehadin min badih innehu kâne haliymen ğafura”*³⁶³

Bu da daha önce zaviyeli camiler ve külliyelelere dair bahiste belirttiğimiz ideolojik ayrışmayı doğrulayan bir yaklaşımdır. Kanunî’nin devlet ideolojisi konusundaki titiz tavrını gösteren bir mimari tutumdur.

Şu halde başlarda Ahilik, gezgin dervişler v.s. ile ilgili olarak, dini-içtimai bir müessese olarak şehirlerin biraz dışında kurulan, yanlarında bazen ilk şeyhinin türbesi de bulunan zaviyeler, Osmanlı yayılımı genişleyip devlet idaresi sağlamlaştıkça askeri-siyasi karakterini kaybetmiş. XV. yüzyılda sadece dini-içtimai bir müessese olarak kalmıştır. Anadolu ve Rumeli’nin birçok yerlerinde, تنها yerlerde rastlanan *Tekke* kelimesi ile kurulmuş köy adlarının menşei böyle uzak bazı zaviyelerde aramak doğru olur.³⁶⁴

Demek ki, devlet idaresi sağlamlaştınca, kolonizatör dervişleri devletin kurumsal bürokrasisi ile ikame ederek tasfiye etme gereği duyulmuştur. Bu durum Kanuni dönemindeki kurumsallaşmanın nasıl olduğu ve hangi eski kurumların tasfiye edilerek yeni sistemin oluşturulduğu konusunda oldukça berrak bir fikir vermektedir. Süleymaniye Külliyesi, hem yapısı, hem ibadethane dışındaki yapılarının, daha öncesinde ve sonrasında, sadece Fatih Külliyesinde müşahade edilebilen bir kapsam ve büyüklüğe sahip olan bir külliye dir. Halka ve devlet ricaline verdiği mesaj da gayet nettir: “Bundan böyle devlet ve ideolojisi kurumsallaşmıştır. Ayağınızı denk alın ve size vazedilen koşullara tabi olarak yaşayın ve hareket edin,” mesajını içermekte ve daha önceki devirlerde önemsenen dervişler ve meşayihin etkilerini siyasal sistemden silme mesajını taşımaktadır. Sinan’ın Süleymaniye Külliyesi ve Camii ile verdiği yönetsel ve ideolojik mesaj, Külliye nin kurulduğu tepeye muhteşem intibakı ve adeta topoğrafyanın ayrılmaz bir parçası haline gelişi ile de

³⁶³ Mealen “Muhakkak ki Allah semavatı ve ‘Arz’ı, zeval bulurlar diye, tutmaktadır. Ve bu ikisi zeval bulmuş olsalar bundan sonra onları tutacak bir kimse olmaz. Muhakkak ki O halimdir, gafur olmuştur.”

³⁶⁴ <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/9000> Eyice, Semavi, Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler, s.

desteklenmiştir. Kanımca Süleymaniye Külliyesi ve Camiinin mimarisi, paradoksal gibi görünse de, Osmanlı'da ideolojik sekülerleşmenin ağır adımlarından ikincisi (ilki fatih kanunnameleri diye düşünüyorum) olarak değerlendirilebilir. Değerlendirilmelidir.



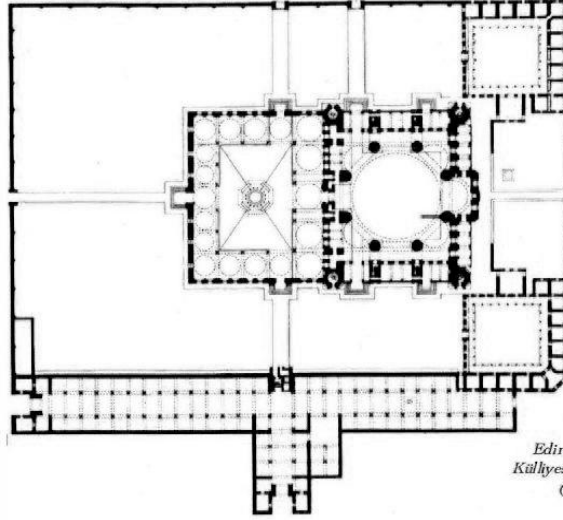
4.4 Selimiye Külliyesinde devrin siyasal söyleminin yansımalarına bakış.

Selçuklu dönemi ile Osmanlı dönemi arasında anıtsal cami yapımında en temel fark Osmanlı camilerinden kubbenin yaygın olarak kullanılması olsa gerektir. Anadolu Selçuklular ve beylikler döneminin camilerinin örtüleri kubbe ile örtülmüş olan Konya İnce Minareli Medrese ve kümbet ile örtülü Yakutiye gibi birkaç örnek dışında, genellikle, kırma ahşap çatılar ile teşkil edilmiştir. Bu çatılar, dışarıda kârgir bir duvar ve caminin içinde de zaman zaman kemerlerle bağlanmış kârgir sütunlar ve çokluk ahşap dikmelerden oluşan konstrüksiyonlar üzerine oturtulmuşlardır. Kubbenin belki de ilk ve en yoğun biçimde kullanıldığı anıt eser Bursa Ulucamidir. Ancak buradaki kubbe kullanımı da merkezi hacmi planlayarak örtmeye matuf bir sistem oluşturmamaktadır. Merkezi planlı ilk sistem Edirne'deki Üç Şerefeli Camidir. Bu camide dört tanesi duvarlarda gizli ikisi doğu batı istikametinde açık olarak yapılmış altı ayaklı bir baldaken ile ana mekân biçimlendirilmiş, ana mekânın iki yanında da kubbe ile örtülmüş üç ayağı taş duvara içine gizli, biri de ana kubbenin açıkta kalan ayaklarını kullanacak şekilde dört adet dört mesnetli baldaken ile inşa edilmiştir.

Bu durum Selçuklu dönemine kadar gelmiş olan cami mimarisinden radikal bir ayrılışın göstergesidir. Zira artık Kâbe'nin içyapısı ile simgelenen formun örnek olarak alındığı cami sisteminden daha genel ve farklı bağlamda bir evren görüşüne geçiş yapılmıştır. Kubbeli baldaken sisteminin geleneksel cami formu haline gelmesinin gerekçelerinden biri de bu yeni evren görüşü olsa gerektir. Zira kubbe sadece geometrik bir form olmayıp, aynı zamanda, yeryüzü ile gökyüzü arasındaki ilişkiyi tanımlamaya yönelik bir evren görüşü modelidir.

Kuran’da Allah’ın evren ile ilişkisini işaret eden “er rahmanü ale’l arş iste’va – O rahman arş üzerine seviyelendi” (TaHa 5) mânâsında arş kelimesi ise Evrenin Tavanı (en üst noktası) anlamına da gelmektedir. Bu durumda, Kâbe’nin tavanı ile tanımlanan seviyelenme idraki ile tavanın kubbenin de üstüne taşınması ile tanımlanan seviyelenme idraki birbirlerinden oldukça farklıdır.

İlki daha insani biçimde algılanan ve insana kalbinden hitap eden bir



Selimiye Külliyesi

Tanrı (insandan görünen tanrı) anlayışını önerdiği halde, ikincisi “son ³⁶⁵peygamber gelmiş, büyük sistem kurulmuş ve artık Tanrı’nın insana kalbinden hitabı kesilmiştir,” varsayımına daha yakın ve tektipçi ve kurumsal bir tanrı anlayışı önermektedir. Ancak ilk

anlayıştan tümüyle vazgeçilmesi bütünden parçaya ve parçadan bütüne akışları kolaylaştıran orijinal idraki yok edeceğinden ikisi arasında bir denge kurulmasının gereği ortaya çıkmaktadır.

Padişahı ve devletin kurumsal yapısının ideolojinin en tepe noktası olarak algılayan bir anlayış siyasal iktidarı terk etmediği halde, reaya arasındaki kolosal ve kurumsal olmayan ve daha insanî bir *Tanrı – birey* ilişkisini, o zamana kadar celâlî isyanlarıyla örselenen kurumsallığını bozmayacak biçimde

³⁶⁵ <https://okuryazarim.com/klasik-osmanli-donemi-mimari-planlari/edirne-selimiye-kulliyesi-kuban/>

yeniden tanımlayıp, sınırlarını çizmek zorundadır. Selimiye Külliyesi ve Camiini bu tarifi inşa edilmiş bir manifestosu olarak algılamak mümkündür.

Sinan camilerinin adap (decorum) kuralları yazıya dökülmemiştir ancak Mustafa Âli'nin bu konuda yazdıkları yazılı olmasa da en azından bir takım beklentilerin olduğunu ortaya koymaktadır.³⁶⁶ Selimiye Külliyesi'nin Edirne'ye inşa edilmesinin nedeni olarak Sultan'ın rüyasında peygamberi gördüğü ve ondan bu işi yapmaya dair emir aldığı gerekçe olarak gösterilir. Bu Evliya Çelebi'nin yemin ederek verdiği bir ifadedir. Lâkin bir padişahın payitahtta bir sultan camii inşa etmesinin şer'î kuralları da vardır. Bu kuralların en önemli ikisi, sultan camiinin inşaatının sefer ganimetinden kendi hissesine düşen para ile finanse edilmesi ve bânî sultanın sefere bizzat katılmasıdır.³⁶⁷ II. Selim Selimiyeyi yaptırırken Kıbrıs gazasının ganimeti ile yaptırmıştır ama kendisi Kıbrıs Seferine bizzat katılmamıştır. Bu nedenle, Selimiye Camii ve külliyesini, şehzadeliği zamanında yöneticisi olduğu Edirne'ye yaptırılması uygun bulunmuştur.

Ayrıca o zamana kadar İstanbul'da bir sultan camisi yaptırılacak arsa kalmadığı ve fazlaca istimlak yapmak gerektiğine dair iddialar da vardır. Ancak o devirde Sultanahmet külliyesinin yerinin boş olduğu düşünülürse bu arsa tezi çok da inandırıcı görünmemektedir. Nitekim III. Murad Külliyesi de benzer bir nedenle Manisa'da yer almıştır.

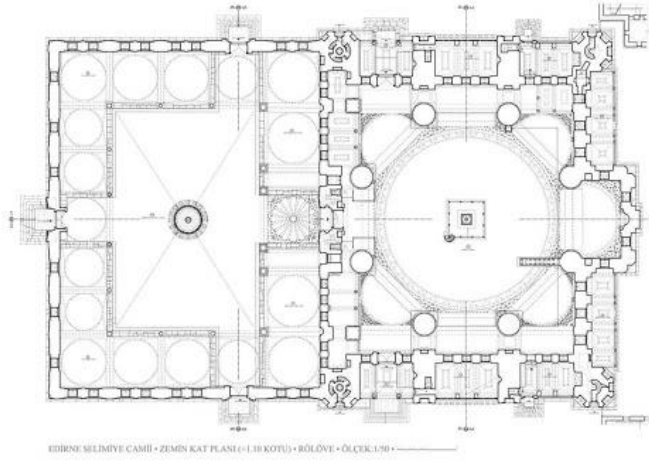
Ayrıca Mustafa Âli seçkinler arasında üç statü belirler: en yüksek olan padişahlar şehzadeler ve hanım sultanlardır; vezirler, emirler ve beylerbeyiler yüksek kademelerdir ancak Osmanlı ailesinden sonra gelirler; bir de orta tabaka vardır anlar da âyân adı verilen tabakadır. Halkın geri kalanı ise ticaret ve zenaat

³⁶⁶Necipoğlu, Gülru, Sinan Çağı, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 153

³⁶⁷Age s. 324.

erbabıdır ki bunlar *edânî ve erâzil* tayfasıdır. Bu grupların yapabilecekleri evler ve binalar neredeyse avlu ve oda sayısına kadar belirlenmiştir.³⁶⁸

Sekizgen kubbeli baldaken sistemi muhtemelen İlhanlı hükümdarı Olcaytu'nun 25 metre çapındaki kubbesi (Kuban) ve Mescid'il Aksa sınırları içindeki Kubbet'üs Sahra yapısından mülhem olmalıdır. Nitekim Gülrü Necipoğlu da bu hususu belirtir ve bunun Hakka Sûresi 17. ayetini işaretlen



Selimiye Camii Planı

böyle olduğunu ifade eder.³⁶⁹ “*Ve'l melekü ala ercaiha ve yahmilü arşe rabbike fevkahüm yevmeizin semaniyeh*” (Hakka 17)³⁷⁰ ayetinin ilginç yanı şudur: İslâm'da ve İslâm'ı önceleyen bütün anlayışlarda dört büyük

melekten (Cebrail, ³⁷¹İsrafil, Mikail, Azrail) söz edildiği halde Kıyamet Gününde büyük melek sayısının sekiz olacağı bildirilmekte ve diğer dört meleğin isimleri gizli bırakılmaktadır. Selimiye Camisinde de kubbeyi taşıyan filpayelerin dördü yapının içinde serbest görünür durumda olup diğer dört filpaye duvarların içine oturtulmuştur. Bu tasarımsal seçimde de adı bilinen melekler ile adı gizli tutulan melekler karşıtlığına bir vurgu olsa gerektir.

³⁶⁸Age s. 154

³⁶⁹Age s. 330

³⁷⁰“ve melek onun kenarlarındadır ve o gün Rabbi'nin arşını üzerlerinde taşır sekizi” Hakka 17

³⁷⁰Sedihemaiti, Saifuding & Topraklı, Yrd. Doç. Dr. A. Yağmur, Selimiye Camiinin Acil Durum Tahliyesi Üzerine Bir Benzetim Çalışması, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 6, Sayı: 66, Mart 2018, s. 575

Nitekim Selimiye'nin kitabeleri ve içindeki hüsnühat yazılarında da Süleymaniye ile karşılaştırıldığında önemli farklar ortaya çıkmaktadır. Selimiye'deki yazılar pek çok yorumcunun ortak yorumu olarak karşımıza çıkan İnebahtı Yenilgisi'nin de etkisiyle, daha çok Kıyamete ve Kıyamet sırasında Peygamberin şefaatine yönelik vurgulara sahiptir. Ancak bizim kanımız, İnebahtı yenilgisinin etkisi olsa bile, daha farklı ve daha kapsamlı bir toplumsal mutabakat arayışının da etkileri olması gerektiğine dairdir. Çünkü Kanunî zamanında sosyal denge tekke ve zaviyelerin aleyhine çok bozulmuştur.

Mimarî açıdan, Selimiye Camiinin son cemaat mahalli revakı ile iç avlu revaklarının birleştiği noktadaki doğu ve batı sütunlarının başlıkları dışında, hiçbir noktasında insan algısına yadırgama hissi veren bir detay hatası gözlenmesi mümkün değildir. Bu durum da bize mimari metaforik mesajların daha dikkatle incelenmesi gereğini düşündürmektedir.

Selimiye Camiinin diğer camilerden en önemli farkı müezzin mahfilinin konumunda kendisini gösterir. Genel olarak, bütün camilerde müezzin mahfili cami binasını ana girişinin çoklukla sağ tarafında bazen de sol tarafında yer alır. Oysa Selimiye'de müezzin mahfili oniki mermer sütunun üzerinde yükseltilmiş olan kare bir düzlem halinde merkezi kubbenin merkezinden indirilecek sanal bir çizgi üzerinde bulunacak şekilde yer alır. Kubbeden inen bu sanal çizgi, aynı zamanda, müezzin mahfilinin altındaki mermer fıskiye havuzunun da merkezinden geçerek caminin ana mekânının merkezine ulaşır. Böylece bir *axis mundi* tasarlandığını da düşünebiliriz. Saî Çelebi'nin medhiyesi de bu konu da bizi desteklemektedir.

*Direksiz kubbenün altında el Hakk
O kubbe oldu bir top-ı muallâk*

*Asılmış kehkeşânla kubbesi san cami-i çarha
Misâl-i top-ı ayine içinde seyrolur dünya*

“Mikrokosmos ile makrokosmosun yekdiğerine akışkanlığı”³⁷² mimarlık dili ile ancak bu kadar vazih bir biçimde anlatılabilir desek yeridir.

Şimdi Kubbe’nin 31, 28 metrelik açıklık çapını 76 cm’ye denk olan zıra ölçüsüne bölersek, $31,28 / 0,76 = 41,16$ zıra çıkmaktadır. Bu kubbenin açıklık ölçüsüdür. Kubbeyi taşıyan fil ayaklarının merkez noktalarını göz önüne aldığımızda, kuvvetle muhtemeldir ki, cami tabanına kubbenin merkezinin izdüşümü olan nokta merkez olarak çizilecek olan çapı 45 zıralık bir çember fil ayaklarının merkezlerinin çok yakınından geçecektir. Buna mukabil tabandan kubbenin en yüksek iç noktasına olan yükseklik 43,28 metredir. $43,28 / 0,76 = 56,95$ zıradır. Bu ölçü, kubbenin et kalınlığı ve caminin tabanının çevresindeki zeminden yüksekliği ve alemi de hesaba katıldığında, kuvvetle muhtemeldir ki, 66 zırayı bulur.³⁷³

Yukarıdaki veriler biraraya getirildiğinde ve 45 sayısının ebcet hesabında Âdem’e 66 sayısının da Allah’a tekabül ettiği göz önüne alındığında cami tasarımındaki incelikler zihnimizi kaçınılmaz olarak farklı bir kodlamaya ve mesaja doğru sürükler. Merkezde zeminde ve en altta duran havuz “*ve cealna minel mai küllişey’in hayy*” (Enbiya/30)³⁷⁴ mânânını işaretler. Müezzin mahfili Kâbeyi işaret etmektedir. Kubbenin merkezi ve zemindeki merkez ile tanımlanmış olan *axis mundi* ise Âdem’den Allah’a miracı işaretler. Bu ifade ise Kanunî dönemi ile taban tabana zıt denebilecek bir tavrın işaretidir. İlginçtir ki lâle ve hilal kelimeleri de ebcet hesabına göre 66’yı verirler. Dolayısıyla Allah isminin simgeleri olarak kullanılmış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Bu da Selimiye’deki biri müezzin mahfilinde başaşağı çevrilmiş olarak bulunan 101 lâle figürünü açıklayabilir. Bu lâle figürlerinin İslâm literatüründe meşhur olan

³⁷²Age s. 334

³⁷³Afşar, Yavuz, Selimiye Camii ve Külliyesi, Kaynak Yayınları, 2014 s. 46

³⁷⁴“Ve herşeyi sudan diri kıldık” (Enbiya/30)

Esmâ-i Hüsnâ (Allah'ın güzel isimleri) ve *İsm-i Âzam* (Allah'ın reddedilmez azamet ismi) ile ilişkileri böylelikle kurulmuş olabilir.

Sekiz fil ayağının üzerine Allah, Muhammed, Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, Hasan ve Hüseyin isimleri büyük harflerle yazılmış bunların altındaki mahfillerin kemerli revaklarına *Esmâ-i Hüsnâ* nakşedilmiştir. Zira II. Selim döneminde, Kanunî Sultan Süleyman devrinin aksine, tarikatlerin ağırlıkları, kısmen de olsa, artmıştır. Buna uygun olarak da kuzeydeki ana kapının üzerindeki mahfilin yazı kuşağında Hz. Muhammed'in (sav) *Esmâ-i Hüsnâ*'nın yazıldığı görülür. Bunlara ek olarak kuzey duvarı üzerinde namazın gerekliliği ve cuma namazının diğer namazlara üstünlüğünü belirten hadisler nakşedilmiştir.

Hünkâr mahfilinin kible istikametine bakan penceresinin üzerinde ise Külliye'nin bânîsi olan padişahın ismine de (Selim) gönderme yapacak şekilde, “*yevme lâ yenfeû malûn ve lâ benune*³⁷⁵ illa men etallahe bikalbin seliym³⁷⁶” (Şuara 88 -89)³⁷⁵ ayeti yazılıdır. Bu ayet tasavvuf ehli için büyük önemi haizdir. Zira “Allah'a esenliğe çıkmış kalbi ile gelen kimse” nitelemesi ile Allah yolunda kendisine tabî olunan irşad noktasının işaret edildiği düşünülür.³⁷⁶

Caminin ana küntlesinin beş kademeli oluşu ile İslâmın şartları ve caninin son cemaat mahallinin doğu ve batı cephelerinde bulunan minareler-deki birbiri üzerine bükülen üçerden altı adet merdivenin İslâmda imanın şartlarını işaret ettiğine dair ifadeler Mimar Sinan'ın İslâm anlayışı ile mütenasip olup olmadıkları bizce kuşkuludur. Ancak söz konusu minarelere çıkmak için kullanılan merdivenlerin üç şerefeye ikişerli dağılımlarla çıkışlarındaki

³⁷⁵“İllâ Allah'a esenliğe çıkmış kalbi ile gelenden kimseden başka ne mal ne de oğulların fayda verebildiği gün...” (Şuara 88-89)

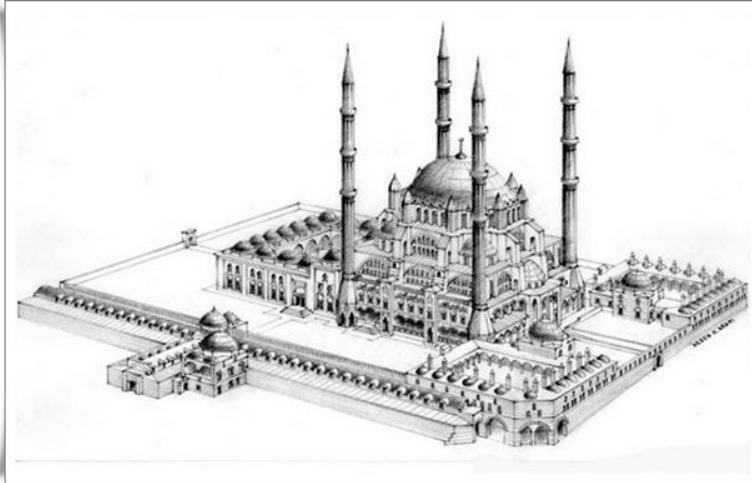
³⁷⁶Necipoğlu, Gülru, Sinan Çağı, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 341

geometrik ilişkinin karmaşası günümüz mimarlarının pek çoğunun, bilgisayar desteğiyle dahi, çözebilecekleri bir problem olmanın ötesindedir.

Bu durumda, devlet mekanizmasının, Selimiye'nin inşası ile aşağıdaki gibi bir mesaj vermiş olduğunu düşünebilir miyiz?

Tasavvuf ve tarikatlere dayalı düşünceler ve anlayışlar Selimiye'de çizilen "axis mundi" çerçevesinde kabul edilebilir anlayışlardır. Bunlara ancak Devlet-i Âliyenin çerperinde ve bir noktaya kadar, izin verilebilir; ancak payitahtta bu tür iddialar geçerli kılınamaz ve padişahın maddî ve mânevî³⁷⁷ otoritesine hâlel getirebilecek herhangi bir meydan okuma kabul edilemez. Görüldüğü gibi, Kanunî Sultan Süleyman'dan sonra, devlet, yönettikleri ile ilişkisini, bir anlamda, yeniden tanımlamaktadır. Böylece tasavvufu eksen olarak kabul eden, devletin resmi ideolojisi dışındaki anlayışlara da hayat alanları bahşetmektedir.

Süleymaniye'den Selimiye'ye geçilirken devletin yönettiklerinin



Selimiye Külliyesi Perspektifi

eğilimlerine karşı değişen siyaseti tasavvuf, tarikatler ve bunlara bağlı olarak geçmişte gelişmiş olan celâlî isyanları meselelerini de çözecek biçimde bir yaklaşım ve yasal

çerçeve inşa etmiş olduğu düşünülebilir. Bu çerçevenin taşa dökülmüş mimarî

³⁷⁷ <https://www.trakyagezi.com/mimar-sinan-gezi-yolu-edirne/selimiye-cami-kroki/>

şii de Selimiye Camii ile Edirne şehrine nakşedilmiştir. Le Corbusier'nin Selimiye için “şehrin tacı”³⁷⁸ nitelemesi doğrudur ama eksiktir. Selimiye sadece Edirne'nin değil, aynı zamanda, II. Mahmut dönemine kadar sürecektir olan yeni bir toplumsal sözleşmenin de tacıdır.

Fizikî anlamda mekân dediğimiz zihindeki ve dildeki mekânın dışı durumundan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, “her devrin bir söylemi ve o söylemin kurgulayarak açığa çıkardığı bir mekânı ve mekân idraki vardır,” dersek, yanlış olmaz.

Dördüncü Bölüm Özeti:

Bu bölümde, siyasetteki in mimarisi, mimarideki siyaset, mimarinin edebiyatı ve edebiyatın mimarisi üzerine yaptığım araştırmanın neticesinde varmış olduğum sonuçları iki önemli ismin – Mimar Sinan'ın, sırasıyla *Süleymaniye* ve *Selimiye* Külliyyelerini vaka incelemesi olarak ortaya koydum. İlk olarak, zaviyeli camilerden selatin camileri ve çevrelerindeki külliyyelere geçişte siyasal ve sosyal yapıdaki değişimleri, bu değişimlerin yapı kültürüne etkilerini ve bu etkilere bağlı olarak, Süleymaniye ve Selimiye Külliyyelerinde ifade bulan siyasal söylem değişimini inceledim.

Ancak özete başlamadan önce şu hususu belirtmem gerekiyor: Türkiye mimarlık tarihinin önemli isimleri olan Prof. Dr. Doğan Kuban, Prof. Dr. Aptullah Kuran, Prof. Dr. Zeynep Ahunbay, Prof. Dr. Uğur Tanyeli, Prof. Dr. Afife Batur vb. önemli isimlerden farklı olarak, konuyu eşzamanlı bir dil olarak almayı tercih ettim. Zira kanımca mimarlık bir dildir ve dildeki ard zamanlılık bir cümlelerin ya da bir kelimenin söylenmeye ya da yazılmaya başlanıp bitirilmesindeki zaman akışı kadardır. Tıpkı etimoloji gibi, mimarlık tarihi de

³⁷⁸Le Corbusier, *Towards a New Architecture*, Google Books 1989 s. 72

kültürel ve bilgisel bir zenginliktir. Lâkin bir sistem oluşturabilir mi? Oldukça kuşkuluyum.

Zaviyeli camiler kuruluş dönemi Osmanlı Beyliğinde Fatih Sultan Mehmet zamanına kadar çok önemli olmuştur. Bu konuda Semavî Eyice'nin çalışması sosyal yapı ile bu plan formu arasındaki ilişkileri en iyi biçimde ortaya koymuştur. Zaviyeli caniler ile külliyeleer arasındaki planimetrik geçiş *tabhanenin*, daha önceki dönemlerde üstlendiği, yargı, yerel meclis, yönetim, zikir, nikâh vb. işlevlerinin ortadan kalkması ve giderek bir tür konuk evine dönüşüp, cami ana mekânının, hatta avlusunun bile dışına atılması macerasıdır.

İncelememizin baş aktörü *tabhanedir*. Bu günkü anlayışımız dahilinde, insanın günlük eylemleri *sakre* ve *profan* olarak kesin biçimde ayrılmış, seküler olan profan alanı, dînî olan da kutsal alanı ile sınırlanmıştır. Bu durum siyasal söylemin mimarisinde, dolayısıyla mimarî biçimlenmede de değişikliklere yol açmıştır. Osmanlı Devletinin, İstanbul'un Fethinin arifesi diyebileceğimiz 1424 yılı öncesinde yapmış olduğu sultan camileri, insan eylemlerinde kutsal ve profanın birbirinden kesin sınırlarla ayrılmadığı, fıkıh teorilerinin İslam Tasavvufu çerçevesinde geliştiği, hukuk sisteminin şeyhülislamlık kurumuyla merkezileştirilmediği zamanların eserleridir. O nedenle *tabhanenin* cami planı içindeki konumundaki değişim, aynı zamanda, bir zihniyet kaymasının da göstergesidir. Evet, cami kütesinin ana yapısı hâlâ *baldakendir*³⁷⁹ ama boyutlar büyümüş ve tezyinat siyasal entelektüel mesaj vermede daha etkin hale gelmiştir. Süleymaniye ve Selimiye külliyeleeri bu doğrultuda incelenmiştir.

³⁷⁹Dört ana taşıyıcı ayak üzerine inşa edilmiş bir kubbe

6. Günümüzde Dil, Mimari ve Siyasal Düşünce İlişkileri

(Dilin Mimariye dönüşmesi)

Bu noktada Martin Heidegger'in önemli dilsel çözümlemesine yeniden ve biraz daha geniş olarak göz atmakta yarar var. Heidegger Almancada bina anlamına gelen "Bauen" kelimesi Eski İngilizce ve Yüksek Almancada "buan" kelimesi "ikamet etmek", "bir yerde kalmak" anlamlarına gelir. Kelime daha geriye gittiğinde "bhu", "beo" ve "bin" formlarını da alır ki, "olmak" fiilinin Almanca çekimi olan "ich bin"deki formdur bu. Heidegger Poetry Language and Thought adlı kitabının, Building Dwelling Thinking bölümünde konuyu şöyle açmaya başlar.

Bauen bina etmek ne demektir? Bina etmek Eski İngilizce ve Yüksek Almancada *buan* kelimesi ile karşılır ki, ikamet etmek demektir. Bu da bir yerde eğlenmek veya kalmak demektir. *Bauen* fiilinin ikamet etme anlamı bizim dilimizde kayıptır. Ancak Almanca Nachbar, komşu kelimesinde örtülü bir izi bulunur. Eski İngilizcede komşu kelimesinin karşılığı olan *neahgehur neah* (near, yakın) ve *gebur* (ikamet eden) kelimelerinden oluşur. *Nachbar* aslında *Nachgebur* yani *Nachgebauer*, yakında ikamet eden anlamını taşır. *Buri*, *büren*, *beuren*, *beuron* fiillerinin hepsi ikamet etme, konut, ikametgâh anlamlarını işaret eder.³⁸⁰

Devamında da Heidegger paragrafın devamında *bauen*, *buan*, *bhu*, *beo* kelimelerinin Almancada 'ich bin'deki *bin* (olmak) fiilinin değişkenleri olduğunu belirtir.³⁸¹ Buradan hareketle Heidegger *bauen* fiili konusunda şu çıkarımları yapar.

Dilin söylediğini dinleyecek olursak bauen kelimesinden üç şeyi anlarız:

1. Esasen bina etmek ikamet etmek demektir.

³⁸⁰Heidegger, Martin, Poetry Language and Thought, HarperPerennial, 1971, s. 144-145 "What, then, does Bauen, building, mean? The Old English and High German word for building, buan, means to dwell. This signifies: to remain, to stay in a place. The real meaning of the verb bauen, namely, to dwell, has been lost to us. But a covert trace of it has been preserved in the German word Nachbar, neighbor. The neighbor is in Old English the neahgehur; neah, near, and gebur, dweller. The Nachbar is the Nachgebur, the Nachgebauer, the near-dweller, he who dwells nearby. The verbs buri, büren, beuren, beuron, all signify dwelling, the abode, the place of dwelling"

³⁸¹"Bina" kelimesi Arap dilinde sentaks anlamını taşır. Yine Arapçadaki "kâne - olmak" fiiliyle "mekân" kelimesi arasında da benzer bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz.

2. İkamet etmek ölümlülerin dünya üzerinde olma halidir.
3. İkametgâh olarak bina ziraat yapılan binaya ve binalar inşa etmeye doğru açılmadır.³⁸²

Heidegger'in bu konudaki kritik hükmü şöyledir: *Biz inşa ettiğimiz için ikamet etmeyiz ama ikamet etmek için inşa ettik ve etmekteyiz. Yani bizler ikamet edicileriz.*³⁸³

Paris'te Tuilleries ve Saint-Germain-en-Laye'deki bahçelerin mimarisinde Babil mimarisine yapılan öykünmedeki baskınlığa dikkat çeken Tigerman "bizim olan"ın otoritesinin taş ve tabiata döküldüğünü ve böylece tanrısallığın Tanrı'nın temsilcisi olduğu varsayılan tavassut ediciler (*mediators*) vasıtasıyla çıplak otorite ile takas edildiğini belirtir. Örneklenen durumda bu otoritenin Güneş Kırıl XIV. Louis olduğunu belirterek, "*Mimari tanrısallığın bu yorum ve meydan okumasının somutlaşmış (concretized – betonlaşmış anlamına da gelir y.n.) bir ikamesidir; böylece mimari kendi içinde ve kendisinin kalıcı meydan okuması haline gelir*"³⁸⁴ der. Bu da mimarinin metin olarak varoluşunun en iyi ifadelerinden biridir.

Tigerman'in söylediklerinden şunları çıkarıyoruz: Mimarideki meydan okuma yazıda da vardır. Yazılan her şey okunmak için yazılmıştır ve yorumlanarak anlaşılabilir hale gelir. Her yorum, kaçınılmaz olarak, kendisine inanılmasını ön koşul olarak kabul ettiğinden, her metin, bir bakıma, imana meydan okuma anlamı taşır. Yazılı kutsal metin Âdem ve Havva'nın cennetteki inkârını hatırlatır ancak bu inkârın, yine de, kendine özgü bir "okunuşu" ve

³⁸²Age s. 146 "But if we listen to what language says in the word bauen we hear three things: 1. Building is really dwelling. 2. Dwelling is the manner in which mortals are on the earth. 3. Building as dwelling unfolds into the building that cultivates growing things and the building that erects buildings."

³⁸³Age s. 146 "We do not dwell because we have built, but we build and have built because we dwell, that is, because we are dwellers"

³⁸⁴Tigerman, Stanley, *The Architecture of Exile*, Rizzoli 1988, s. 66 "Architecture is the concretized replacement of textual interpretation and challenge, and becomes a kind of permanent challenge in and of itself"

yorumları vardır. *Mimarlık, tek farazî mükemmeliyet durumuna – Adn Cenneti – meydan okuyan ideal farazî durumlar kurar. Yazı ile mimarinin işaretleri – çizimler – birbirlerine bağlıdır.*³⁸⁵ Mimari projelerde neredeyse çizim kadar açıklayıcı olmak üzere, yazı da kullanılır. Günümüzde avan projeler üzerlerindeki açıklayıcı yazılara ek olarak rapor ile birlikte sunulur. Uygulama projeleri ise planlarda kesitlerde ve görüşlerde mimari çizim işaretlerine ek olarak açıklayıcı yazılarla doludur.

Tigerman açıklamalarında yazı ile mimari çizim arasında bağlantılar kurma yoluna gitmiş olduğunu görüyoruz. Oysa kâğıt teknolojisinin son derece düşük düzeyde olduğu ve bugün kullanılanlar kadar geniş yüzeyli kâğıtların yaygın olmadığı İlk ve Ortaçağlarda (hatta Rönesansın epeyce sonrasındaki zamanlarda bile) çizimin yerini ahşap maketlerin tuttuğunu bilmekteyiz. Dolayısıyla, müşteri ve imalatçı çalışan kol gücü ile mimarın zihni arasındaki ilişkinin sözele dayalı bölümünün bugünden fazla olduğunu söyleyebilmemiz mümkündür. Örneğin Kitab-ı Mukaddeste bulunan Süleyman Mabedinin tasvirli tanımı da sözeldir.³⁸⁶

Bu veriler göz önünde bulundurulduğunda dışarıda görülen inşa edilmiş mimarî yapılanmanın dilin içindeki mimarînin bir dışavurumu olduğunu ve mimarînin ilk sembolik yazısı olduğunu söyleyebilmemiz mümkündür. İçerdiği taş dökülerek somutlaşmış semboller ve bunların tanımladığı seremoniler ile belirlenen iktidar ilişkileri nedeniyle, mimarî muhtemelen ezoterizmin de ilk yazısıdır.

Süleyman Mabedinin inşası, İsrailoğullarının, mabedin taşınabilir halden sabit hale geçmesiyle, hayvancılık ekonomisine dayalı göçer toplumdan

³⁸⁵Age s. 85 “Architecture makes presumed ideal states, challenging the one presumed state of perfection – Eden. Writing and the markings of architecture – drawing – are connected.

³⁸⁶Kitab-ı Mukaddes Krallar 7

ziraate dayalı yerleşik topluma geçmeye başlamalarının bir işareti olmuştur.. İsrailoğullarının mabedin de tabernakldan taş yapıya geçmesine muhalefet etmelerinin gerekçelerinden biri de yerleşik topluma geçişin sonucunda kurulacak olan ilişkilerin belirli bir soyun iktidarının perçinlenmesine dayanak oluşturacağını düşünmeleri olsa gerektir.

Nitekim Hz. Davud ve Hz. Süleyman kıssaları Tevrat'ın Krallar bölümünde geçer ve Musevîler Hz. Süleyman'ı peygamber olarak kabul etmezler; kral kabul ederler. Metnin başlangıcında tartıştığımız Weber'in otorite teorisini hatırlayacak olursak, karizmatik otoriteden bürokratik otoriteye geçişte bir ara devre olması gerektiği aşikârdır. Bu ara devrede kuralları dışsallaştıran ve karizmatik otoritenin tanımlamadıklarını tanımlamak amacıyla kullanılabilecek ezoterik bir yapıya gereksinim vardır. Ancak o devreden geçildikten sonra toplumsal sınıflar arası, rasyonel ve hegemonik toplumsal sözleşmeye dayalı bürokratik iktidar tesis edilebilir. Bürokratik otorite kendisini önceleyen ezoterik dönem içinde kendi siyasal jargonunu ve dilini oluşturur. Dil, iç strüktüründe işleyen alegorik sistemlere dayalı bir yapılar silsilesi ile kendine özgü mimarîsini dışlaştırır ve soyuttan somuta taşır.

Kelimeler ve Eşya adlı dev eserinde Foucault'nun da belirttiği gibi, “Rönesans düşüncesi ve tasnif metodu benzeşim üzerine kurulmuştur.”³⁸⁷ Rönesansta düşünce *metafor* ve *alegoriden* yazarın saydığı dört *benzeşime* transfer edildiğinde, *metonimi* ve *sembolün* zihinsel egemenliği kaçınılmaz olur. Böylece *kitap* kavramı kutsallığını kaybederek *telif*, *peygamber* kavramı da karizmasından arındırılır ve *müellife* (compiler) dönüşmüş olur. Peygamberin ve kitabın seküler hale gelmesi *Marx'ın Manifesto* 'daki modernite ve kapitalist toplum analizlerini doğrulayan bir durumdur.³⁸⁸

³⁸⁷Foucault, Michel, Les Mots et Les Choses, Gallimard 1966 s. 32

³⁸⁸Marx, Karl & Engels, Friedrich, Komünist Manifesto, İletişim Yayınları 2018, s. 55 “Burjuvazi şimdiye kadar sofuca bir mahcubiyetle bakılan ve saygıdeğer faaliyetlerin tümünü görünüşlerindeki

5.1 Bilgisayar Üst Dilleri / Programlar ile

Genel Dil Yapısı Söylem İlişkisi

Malezya Kuala Lumpur FTMS College PROG0101 Fundamentals of Programming (Programlamanın Esasları) dersinin pps kopyasına bir göz atalım. Bu kopyanın Programlama dili bölümünde ilginç tanımlarla karşı karşıya kalmaktayız.

Bilgisayar Programı: Program seçilmiş bir dilin kurallarını takip eden bir dizi talimatlar takımıdır. Programlar olmadan bilgisayarlar gereksizdieler. Program bir tür tarif reçetesi gibidir. Bir bileşenler (değişkenler adı da verilir) listesi ve bir de bilgisayara değişkenlerle ne yapacağını söyleyen yönergeler (tebligat adı da verilir) listesi içerir.

Programlama Dili: bilgisayara belirli işlemleri yaptırabilmek için oluşturulmuş bir vokabüler ve gramer kuralları (sentaks) takımıdır. Programlama dilleri bilgisayar programları yaratmak için kullanılır. Programlama Dili terimi BASIC, C, C++, COBOL, FORTRAN, Ada ve Pascal gibi yüksek seviyedeki dilleri işaret eder.

Eninde sonunda bilgisayarın anlayabilmesi için programınızı makinenin diline çevirmeniz gerekir. Bunu yapmanın iki yolu vardır: - telif etmek (compile) – tefsir etmek (interpret).

Telif etmek (compile) yüksek seviyede bir programlama dilinde yazılmış olan programı kaynak kodundan amaç koduna dönüştürür. Bu müellif (compiler) adı verilen bir araç ile yapılır. Müellif (compiler) bütün kaynak kodunu okur ve onu yeni dosyalar olarak çıktı olan arzu edilen görevleri yerine getirmek üzere tamamen makine kodu programına tercüme eder.

Müfessir (interpreter) ise yüksek derecede bir dil ile yazılmış olan yönergeleri fiiliyata koyan bir programdır. Müfessir (interpreter) kaynak kodunu her defasında bir satır olarak okur ve bunu makine koduna dönüştürerek uygular.

Bilgisayar programlama bir yazma, sınama, hata ayıklama/arıza giderme ve bilgisayar programlarının kaynak kodunu devam ettirme sürecidir. Bu kaynak kodu C++, JAVA, Perl vb. bir programlama dili ile yazılmıştır.

Programcı bilgisayar programı yazan birisidir. Bilgisayar programcılarını bilgisayara ne yapacağını söyleyen yazılımı ya da programları yazarlar, sınırlar ve devam ettirirler.³⁸⁹

kutsiyetinden soyundurmuştur. Hekimi, hukukçuyu, rahibi, şairi, bilimadamını kendi ücretli işçilerine dönüştürmüştür.”

³⁸⁹ https://ftms.edu.my/v2/wp-content/uploads/2019/02/PROG0101_CH02.pdf (02/03/2021) s. 3-7

”A program is a set of instructions following the rules of the chosen language. Without programs, computers are useless. A program is like a recipe. It contains a list of ingredients (called variables) and a list of directions (called statements) that tell the computer what to do with the variables.

A vocabulary and set of grammatical rules (syntax) for instructing a computer to perform specific tasks. Programming languages can be used to create computer programs. The term

Yukarıdaki alıntıda bulunan bazı terimleri çevirirken, Osmanlıcadaki karşılıklarını özellikle kullandım. Amacım bilgisayar programcılığında kullanılan modelin, kanonik dini terminolojiye ve yönelime ne denli yakın bir izlek uyguladığını daha açık hale getirebilmektir. Konuyu daha belirgin hale getirebilmek için aşağıdaki şemaya göz atalım.

	Metafor ----- Benzeşim ----- Metonimi		
	(Ortaçağ)	(Rönesans)	(Günümüz)
Dilsel Kategori	Dinî Terminoloji	Siyaset Terminolojisi	Bilgisayar Terminolojisi
Anlam ve Bağlam Referansı	Kanonik Metin	Epistemolojiyi İfade Eden Metinler	Yüksek Seviyede Üst Dil
Söz	Peygamber ya da Azizler	Paragon İdeolog (Marx, Lenin, Mao)	Müellif (Compiler)
Söylem	(Ruhban Klerje) (Ulema-i Rüşum)	Aktüel Siyasal Önder	Müfessir (Interpreter)

Tablo-3 Dilsel Kategoriler ve Dinî, Siyasal, Bilgisayar Programcılığı terminolojilerinin mukayesesi

Yukarıdaki alıntı ve şema bilgisayar ve dil ilişkisinde gelinmiş olan noktayı oldukça vazıh bir biçimde açıklamaktadır. Bilgisayardaki *yüksek seviyedeki üst dil (meta dil)* adeta insan aklı tarafından üretilmiş ve asla

programming language usually refers to high-level languages, such as BASIC, C, C++, COBOL, FORTRAN, Ada, and Pascal.

You eventually need to convert your program into machine language so that the computer can understand it. There are two ways to do this: – Compile the program – Interpret the program

Compile is to transform a program written in a highlevel programming language from source code into object code. This can be done by using a tool called compiler. A compiler reads the whole source code and translates it into a complete machine code program to perform the required tasks which is output as a new file.

Interpreter is a program that executes instructions written in a high-level language. An interpreter reads the source code one instruction or line at a time, converts this line into machine code and executes it.

Computer programming is the process of writing, testing, debugging/troubleshooting, and maintaining the source code of computer programs. This source code is written in a programming language like C++, JAVA, Perl etc.

A programmer is someone who writes computer program. Computer programmers write, test, and maintain programs or software that tell the computer what to do.

dokunulmaması ya da eleştirilmemesi gereken bir tür pseudo-kelâm kodudur. Her ne yapılmak isteniyor ise o kodun içinden, o kodu yaşatarak sürdürecekt biçimde yapılmalıdır. Günümüzde inşa edilmeye çalışılan metaverse ile ilişkisi de şaşırtıcıdır.

Yüksek seviyedeki üst dil tartışılmaz. Seçeneklerden biri kabul edilir ve hedeflenen program yazılımı ona uygun biçimde gerçekleştirilir. Bilgisayarda yalnızca tasarlanmış programları kullananlar, üst dili bilmeden de programları kullanabilirler. Ancak, her ne olursa olsun, görmeseler bile bütün program kullanıcıları üst dilin varlığı ve kesin egemenliği altında yaşarlar.

Yukarıdaki şemadan çıkarsayabileceğimiz önemli bir veri de dilin anlam bakımından gönderme yaptığıının gene kendisi olduğu bulgusudur. Öyleyse, dilin referansının bizim dışımızda gerçekliği olan bir dünya olduğu düşüncesi anlamını yitirmektedir. Zira isim taktığımız şeyler ya zihinsel veri tabanımıza aldığımız ya da o veri tabanına dayanarak tasarladığımız şeylerdir. Bu şeylerin bizim zihnimizin veri tabanı dışında herhangi bir referansı olması da muhaldir. Bir diğer benzetmeyle, dilin içinde olmak *Vincenzo Natali*'nin *Cube* filminde betimlediği duruma benzer bir durumdur. Zira dilin referansı yine kendisidir.

Örneğin sandalye kelimesinin kavramsal karşılığı “doğa”da değil “insan zihni”ndedir. Kaldı ki, doğa bile insan zihninin veri tabanında olduğu kadarıyla gönderme yapılabilecek bir unsurdur. Zira biz biyolojiyi de dil ile ve kuramlaştırma süzgecinden geçirerek anlaşılır kılabiliriz.. Şu halde, herhangi bir kelimenin ya da kavramın ontolojisini izleme eylemi yine dil içinde çıkılacak bir serüvenden öteye geçebilecek bir araştırma olmasa gerektir.

Bu da, kavramlar ve onların maddi referanslarının, salt doğal veriler gözetildiği durumda, Platon'un mağarası bağlamında bile, bir dış hakikate

bağlanmasını mümkün kılmamaktadır. Öyleyse, dilin gerçeklik olduğu varsayılan referansı yine dil olmak gerekir. Aynı şey mânâ ve söz düzeyleri için de geçerlidir. Zira dil genel kuralları, grameri sentaksı ve semantiği ile orada durmakta olduğu halde yalnızca söz düzleminde kendini gerçekleştirebilir durumdadır ve söz düzeyi ile lisana dönüşür. Dile dil dışında herhangi bir anlam referansı aramanın geçerliliği yoktur. Konuşmanın (söylem) iktidar olabilmesi için, sistem tanımına uygun biçimde, dil içindeki her türlü işlemin sonucunun yine dil içinde alınması gerekmektedir.

Konuşan ya da yazan birey, dilin kurallarını ne denli gözetirse gözetsin, dili bireysel uygulaması olan söz ile etkin kılmış olur. Söz ise, hem lisanı yaratan hem de onun bireysel kullanımını mümkün kılarak kişinin iç dünyasında egemen olan ve Lacan'ın, mealen, *bilinç dışı dilin kurallarına tâbidir*, ifadesiyle işaret ettiği ve bizim de mânâ diye adlandırdığımız alanı iştilir, görünür ve iletilir hale getiren bir olgu olarak belirlemektedir.

Bu durumda lisan ile kurgulanmış olan kapandan çıkarak hakikate erebilmenin yolu da, tersine bir akış kullanarak, söze ve oradan da mânâya ulaşmayı denemek gibi görünüyor. Ancak kritik soru şudur: *Christopher Nolan*'ın kült filmler arasına girmiş olan *Inception* filminin bitiş sahnesinde masa üstündeki topacın dönmeye devam ettiği gibi bir son olmaması için ne yapma(ma)lıdır? Günümüzde, bilgisayar ve dil ilişkisi dildeki kapan olgusunun açığa çıkmasını ve giderek daha etkin biçimde kullanılır hale gelmesini sağlamış olmaktadır, kanımızca. Çünkü yukarıdaki tabloda da görüldüğü gibi, Dile göre, referans anlam – söz – söylem üçlemesinin başından bugüne kadarki tarihi dönemlerdeki karşılıklarını düşünecek olursak, bu tabloyu aşağıdaki biçimde geliştirebiliriz.

Dini epistemolojik terminoloji metaforiktir. Bilgisayar terminolojisi ise metonimiktir. Metaforik modelde alegorik kıssalar (*paraboles*), metonimik modelde ise rasyonelleştirmiş bağlantılar temsil eden simgeler (*symboles*) egemendir. Bu durumun, zihinsel açılmaların daralmasına, yaratının hayattan teknolojiye doğru kaymasına, parabolik çeşitlilik ve anlam kaymalarının sembolik sınırlılığa dönüşmesine, bireylerin sanal bir ağ içinde kimlik kazanma çabalarına yol açması kaçınılmazdır. Bu durumun mantıksal ucu *sosyal medya* adını verdiğimiz, lâkin sosyalden ziyade asosyal ve yalnızlaştırıcı bir sanal medyanın oluşmasıdır.

5.2 Sosyal medyanın toplumsal siyasal dilde oluşturduğu dönüşümlerin mekân algısına etkileri

Gaston Bachelard *La Poétique de l'Espace* adlı eserinde, Jean Lescurs'ün Ressam Lapicque üzerine yazdığı bir eleştiriden de alıntı yaparak şöyle der.

“Eseri mekânın dinamik ifadeleri hakkında büyük bir kültür ve bilgi birikimine tanıklık ediyor olsa da, bunları uygulamaya koymaz, bunlardan reçeteler oluşturmaz... O halde, bilmeye kendisine eş miktarda bilgi unutuşu eşlik edebilmelidir. Bilmeme cehalet değil fakat bilmenin aşılması için zorlu bir fiildir. Ancak bu bedelidir ki, bir eser, her anda, yaratılışını bir özgürleşme egzesizi kılan bir tür saf başlangıç haline gelir” (Jean Lescurs Lapicque, s. 78) Bu bizim için baş metindir. Zira kendisini anında Poetika Fenomenolojisine dönüştürmektedir. Şiirde bilmeme birincil şarttır; eğer şairin bir mesleği varsa o da bastırılmış olan imgeleri birleştirme işidir. Fakat imgenin hayatı bütün ışıltısı içinde, imgenin bütün duyarlılık verilerini aşması olgusundadır.³⁹⁰

Burada bizim için önemli olan kavramlar *bilme*, *bilmeme* ve *mekân* kavramları olacaktır. Şimdi kitabımızın “Michel Foucault ve heterotopyalar”a ilişkin bölümünü aklımıza getirelim. Sosyal medya dediğimiz aslında bir ekrandan ibarettir ve bu ekrana her şeyin birbirinden farklı mekân ve zamanların yerleştirilmesi mümkündür. Görüleceği gibi, bilgisayar (ya da günümüzdeki tablet ve akıllı telefon) ekranında, hayatımızla iç içe geçen bu durum heterotopyaların üçüncü ve dördüncü ilkeleriyle gayet uyumludur. Dolayısıyla

³⁹⁰Bachelard, Gaston, *La Poétique de l'Espace*, <http://bibliotheque.uqac.ca/> 1961 s. 23-24

“Quand même son oeuvre témoigne d'une grande culture et d'une connaissance de toutes les expressions dynamiques de l'espace, elle ne les applique pas, elle ne s'en forme pas des recettes... Il faut donc que le savoir s'accompagne d'un égal oubli du savoir. Le non-savoir n'est pas une ignorance mais un acte difficile de dépassement de la connaissance. C'est à ce prix qu'une oeuvre est à chaque instant cette sorte de commencement pur qui fait de sa création un exercice de liberté.” Jean Lescurs, Lapicque, éd. Galanis s. 78 Texte capitale pour nous, car il se transpose immédiatement en une Phénoménologie du poétique. En poésie le non-savoir est une condition première; s'il y a métier chez le poète c'est dans la tâche subalterne d'associer les images. Mais la vie de l'image est toute dans sa fulgurance, dans ce fait qu'une image est un dépassement de toutes les données de la sensibilité.”

heterotopyanın altıncı son ilkesi olan “ya insan hayatının içinde geçtiği reel mekânların ve mevkilerin tamamını daha da aldatıcı olarak göstermeye çalışan aldatıcı bir mekân yaratırlar ya da, tam aksine, son derece mükemmel, ince işlenmiş ve iyi düzenlenmiş bir başka reel mekân yaratarak bizim içinde bulunduğumuz mekânları düzensiz, kötü kurulmuş bir mekân müsveddesi gibi gösterirler,” ilkesi ile de paraleldir.

Günümüzde, internet ile izlenen bilgisayar ya da tv ekranları tam da böyle bir işlev görmektedir. Mekânı olduğundan daha fazla sanallaştırarak zaten dil kapanında olan gerçekliğin ikinci bir kapana girmesini mümkün hale getirmektedirler. Böylece dilin tasarım ve üretim sonucu oluşmuş bile olsa, maddî diye nitelenebilecek herhangi bir referansı kalmamıştır.

Bugün bilgisayarınızla internete bağlandığınızda küçük bir ücret karşılığı dünyanın neredeyse bütün şehirlerinde (bazılarının ücra sokaklarında bile), hiç yorulmadan ve ulaşım zahmeti çekmeden, gerçek zamanlı olarak dolaşabilme imkânınız vardır...³⁹¹ Ancak böyle bir dolaşmanın hayatınızda birkaç günlüğüne gittiğiniz bir şehri tanıyabilmek için ayaklarınıza kara sular inerek dolaşmanız ile fazlaca bir alâkası olmasa gerektir.

Böylece, daha önceki bölümlerden birinde de belirttiğimiz gibi “kitabın işaretin işareti olması durumundan, ekranın *işaretin işaretinin işareti* haline gelmesi durumuyla karşıya kalıyoruz. Artık karşımızda herşeyi bilen (*herşeyi bilmesi dünyadaki bilgilerin dijital envanteri olmaktan öteye geçemez*) Google ile kaşı karşıyayız. Google’un bu işlevi tam da, yüzeysel teolojinin “her şeyi

³⁹¹Mimari proje hocası olduğum için, ekrandan bulaşan bu yüzeyselliği ve öğrencilerimin üzerindeki etkilerini yerinde gözlemleyen biri olarak söylüyorum bunu. Öğrencinizin İstiklal Caddesindeki bir iç mekâna gidip, yerinde incelemeden, Instagram fotoğraflarıyla karşınıza gelmesi ve o öğrencinin o mekâna hiç gitmemiş olduğunu bilmek oldukça rahatsız edici bir durumdur.

bilen (omniscient) Tanrı” ve peygamberi figürünün kontrpuası görevini üstlenmek olsa gerektir. Böylece sahte bir öte evren (metaverse) yolu açılmıştır.

Bilginin sekülerleşmesi sonucunda, Avrupa Ortaçağında okuryazarlık ve eğitim ayrıcalığı ile arşiv ve kütüphaneyi tekelinde bulunduran Roma Katolik Kilisesinin yerini Google’un, daha doğrusu Google’u kontrol eden güçlerin alması demektir. Artık insanda okuma arzusu uyandıran ve entelektüel araştırmanın adeta mabetleri olan İngiliz kütüphanelerinin mekânsal etkilerine gerek kalmamıştır. Bugün ekran üzerinde iki boyut ile elde edilen etkinin çok kısa bir süre sonra hologramlarla üç boyutlu olarak yaygınlaşması işten bile değildir. Bu teknoloji, kişinin aynı zamanda hem evinde hem de British Museum’da aynı anda ve gerçek zamanlı olarak bulunmasının yolunu da açmaktadır.

Bireyin etki gücünü neredeyse sonsuza açan bu imkânlar silsilesi bireylerin birbirleri ile bireyin toplum ile toplumun da birey ile ilişkilerini doğrudan etkilerken, diğer yandan da bireyin varoluşunu güvenilemez bir sanallığa düşürmektedir. Bu durum Baudrillard’ın *simulacre* diye adlandırdığı husus ile karşı karşıya getirmektedir bizleri.

Askerlik psikolojisi denilen şey bile kartezyen berraklıklar karşısında gerilemekte ve gerçek mi yoksa sahte mi, “üretilmiş” bir belirti mi yoksa gerçek bir belirti mi ayrımını yaparken tereddüde düşmektedir. “Deliyi bu kadar iyi oynuyorsa, gerçekten deli olduğundandır.” Ordu haksız değildir: bu anlamda, bütün deliler taklit yapmaktadırlar ve bu ayrıştıramama durumu altüst olmanın en kötüsüdür. Klasik akıl buna karşı bütün kategorileriyle müsellahtır. Ama günümüzde, benzetim setleri aşmış ve hakikat ilkesini boğmuştur.³⁹²

Baudrillard’ın söyledikleri günümüzde imgelerin egemen olduğu ve sınırların konamadığı internet âlemi ile toplumsal yaygınlık kazanmaktadır.

³⁹²Baudrillard, Jean, *Simulacres et Simulation*, Editions Galillées 1981 s. 16 “Même la psychologie militaire recule devant les clartés cartésiennes et hésite à faire la distinction du faux et du vrai, du symptôme “produit” et du symptôme authentique. “S’il Joue si bien au fou, c’est qu’il l’est.” Et elle n’a pas tort: dans ce sens, tous les fous simulent et cette indistinction est la pire des subversions. C’est contre elle que la raison classique s’est armée de toutes ses catégories. Mais c’est elle aujourd’hui qui de nouveau les déborde et submerge le Principe de vérité.”

Hakikat ilkesi bir yana, duygulara hitap ederek dilediği kışkırtmayı dilediği gibi gösterebilen bir medya karşısında, elde doğruyu yanlıştan ayırt edebilecek bir ilke de kalmamış gibi görünmektedir. Zira internet ve onun zorunlu uzantısı olan yapay zekâ, *nesnelliğini* karteziyen berraklıklara dayanarak gerekçelendirmektedir. Bu üretilmiş berraklıklar karşısında insanî *sağduyunun* kendini savunabilmesi çok zor görünmektedir. Yine de konu bir mühendislik projesi gibi görünmektedir. Zira yapay zekâ, her ne kadar insan zekâsının bir simülakrı gibiyse de, bütün mühendislik projelerinin kaçınılmaz bir veçhesi olan, gerçekleştirilmesi istenen projenin ölçeğine göre ihmal edilebilirlik (negligibility) sınırları içinde kalan bir takım unsurlar ya da bileşenler ihmal edildiğinde, büyük ölçüde bireysellik ve bireyi oluşturan özellikler de ihmal edilmiş olmaktadır.

Bir başka deyişle, bugünkü anlayışımız içinde, zihinsel modelimiz gereği, vücudumuzda düşünce merkezi olaeak beyinde lokalize ettiğimiz ve neredeyse vücudun bütününden bağımsız olarak, bütün diğer organların kıvrak yöneticisi olarak algıladığımız zekânın yapay hale getirilmişinin büyük bir başarı diye takdim edilmesi, zekânın bireyselliğini de yok eden bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda elimizdeki tek seçimin 1984 (*George Orwell*) ile *Brave New World* (*Aldous Huxley*) arasında olduğu izlenimini uyanıyorsa da, ben insanın bu kadar kolay teslim alınamayacağını düşünen iyimserlerdenim.

Bilgisayar ve otomasyonun vazgeçilmez bir parçası haline geldiği mimarlık mesleği açısından düşündüğüm zaman şunu açıkça görmekteyim: Bilgisayar destekli tasarım araçları olan programlar giderek imalat hayatına daha fazla girmektedir. Bunun anlamı ise tasarım ve imalatın birbirine daha güçlü ve yakın bağlarla bağlanmasıdır. Tasarım süreci bir takım ara programlarla üretim sürecine bağlanmaktadır. Dolayısıyla, zihnin tasarlama

süreçleri ile materyalize varlığın oluşması süreçlerinin birbirlerine bağlantıları giderek daha doğrudan ve sıkı hale gelmektedir.

Tasarım süreçleri ile üretim süreçleri arasında üzerinde oynanabilecek ve oynanmak istenen bir unsur olan bu süreçler için harcanan zaman süresidir. Bu süre sıfırlandığında ya da “ihmal edilebilir” dereceye indiğinde beşeriyette de ‘ol’ der ve olur (Kuran-ı Kerim, Yasin Suresi 82) ile realite arasında bir engel kalmayacaktır. Görünen odur ki, tasarım süreçlerinin tamamı, tıpkı dil gibi, beşerin ilahlaştırılmasına yönelik “medenî ataklar” olarak işlev görmektedirler. Uygulanan ve toplumda genel onay görmüş hayat tarzı (din) olan siyasal çerçeve dâhilindeki bu “medenî ataklar”ın içinden ya da içeriğinden, zamanın anlayışına göre, toplumsal kabul gören tasarımlar materyalize edilerek sosyal yapıda yaygınlaşırlar.

Bu zaviyeden bakıldığında, katedral mimarisi ile gecekondu ya da kulübe mimarisi arasında fark yoktur. Zira her ikisi de siyasal bir söylemin çerçevesi içindeki oluşumlardır. Toplumlara yöneten ideolojilerin yapıları daha görkemli nitelikleriyle ağır basıyor olsalar da yönetilenlerin ideolojik tavrının ifadesi olan çöküntü bölgeleri ve gettolardaki mimari de bir siyasal söylem olarak işlev görür.

Gecekonduların masum bir barınma ihtiyacı olarak ortaya çıktığı savında olanlar varsa da, yasalara uygun olmayan biçimde yapılmış olmaları, toplumsal bir baskı sonucu, yasa koyucular ve uygulayıcılar nezdinde gayri kanunî bir tatbikata göz yummaları neticesinde inşa edilmeleri vb. gerekçeler gözönüne alındığında, barınma güdüsünün masumiyeti gecekondu oluşumunun siyasal bir söylem olma niteliğini konusunda bir fark oluşturmaz. Zira bu yapıların derme çatmalığının yarattığı acıma duygusu ve anıtsallıktan uzak sadeliği, toplumdaki sosyal tabakalaşmanın bir neticesi olarak oluştukları ve siyasal bir kabul gördükleri gerçeğini değiştirmiyor.

Örneğin, Sultanbeyli İlçesinin 1957’den bu güne gelişimi önemli bir örnektir. Sultanbeylik adlı bir köy iken 1987 yılında belde belediyesi haline getirilmiş, 1992 yılında ise ilçe yapılmıştır. Bu safahatı inceleyenler, siyasetin yerleşmelerin oluşumu ve gelişiminde nasıl etkileri olduğunu ve ülke siyaseti ile toplumun tamamı ya da bir kesiminin, gecekondu ve kaçak yapılaşma yoluyla, zaman içinde nasıl söyleştiğini, tapu ve kadastro problemlerinin çözümleri için yönetimin ve yöneticilerin nasıl zorlandığını net olarak görebilirler.³⁹³

Siyasal söylem olma açısından Çamlıca Camisi ve Sultanbeyli yerleşmesindeki gecekondu mahalleleri eşdeğerdir. Şu halde, siyasal söylemin gerçekleşebilmesi için, tasarlanmış çevrenin öğelerinin mimarî ya da görsel niteliklerinin nasıl ya da nice oldukları belirleyici olmayıp, sadece orada olmaları yeterlidir.

³⁹³ <http://acikkaynak.bilecik.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/11552/337/10088889.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Aksu, Muhammed Emin, İstanbul – Sultanbeyli’de Hızlı Mekansal Değişimin Coğrafi Boyutları, Yüksek Lisans Tezi, T. C. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Coğrafya Anabilim Dalı. 20/01/2020

Beşinci Bölüm Özeti:

Derrida'ya göre gerçeklik olarak tanımlanan şey bir metin, sözel bir kurgudur. Beşeriyetin bilgi olarak edindiği, teveccüh ettiği ve nâmevcud olarak mevcudiyet kazanan öteki hakkında kendi zihninde kurguladığı, sözel yapılardan öte bir şey değildir.

Bu bölüme Heidegger'in *bauen* (inşa etmek) ile *bin* (olmak) fiilleri arasındaki ilişkiyi kurgulamasından hareketle başladık. Heidegger bu yolla olmak ile inşa etmek arasında ontolojik bir bağ kurar. Oysa Foucault'nun *Söylemin Düzeni* adlı kitabında kurmuş olduğu ilişki gözönüne alındığında, ontoloji adı verilen sistem de dilsel felsefi bir söylem olmakla, dilsel bir tasarım ve apaçık bir iktidar kurgusundan başka bir şey değildir. Bu bağ, aynı zamanda, siyaset inşası açısından da geçerli olsa gerektir. Nitekim Paris'teki Tuilleries ve Saint-Germain-en-Lay'deki bahçelerin inşasıyla XIV. Louis 'Güneş Kral' olarak iktidarı devralmıştır. Bir diğer deyişle, çıplak siyasal otorite meydan okumuş ve tanrısız otoritenin yerini kendisine bırakmasını sağlamıştır.

Bu veriler gözönünde bulundurulduğunda dışarıda görülen inşa edilmiş mimarî yapılanmanın dilin içindeki mimarinin bir dışavurumu olduğunu ve mimarînin ilk sembolik yazısı olduğunu söyleyebilmemiz mümkündür. İçerdiği taşa dökülerek somutlaşmış semboller ve bunların tanımladığı seremonilerin gösterdiği belirlenmiş iktidar ilişkileri nedeniyle, mimarî muhtemelen ezoterizmin de ilk yazısıdır.

Günümüzde insanlık önce dil, sonra yazı ve bunları somutlaşma dolayımıyla bağlayan mimarlık ve inşa sürecinin dönüştürülmesi yoluyla zihinsel ve kültürel olanı tektipleştirip, manipüle etmenin yolunu keşfetmiştir.

İlişkiler ağının (network) bilgisayar sistemiyle daha kolay etkilenecek dönüşürülmesi çıplak iktidarın daha da pervasız hale gelmesine yol açmıştır. Bugün artık bir epistemoloji mühendisliği sözkonusudur. Örneğin *post truth* kavramıyla *yalan* etkisizleştirilerek ahlâkî davranışın içinde yer bulabilmektedir. Bu üst dilin değişmiş olduğunun ve insanlığın bu yeni üst dile göre davranışlarını değiştirmek zorunda kalacağının göstergesidir.

Metafor-----Benzeşim-----Metonimi

Dilsel Kategori	Dinî Terminoloji	Siyaset Terminolojisi	Bilgisayar Terminolojisi
Referans Anlam	Kanonik Metin	Kritik Düşünsel Dönüşüm	Yüksek Seviyede Üst Dil
Söz	Peygamber ya da Azizlerden gelen sözler	Paragon İdeolog	Müellif (Compiler)
Söylem	Tefsir Uleması (Ruhban Klerje)	Dönemsel Siyasi Önder	Müfessir (Interpreter)

Tablo-3 Dilsel Kategorilere göre Dinî, Siyasî, Bilgisayar teknolojisine dair terminolojilerin mukayesesi

Gelişmeler yukarıdaki tabloda görüldüğü biçimde olmaktadır. Metaforik olandan metonimik olana doğru yönelen insan zihni kelime sayıları arttığı halde ifadesizleşen bir dil kullanımına mahkûm olmaya doğru ilerlemektedir. Modern mimarînin işlevsellik yoluyla ve fakat işlevi tanımlayanın ne ya da kim olduğunu ve o şey ya da kimseye uyum göstermenin doğru olup olmadığını, neredeyse hiç düşünmeden, kendini rasyonalize etmeğe çalıştığı alan giderek daha korkutucu bir vehimler ve kâbuslar (chimera) alanına dönüşmektedir.

İnsan hayatının bir mühendislik projesi düzeyinde algılandığı günümüzde, Baudrillard'ın da belirttiği, imgelerin egemen olduğu ve sınırların konamadığı internet âlemi toplumsal yaygınlık kazanmaktadır. Hakikat ilkesi bir yana, duygulara hitap ederek dilediği kışkırtmayı dilediği gibi gösterebilen bir medya karşısında, elde doğruyu yanlıştan ayırt edebilecek bir ilke de kalmamış gibi görünmektedir. Diğer meslekler gibi, mimarlık mesleğinin de

namusu ve doğruları inşa edilmek istenen yeni evrensel rasyonel karşısında sorgulanır hale gelmiştir. Zira internet ve onun zorunlu uzantısı olan yapay zekâ, *nesnelliğini* karteziyen berraklıklara dayanarak gerekçelendirmektedir. Bu üretilmiş ve yapay berraklıklar karşısında, insanî *sağduyunun* kendini savunabilmesi çok zor – neredeyse imkânsız – görünmektedir.



Sonuç

Tezimizin içeriğini tanımlarken, *homo sapiens* (beşer) atalarımızın, 100000 ila 200000 yıl öncesine dayanan bir varoluşa sahip olduklarını belirtmiştik. Dilin bu sürecin neresinde başladığını bilmemiz mümkün görünmüyor. Ancak doğadaki canlı türlerinin herbirinin kendi aralarında ve bu türlerin birbiri arasında en azından bir iletişim olgusunun varolduğu da inkâr edilemez.

Biyolojik sistemlerin iletişim ağları olduğu iddiasına biyologların hiçbir itirazı olmayacaktır – işaret verme, iletişim ve ağ biyoloji sohbetlerinin derinlemesine içinde olan bölümlerdir. Mamafih, biyolojik sistemler gözönüne alındığında istihbarat ve iletişimin daha derin anlamları gözardı edilir. İstihbarat nicelik haline getirilebilir, akışı ölçülebilir ve bir dizi düzenlemede, vericiler ile alıcılar arasında temsil ve tebliğ edilişi arasında sıkı bağlar vardır. Daha da öte, iletişim teorisi enerjinin öne çıktığı noktalarda – organizmalarda olduğu gibi– etkili iletişimden dem vurmaktadır. Ama muhtemelen en önemlisi, istihbarat teorisi, karar ve istihbarat akışında mekanizma görmez bağları mümkün kılar. Yani, bir sistemin fizikî özellikleri herhangi bir istihbarat metodunun tanımlanmasının, aktarılmasının ya da süreçlenmesinin uyması gereken sınırların belirlenmesini sağlar.³⁹⁴

Görüldüğü gibi, *istihbarat teorisi*, varlıklar arasında, türe ya da mekanizmaya bakılmaksızın, yalnızca fizikî koşulların belirlediği bir iletişimi var sayabilmemize yeterli olmaktadır. Bu da hiç kuşkusuz sadece tür içinde farklı bireylerin değil, farklı türlerin arasında bir istihbarat bulunduğunu düşünmemiz, mümkün kılmaktadır.

³⁹⁴http://brown.edu/Departments/Engineering/Labs/Rose/papers/CDI08_9.pdf (20 / 03 / 2020) Rose, Cristopher & Mian, I. Saira, A Communications Theory Approach to Morphogenesis and Architecture Maintenance, s. 1 “The assertion that biological systems are communication networks would draw no rebuke from biologists – the terms signaling, communication, and network are deeply embedded parts of the biology parlance. However, the more profound meanings of information and communication are often overlooked when considering biological systems. Information can be quantified, its flow can be measured and tight bounds exist for its representation and conveyance between transmitters and receivers in a variety of settings. Furthermore, communications theory is about efficient communication where energy is at a premium – as is often the case in organisms. But perhaps most important, information theory allows mechanism-blind bounds on decisions and information flow. That is, the physics of a system allows determination of limits that any method of information description, delivery or processing must obey.”

İmdi istihbarat iletişimden farklı bir kavramdır. İletişim dil gerektirmeyebilir. Ancak istihbarat için daha gelişmiş bir *mekanizmanın*, bazı *ifade biçimlerinin*, olması gerekir. Muhtemelen, bugün anladığımız mânâda bir dile sahip olmadıkları dönemde yaşayan homo sapiens atalarımız, yukarıda sözünü ettiğimiz mekanizma ve ifade biçimleri ile hem kendi türleri içinde hem de başka türlerle haberleşebiliyorlardı. Hatta bu haberleşme mekanizması ve içerdiği ifade biçimlerinin, her ne kadar bugün neredeyse hiç kullanmıyor olsak da, vücut yapımızda elan sürmekte olduğunu ve kullanılmadığı için belki biraz körelmiş olduğu düşünülebilir. Söz konusu melekeyi kaybetmemiş ya da deneyimleyerek yeniden kazanmış kimselerin aynı mekanizmayı kullanarak, türler arası iletişim kurmaları garipsenecek bir durum olmasa gerektir.

Nitekim Masaru Emoto'nun su kristalleri ile yapmış olduğu deneyler de böyle bir etkileşimin ve haberleşmenin var ve gözlenebilir olduğunu bize göstermektedir. Su kristallerinin Beethoven Pastoral Senfoni, Mozart 40 ve Chopin Mi Op.10 No 3 etüdüne gösterdiği tepkiler ile heavy metal müziğe gösterdiği tepkiler farklıdır. Birinde düzgün biçimlenmiş kristal yapısı gösterirken diğesinde fragmente ve kötü biçimlenmiş bir kristal yapısı gözlenmiştir. Müziğe ek olarak, insan konuşmasında “teşekkür ederim” ile “budala” kelimelerine ya da “hadi yapalım” ifadesi ile “yap” emrine verdiği tepkiler ve kristal yapılarındaki değişiklikler arasında benzer farklar olduğunu belirtir Emoto.³⁹⁵

Bu gözlemler su ile insan ve insani eserler arasında belirgin bir haberleşme ve iletişim olduğunun ve suyun insana bir şeyler söylediğinin de ifadeleridir. Zira Emoto bazı kelimeleri yazarak suya gösterdiğinde de su kristallerinin değiştiklerini gözlemiştir.³⁹⁶ Buradan hareketle Emoto suyun

³⁹⁵Emoto, Masaru, The Hidden Messages in Water, Prologue, Beyond Words Publishing Inc. (2004) s. xxiv – xxv

³⁹⁶Age s. 43 – 44

mesajının muhabbet ve şükran olduğu metaforuna ulaşır.³⁹⁷ Bizi konunun bu spesifik yanı değil, bu deneylerin farklı türler arasındaki istihbaratı ve bu istihbaratın salt iletişim olmadığını kanıtlaması ve pek tabii bu haberleşmenin metaforik özellikleri ilgilendiriyor.

Bu bilgiler ışığında, örneğin, Yunus Emre'nin “sordum sarı çiçeğe”³⁹⁸ ilâhîsine türler arası bir haberleşmenin kullanılan dilde metaforik bir meali olarak bakmak mümkün olabilir. *Homo sapiens* (beşer) bireyinin insan olma durumuna ermesi (Âdem'in yaratılışı) dilin edinilmesi yoluyla çevremizde gözlemlenebilir olan türler arası istihbaratın metaforik olarak dile aktarılmasıyla gerçekleşmiştir diyebilir miyiz? Dilin hayatiyet kazandığı ortam, varlıklar arasında müşahade edilen büyük muhaberat mekanizmasının, kelâm ile her an yeniden kurgulanıp, metafor ile meale dönüştürülen ve böylece hatırlanabilir ve yeniden dillendirilebilir (zikredilebilir) hale getirilen *kutsallık alanı* olsa gerektir. O bakımdan dil, ilk ortaya çıktığı andan bu güne, *kutsallık alanı* ile ve *kutsallık alanının* metafor temelli meallerini kurarak var olmuş ve gelişmiştir diyebiliriz. Bir diğer deyişle söz konusu *kutsallık alanı* dilin ilk referans alanıdır. Bu anlamda dil açısından bilinen en eski epistemolojik yapı dindir denebilir.

Düşünsel veya kuramsal yeni ve farklı bakış açıları, yeni görüşler getiren şeyler, başlangıçta tepki çekseler de, toplumda kaçınılmaz bir kutsallık, bir büyü edinirler; bu büyü hali, o şeylere hayatta kalabimeleri için, gereken dokunulmazlık ve kutsallığı sağlar. Ancak bu dokunulmazlık ve kutsallığın, zaman içinde, yitirilmesi, sekülerleşerek rasyonelleşme sürecinin bir parçası olagelmıştır. İlk rasyonelleşmeler din düzleminden mezhepleşme yolu ile siyasete indirgenme süreçleri ile gerçekleşmiş olsa gerektir.

³⁹⁷Age s. 134

³⁹⁸Kaplan, Mehmed, Yunus Emre ve Nebatlar, Türkiye Mecmuası XII, İstanbul 1955, s. 56

Bu özelliği net biçimde görebilmek için, dilin ortaya çıkışı ile ilgili evrimci teori ve yaratılış teorisinin aynı başlangıç noktasında buluşması gerektiğini varsaydık. Bu amaçla, Derek Bickerton'un dilin evrimi konusundaki *Adam's Tongue* isimli çalışmasına müracaat ettik. Bu çalışmada Bickerton'un *niş kuramını* konuya dâhil etmesi ile bu buluşma sağlanmış oldu. Böylece dilin ortaya çıkması için insanın gönlü ile aklı arasında olması kaçınılmaz olan iç sohbet noktasını ve bu sohbetten ortaya çıkan mânâ mekanizmasını ortaya koyabilmiş olduk.

Bu durumda, her ne kadar farklı varsayımlardan kaynaklanıyorlarsa da, Derek Bickerton'ın varsaydığı *niş*teki ilk dil oluşumu ile Âdem'e kelimelerin öğretilmesi arasında önemli bir benzerlik sağlamış oluyoruz. Zira Derek Bickerton'un bir evrim süreci içinde dili elde ettiğini ve dışa vurduğunu varsaydığı mutasavver ilk kişi ile İsrail ve İslam kıssalarında sözü edilen Âdem, neredeyse, aynı işlevi görmektedir, diyebiliriz.

Bundan sonra mânâ, dil ve söylem arasındaki karmaşık ilişkilerin, hedefimiz doğrultusunda incelenmesine ve analizlerine geçmek mümkün olabilmıştır. Zira dilin içyapısında olan şiiri ve mimariyi keşfe çıkmak ve bu ili unsurun dilin içyapısından dışavurum yoluyla bağımsız söylemler olarak ortaya çıkmalarını başka türlü gösteremezdik.

Kanımız odur ki, kişinin gönlü ile aklı arasındaki sohbet tezekkür ve tefekkür gerçekleşmeksizin, dil oluşamaz ve yaygınlaşarak başka bireyleri kapsar hale gelemmez.

İmgelerimizin psişik karakteri kendi lisanımızı incelediğimiz zaman gayet iyi görünür. Dudaklarımızı ve dilimizi hiç oynatmadan kendi kendimize konuşabilir veya mısralardan oluşmuş bir parçayı zihnimizden okuyabiliriz.

Bunun nedeni lisanımızın kelimelerinin (oluştukları “fonem”lerden söz etmeyi bir yana bırakmamız gerekir) bizim için akustik imgeler olmasıdır.³⁹⁹

Burada kritik nokta, kendi kendine konuşmadır. Kişi kendisine bir kimlik atfettikten sonra o kimliği karşısına alarak, “sen” diye hitap edebilme aşamasına ermeden, kendisi ile benzerliğini farz ettiği bir başka varlığa, “sen” diye hitap edemez. Bu konuya Saussure konuşmanın karakterinin psişik olduğunu belirterek değinir. Psikolojik nitelemesinden ise özenle kaçınır. Dilin lisana dönüşmesi, konuşmanın psişik karakteri sayesinde ‘söz’ün öz (*substance*) karakteri kazanması ve dilin de ‘söz’leri (işaret edenler ve işaret edilenler bütünü) tasnif eden bir biçim (*forme*) olarak ortaya çıkması ile gerçekleşir.

Dilin ilk dışavurumunun lisana dönüşmesi sürecinde meydana gelmiş olması muhtemeldir. Zira dil, konuşulmadığı sürece, uygulamaya geçmiş olmaz; uygulanmadığı sürece, önerme ortaya çıkmaz; önerme ortaya çıkmazsa da söylem oluşamaz. Söylemin oluşması bizim için kritik önemi haizdir. Çünkü söylem dilin kendi dışında etki alanları inşa etmesi ve o alanları kuşatarak kendi yapısına içertmesine vesile olur. Böylece meydana gelen farklı söylemler hem toplumsal yapıyı biçimlendirir, hem de toplumsal yapı için yeni söylem alanları tasarlar. Edebiyat, mimarî ve siyaset bütün diğer söylemler arasında öne çıkan ve belirleyici olan söylemlerdir.

Bu adımda mimarlık ve dil ilişkisinin derinliklerini keşfederek mimarî olgusunun kendi içinde başlı başına bir dilsel söylem olduğunu mimarlık disiplininin bazı özelliklerini Saussure’ün diltçilik kuramında öne sürdüğü dilsel özellikler ile mukayese ettik ve mimarlık söylemini dil bağlamında tanımladık.

³⁹⁹Saussure, Ferdinand de, Cours de linguistique generale, Payot 1967, s. 98 “Le caractere psychique de nos images acoustiques apparait bien quand nous observons notre propre Langage. Sans remuer les levres ni la langue, nous pouvons nous parler à nous-mêmes ou nous reciter mentalement une piece de vers. C'est parce que les mots de la langue sont pour nous des images acoustiques qu'il faut eviter de parler des « phonemes » dont ils sont composes.

İkinci bölümde genel teoriden daha özellikli durumların analizlerine geçme zorunluluğu ortaya çıkınca, ‘din’ ismi ile işaret edilen kutsallık alanının sosyolojisine girme gereği ortaya çıkmıştır. Bu bölümde din sosyolojisi konusunda en kapsamlı, sistemli ve sarıh bilgilere ve analizlere sahip olan Max Weber’in *Din Sosyolojisi* adlı eserine müracaat ettik. Elbette Weber’in *mitolojik düşünce* soyutlamasını Claude Lévi-Strauss’un *Les Mythologiques* adlı anıt eserini göz ardı ederek incelemek mümkün değildir. Zira Lévi-Strauss *mitolojik düşüncenin* semboller ile değil işaretler ile çalışan ve tümüyle dilsel yapı gösteren bir sistem olduğunu kanıtlamıştır. Lévi-Strauss’a göre mitoslar kutsallık alanından çok seküler alana ilişkin düzenlemeleri içerirler.

Zaten bütün kutsallık sistemleri, karizmatik otoritenin sırlanmasını müteakip, bir biçimde uhrevî hayata göre kendini düzeltmeyi (*otokritik*) bir yana bırakıp dünyevî hayatı düzenleme faaliyetlerinin tiyatrosu sahnelerine dönüşürler. Bu anlamda heterotopik yapılar oluştururlar. Kendilerini karşılıklı olarak hitap ettikleri “sen” zamirinin kendilerindeki içsel referansını bir yana bırakarak, “sen”i ancak kendi dışındakilere atfettikleri, sadece onları niteleyen bir zamir olarak algırlar ve sekülerleşme harekete geçer.

Lisanın zihindeki yansımasında olan bu ilginç özelliği *dilsel değer* bağlamında şöyle ifade eder de Saussure:

... Böylece istenen noktada, istenen farklılaşmaya götürmeyen her şeyi zihinsel olarak elimine etmekten ibaret olan bu operasyonda, asosiyatif gruplar ve sentagmatik tiplerin her ikisi de oyundadırlar.

Tersine bir biçimde, bu takma ve seçme süreci, bir değer giydirilmiş olduklarında, fonolojik unsurlara kadar, en küçük birimleri bile yönetir...⁴⁰⁰

⁴⁰⁰Age s. 180 “...Ainsi dans cette opération, qui consiste à éliminer mentalement tout ce qui n'amène pas la différenciation voulue sur le point voulu, les groupements associatifs et les types syntagmatiques sont tous deux en jeu.

Inversement ce procédé fixation et de choix régit les unités les plus minimales et jusqu'aux éléments phonologiques, quand ils sont revêtus d'une valeur...”

Onyedinci yüzyıldaki bilimsel dönüşüm ile onsekizinci yüzyıldaki felsefi siyasal dönüşüm, beşeriyeti, bugün hâlâ içinden çıkmaya çalıştığı, önemli bir ikilem ile karşı karşıya getirmiştir: o güne kadar oluşan ve kendisine din başlığı altında sunulan, ama gerçekte siyasi nitelikte olan nazarî yığın ve yaşanan çağın ortaya çıkardığı gerçeklikler...

“Din Sosyolojisi ve Ütopyalar” bölümünde, beşerî düşüncenin 16. yüzyıl sonundaki kaçış noktası olarak Thomas More’un *Utopya*’sı ve Rousseau’nun *Sosyal Kontrat*’ı arasındaki etkileşimin din sosyolojisi ile ilişkilerini açtık. Bu ilişkilerden doğan Hobbes’un *Leviathan*’da efradını cami ve ağyarını mani biçimde vaz ettiği anlayış dâhilinde oluşan hegemonik yapının dilsel/kutsal temellerini irdelemiş ve böylece yeni kutsala giden (ulus, halk, siyasal parti, önder vs.) kolektif tanrılardan oluşan yolu kestirmiş olduk.

Stanley Tigerman, Tevrat tefsirleri, Mimarlık, Şehir Planları ve Süleyman Mabedini yeniden tasarımılama projeleri dolayımında yapmış olduğu benzersiz araştırmasında (*The Architecture of Exile*), işaret olunuştan sürgüne,⁴⁰¹ beşeriyetin benzersiz macerasını büyük bir yetkinlikle ortaya koyar. Aslında Tigerman’ın kitabında kurguladığı çift taraflı bir baldakendir. İşaret – Meydan Okuma – Yerinden Etme – Sürgün sütunlarından oluşan sistemin çatısı adeta bir *trompe l’oeil* gibi, pozitif bakış ile tanrısal, negatif bakış ile beşerî görünür.⁴⁰² Tigerman bu iki yönlü sürgünü İlkçağ ve Ortaçağ yerleşmelerinde şehrin merkezinde olan ibadethanenin (kilise), manastır yerleşmelerinde giderek merkezden uzağa ve yerleşmenin çeperine oturtulmasını somut mimari örneklerle izah eder.

⁴⁰¹Burada ‘sürgün’ hem Âdemin cennetten çıkarılmasını, hem de beşer uygarlığının Tanrı’yı kendi eseri olan uygarlığın dışına çıkarmasını ifade eden bir metafordur.

⁴⁰²The Architecture of Exile, Stanley Tigerman, Rizzoli 1988

İlk çağ yerleşmelerinin örnek aldığı Kudüs (*Jerusalem*) kentinin planının Adn cennetinin farazî planı üzerine kurulmuş olması gerçeğinden hareket eder. Adn cenneti planına göre tanrısai ölçü olan Cubus (İslam terminolojisinde *Beytül Mamur*) merkezdir. Süleyman Mabedinin tarifinde de benzer bir durum vardır. Süleyman Mabedi ise Ahit Sandığının konumlandırıldığı tabernaklın taş ile inşa edilmiş ve sabitlenmiş hali olsa gerektir, dolayısıyla, tanrısai/kutsal merkezdedir ve sosyal hayatı biçimlendiren bir binadır. Muhtemelenen Kudüs yerleşmesi, Süleyman Mabedi yerleşmesinin çevresinde, çadırdan ahşap ve kerpiçe, daha sonra da taşla geçmiş olmalıdır.

Böylece mimarî söylemin aslında nasıl bir arkaplanı olduğu ve bu arkaplandan hareketle nasıl çözümlenebileceği de ortaya çıkmış olur. Beşerî toplumsal yaşam, mimarî söylem aracılığıyla içinde yaşadığı ekosistemi tarif ve inşa ederek oluşturur. Bu inşa süreci kendisini giderek ürünü olduğu ve hayatiyetini borçlu olduğu tabiattan uzaklaştırır. Beşeriyet tabiatı ekosisteminin ikincil bir parçası sayarak bir kenara iter. Elbette tanrısı ve merkezi olduğunu düşündüğü bu ekosistemin kendisini de bir gün periferiye bırakması tehlikesini hiç hesap etmez; etse de bu konuyu uzak bir tarihe iterek önemsememeyi yeğler. Mimarlık Tarihi, siyasal söylemin, bu anlamda, bir pratiği ve tarihsel göstergesi üzerine bina edilmiştir.

Günter Fischer'in *Mimarlık ve Dil* adlı eseri bizim önümüzü açan bir rehber oldu. Mimarlığın dil ile ilişkisindeki özellikleri gayet mücmel bir biçimde ortaya koyan bu kitap aynı zamanda mimarî söylemin gerek tasarım, gerekse uygulamadaki metaforik anlatım yapısına doğru nüfuz etmemizi sağladı. Zira mimarlık, lisan ile ilişkisinde, mekânları birbirine eklemlerken, metaforun özel bir hali olan alegorik bileşimleri yoğunlukla kullanır. Üstelik, yapının mimarisine, gerek kitabeler, gerekse yapının özelliklerini edebiyat alanına taşıyan metinler ile de bu durumu pekiştirir. Şiir için söz ve söz grupları

ile onları oluşturan sesler ve o seslerin birleşimi ne ise mimari için mekânı oluşturan ışık ve hendese odur, diyebiliriz.

Siyasi söylem, edebî söylem ve mimarî söylemi belirgin biçimde ortaya koyduktan sonra Weber'in otorite kuramını amacımız doğrultusunda yeniden yorumlamak gerekti. Zira bu yeniden yorumlama, hem tezimizin önceki bölümlerinde yapmış olduğumuz dil/kutsallık alanı ilişkisini, hem de yazımızın izleyen bölümlerinde değinmiş olduğumuz mekân/kimlik oluşumu ilişkisindeki işleyişi açıklamak bakımından önemli kazanmaktadır.

Bu hususu incelerken, şehir mekânının nasıl bir söylem oluşturduğu ve içinde yaşadığımız lisanı, bireysel düşünme biçimlerimizi ve sözü kullanmamızı nasıl etkilediğine örnek gösterilecek bir olgu olarak, Marksist teorinin yaratıcısı olan Karl Marx'ın önemli kavramlarından biri olan *proletarya diktatoryasının* iki şehir (*Paris ve Petersburg*) ve sırasıyla bu şehirlerin oluşturduğu kültürel iklimin etkisinde yetişmiş iki marksist kuramcı (*Gramsci ve Lenin*) tarafından nasıl yorumlandığı konusuna değindik. Zira modernitenin devreye girmesiyle, dil/kutsal alan ilişkisi yerini dil/siyasal alan ilişkisine terketmiştir. Beşeriyetin yeni kutsal alanı siyasal alan olmuştur. Bu bakımdan, Londra, Paris, Petersburg vs. kentler modernitenin Vatikan karbon kopyaları mesabesindeirler.

Bunun ardından Mimarlık söyleminden kullanılan dil açısından mimari değer kavramına değinerek. Dilin ilk düzenleyici sanatı olan şiir ile mimarlık arasındaki söz sanatları ve mimari sanatları arasındaki kesişim ve benzeşim noktalarını belirttik. Daha sonra, Michel Foucault'nun *Des Espaces Autres: Hétérotopies* adlı makalesini anahatlarını da gösterecek biçimde derinliğine inceledik. Ardından Fuzulî'nin bir gazelinden hareketle aslında heteroyopyanın dilin kendisi olduğunu gösterdik. Bu bölümler dildeki teknik ve ideolojik

kullanım farklarının siyasal yapı ile nasıl flört ettiğini işaret içindir. Bu flört Foucault'nun *Les Mots et les Choses* ve Robert Bartlett'in *The Making of Europe* adlı eserlerinde de incelendiği gibi, kutsal alanın siyaset alanına dönüşmesinde önemli bir unsur olmuştur. Elbette yukarıda sözünü ettiğimiz oluşum kısa bir süre içinde olmamıştır. Avrupa'da 16. yüzyılda başlayan bilim devrimi çok daha önceleri İslam dünyasında başlamış olan ve muhtemelen Tevrat ulemasının kitabî ve zihnî yaklaşımlarından ilham alarak gelişen akılcılık ve retorik çalışmaları yönlendirmiş olmalıdır.⁴⁰³

Tezimizin bu aşamasında, Carl Schmitt'in *Siyasi İlahiyat*'ına başvurmamız kaçınılmaz olmuştur, çünkü Carl Schmitt bu vasgeçilmez yapıtında kutsal söylemin, önce ilâhiyat söylemine (kutsal-siyasal söylem) sonra modern siyasal söyleme hangi düşünsel süreçlerden geçerek dönüştüğünü gayet yoğun bir biçimde açıklamaktadır.

Daha sonra, iki büyük dünya savaşını da kapsayan dönemin Avrupa'sında mimarî söylemin geldiği noktayı inceledik. Birinci Savaş döneminden günümüze uzanan La Sagrada Familia katedralini ve Bauhaus Ekolü ile Alman Nazi ve İtalyan Faşist Mimarîleri arasındaki ilişkiyi açan bölümleri ekledik. Böylece vaka incelemelerine gelmiş olduk.

⁴⁰³Gelişen burjuvazi, eski dünyayı kendine göre biçimlendirirken, Donoso Cortes'in de söylediği gibi "sürekli tartışma" eğilimindedir. Bunu da sosyal ve bireysel problemleri tümüyle retorik haline dönüştürerek kurgular. Burjuvazi etkisi ile oluşan 'retorik'in benzetme kökenli metaforu parçanın bütünü temsili ile oluşan metonimiye, iki farklı sistemden birinin söylenerek diğerinin anlatıldığı bire bir yapısal karşıtlıklardan oluşan alegoriyi sembolizme dönüştürdüğünü gözleriz. Böylece gönlün metaforik uçarılıklarının yerini aklın ve nutkun (logic) düzenlemesine dayalı olan mantığın alması kesinleşir. Soyutlamanın semboller yoluyla sistematize edilişyle de alegori yerini cebir ve matematiğe bırakır.

İzleyen “Zaviyeli Camiler ve Külliyyeler arasında Devlet-i Aliyede İktidar İlişkileri” bölümünde ters T planlı ya da zaviyeli camilerden sultan külliyelerine geçişte tabhanenin yerinin camiye göre konumlanması ile sosyal yapıdaki değişimin arasındaki paralelliklere dikkat çektik. Bundan muradımız anıtsal cami planlamasında kullanılan mekân, mimarî ve tezyinî unsurlar arasındaki ilişkilerin devletin hangi ideolojik ve siyasal yapılarına tekabül ettiklerini ve mimarî metinden bir siyasal okuma yapılabilmesinin mümkün olduğunu göstermekti.

Bu amaçla aynı mimar (Mîmar Koca Sinan) tarafından iki farklı padişah (Kanunî Sultan Süleyman ve oğlu Sarı Selim) döneminde yapılmış olan iki külliye (Süleymaniye ve Selimiye) ve özellikle bu külliyelerin merkez binası olan iki büyük camiyi ve bu camilerde içkin olan siyasi kod, mit ve mesajları inceledik. Bu incelemelerle de vaka analizlerimizi tamamlamış olduk.

Bu noktada, Heidegger ve Mimar Stanley Tigerman’ın tezlerinden hareketle, geri dönüşler yaparak ilerleme gereği duyduk. Heidegger’in *ikamet etmek ölümlülerin dünya üzerinde olma halidir* tezini yine kendisinin “dilini kendisini dinleyecek olursak” ihtirazî kaydını göz önüne alarak değerlendirme yaptığımızda, Descartes’ın *Mutlak Tanrı* anlayışıyla karşı karşıya kalırız. Tanrı idrakinin bu anlamda bir mutlakıyet (burada kelimenin Arapça kökü olan ‘talak – boşanma’ kavramına atfen bütün kayıtlardan boşanma halini kastetmekteyiz) kazanması, siyasal anlamda ve dünya işlerinin yürütülebilmesi için, tersine bir mantıkla, dünyevî olanın da tanrısal olandan bağımsız hale gelmesi anlamına gelir. Bu durumda Tanrının dolaylı mediyatörü olan egemenin otoritesi çıplak (tanrısallıktan arındırılmış) otorite ile takas edilmek zorunda kalır. Tigerman bu konuda Tuilleries ve Saint-Germain-en-Laye’deki bahçelerin mimarisinin çıplak otoritenin yansıması olduğunu belirtir.

Çıplak otorite, aynı zamanda, analitik düşünce egemenliğinin başlangıç noktasının siyasete egemen olmasının kaynağı olarak düşünülebilir. Descartes felsefesinin kartezyen düzlem, kartezyen hacim ve geometrinin kaynağı olması rastlantısal değildir, diye düşünüyorum.

Söz konusu analitik yaklaşım mimari ve şehir planlamasında da izlenebilir. Haussman'ın Paris'i yenilemesi Petersburg'un kuruluşu, New York'un ve daha pek çok ABD kentinin plan şemaları aynı çıplak otoritenin yönetsel tavrını ve egemenlik algısını yansıtır.

Kojin Karatani'nin *Mimariyi bir metafor olarak incelediği önemli kitabında (Architecture as Metaphore)* Batı felsefesi için mahkeme salonunda iki karşıt tarafın uyması gereken kurallara benzeterek şöyle söyler:

...Böyle bir oyunda iki taraf da birbirine ne kadar güçlü ve heyecanlı bir biçimde karşı koyarlarsa koysunlar, karşıtların hiçbirisi diğerinin konumunu işgal etmez. Rescher'in de iddia ettiği gibi, bu diyalogun monoloğa dönüşme potansiyeli vardır. Gerek Aristoteles'in gerekse Hegel'in eserinde, diyalektik monolog haline gelmiştir. Platon'un diyalogları da konuşmalar biçiminde yazıldıkları halde, netice itibarıyla monolog olarak değerlendirilmelidir. Batı felsefesi, böylelikle, içe dönük – yani monologsu – bir diyalogdur.⁴⁰⁴

Burada *mahkeme salonu* benzetmesi boşuna değildir. Zira *mahkeme salonu* kavramı, İngilizcede *court*, Fransızca'da *cour* kelimeleri ile karşılanır ki bu kelimeler aynı zamanda *prens*in (siyasal erk sahibi, bir numaralı kimse) yönetim hüküm ve yargılama işlerini yaptığı mekândır. Bu mekânın biçimi siyasal erkin kendini konumlandırma ve ifade biçimi, hatta protokolü olarak algılsa gerektir.

⁴⁰⁴Karatani, Kojin, *Architecture as Metaphor: Language, Number, Money*, MIT Press, 1995, s. 112 " In this sort of game, no matter how forcefully or enthusiastically they might oppose one another, neither opponent occupies the position of "the other." As Rescher claims, this dialogue has the potential to become a monologue. In the work of both Aristotle and Hegel, dialectics became a monologue. And though Plato's dialogues were written in the form of conversations, finally they must be considered monologues. Western philosophy thus began as an introspective – that is, monologic – dialogue."

Bir başka deyişle, Karatani bize batı felsefesinin kökeninde bu çıplak otorite verisinin yattığını ve bu felsefeyi yürüten ve uygulayanların karşıt argümanlar ile bir ve aynı protokolü paylaştıkları halde, kendilerini, kendilerinin savına karşıt olan savın konumuna koymadıklarını ifade etmektedir.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında iki önemli dil araştırmacısı arasında yaşanan tartışmanın etkileri günümüze kadar uzanmıştır: B. F. Skinner (Verbal Behavior), Noam Chomsky (Language). Skinner dilin, tüm diğer hayvan davranışları gibi, çocuklarda dışarıdan gelen bir pekiştirmenin fonksiyonu olarak oluşan bir koşullanma olduğunu savunmaktaydı. Buna karşılık Chomskiy'nin savı ise farklıydı. Chomsky'e göre, geleneksel pekiştirme ile öğrenmenin insanların dil edinmesiyle ilgisinin yoktur. Chomsky insan dilinin alabileceği muhtemel formların doğuştan belirlenmiş kısıtlamaları da içeren bir *dil melekesi* önermektedir. Ona göre çocukların dil konusunda doğuştan gelen kısıtlamalarının evrensel bir gramer ve evrensel bir fonetik tanımlamayı da içerir⁴⁰⁵

Patricia K. Kuhl aynı makalede algı üzerine bazı saha araştırmalarını değerlendirmektedir. Bizim için önemli olan da bu değerlendirmelerin niteliği olacaktır. Maalesef Kuhl meselenin teknik algılama, anket ve saha araştırması verilerine boğulmadan edemez. Bu durumda algı (perception) dediğimiz hususu teknik olarak kulağın algılaması ve anlama dönüştürmesi düzeyinde görmeye doğru iter bizleri. Bunu da çocukların dili algılaması meselesine indirgeyerek yapar. Meseleyi çocukların dili algılamasına indirgemek belki analitik biyoloji

⁴⁰⁵A new view of language acquisition, Patricia K. Kuhl, Colloquium, PNAS, Ekim 24, 2000 / cilt 97, sayı 22, s. 11850

açısından bir geçerliliğe sahip olabilir. Ancak “çocuğa” odaklanarak “bilimsel” çözüm oluşturma çabası da bir tür siyasal tavır alış olarak görülse gerektir.⁴⁰⁶

Yazarın altı başlık altında topladığı ve dil bağlamında Chomsky’nin karşısında konumlanarak ürettiği yaklaşım şöyle özetlenebilir:

- 1) *Başlangıçtaki algı konuşmayı doğru biçimde çözümler ve evrenselidir ama alana özgü ya da türe özgü değildir.*
- 2) *Gelişim ayıklanma temelinde değildir.*
- 3) *Çocukların öğrenme stratejileri dil girdilerinin haritasını şöyle oluşturur: a) çocuklar dil örüntülerini soyutlarlar b) çocuklar dil girdisinin istatistik özelliklerinden faydalanırlar c) dil deneyimi aşgıyı çarpıtır.*
- 4) *Sesle öğrenme algıyı ve üretimi birleştirir.*
- 5) *Ebeveynin çocukla çocuk gibi konuşmaları eğitici*
- 6) *Dil öğrenimi için kritik dönem sadece zamana değil tecrübeye de bağlıdır.*⁴⁰⁷

Pek tabii olarak bu makale “farklı dillerde nasıl olup da birbirinin neredeyse aynı gramatik kelime kategorilerinin oluştuğu ve bu oluşum farklılıkları arasındaki benzerliklerin nasıl olup da birbirinin bu kadar aynı olduğu” sorusuna cevap vermekten çok uzaktır. Zira gramer ve sentaksın oluşumu tümüyle iktidar ilişkisi ve anlama hiyerarşisinin kurulmasıyla ilgilidir.

Örneğin, Fransızcada “Robert regarde le téléviseur – Robert televizyona bakıyor” dediğinizde “téléviseur” kelimesini dolaysız tümleç olarak akuzatif (-i hali) olarak kullanıyorsunuzdur. Oysa aynı cümleyi İngilizcede “Robert looks

⁴⁰⁶Bu yaklaşım başlangıcını, büyük olasılıkla, “çocuk konfeksiyonu” ya da “çocuk edebiyatı” vb. yaklaşımların kaynaklandığı noktadan almaktadır. Bu da masumiyet ve doğallık kavramlarının Rousseau’vari bir ideolojik yaklaşım doğrultusunda yansıtılmasından öteye geçmiyor. “Çocuk masumdur ve katıksızdır,” ifadesiyle özetlenebilecek olan bu yaklaşım oldukça tehlikeli siyasal konotasyonları olan bir bakış açısidir aynı zamanda. Zira “çocuk” kelimesinin yerine “halk” kelimesini koyduğumuzda ve toplumsal ilişkileri aile metaforu üzerinden çözümlemeye kalktığımızda ortaya çıkabilecek sıkıntılar ve berbat popülizmin varabileceği sonuçları hayal bile etmek istemediğimi belirtmeliyim.

⁴⁰⁷Agm. s. 11851 - 11856

at TV” diye kullandığınızda dolaylı tümleç olarak datif (-e hali) halde kullanmaktasınızdır. Bu iki farklı kullanımı yorumlarken, akuzatif hali kullanan Fransız gördüğü şeyi salt bakma fiiline dayalı olarak varlığının bir parçası saymaktadır. Oysa İngilizce ve Türkçe bakma ve seyretme fiilleri birbirinden ayrılmış. Bakılan şey bakanın dışında ve kendi başına olabilen bir şey olarak algılandığı için datif hal kullanılarak öznenen ayrılmıştır.

Günümüz siyasetinin seçim esaslı ve daha çok oy almaya yönelik yaklaşımında temel meseleyi bu dil kullanımı teşkil etmektedir; çünkü Patricia K. Kuhl’un yaptığı metodolojik araştırma yaklaşımında “çocuk” kavramının yerini “hedef kitle” kavramı almaktadır. Netice itibariyle, toplumun tümünü ilgilendiren ve zaman zaman sarsıcı toplumsal etkileri olabilecek konular da reklam yöntemleriyle aşırı biçimde şematikleştirilerek “hedef kitle”ye aktarılmaktadır.

Tarihin yaşadığımız çağdan önceki dönemlerinde siyasetin ayrılmaz parçaları olan felsefe, sanat ve kültürün yerlerini deney ya da anketlerle ölçülebilir olduğu varsayılan bireysel ve toplumsal değerlerin tesbitlerine dair çalışmalara bıraktığı görülmektedir. İktidarının tanrısal bir yetkilendirmeden kaynaklandığını düşünen kral kendini yönettiği topluma beğendirmeye mecbur hissetmez. Herhangi bir mizaca (idiosenkrazi) özenmeye ihtiyaç duymaz. Aksine başkaları onun mizacına tabî olmak ve ona tebaa olmak zorundadırlar. Oysa yeniden seçilebilmek için kendisini seçen toplumun reyine muhtaç olan sivil siyasetçi toplum tarafından beğenilme durumunu sürekli gözetmek mecburiyetindedir. Bu bakımdan, kendi mizacını öne çıkarmaktan mümkün olduğunca kaçınarak, ölçülebilir değerler ve anket sonuçları doğrultusunda hareket etmek zorundadır.

İdyosenkrazinin bir kenara bırakıldığı sistemlerde bireysel olanı bireysel yapan özellikler de, toplum mühendisliğinin, bilimsellik adına, ihmal edilebilir (negligible) saydığı değerler arasında yerlerini alırlar. Toplum mühendisliği her zaman vardır ancak bunun bireysel olanı ne ölçüde ihmal edilebilir sayabileceğinin bir ölçüsü var mıdır? Bu durumun günümüzde ulaştığı popülizm sosyal medyadaki gerçek dışı haberlerin toplumu ve toplumu yönetenleri nasıl etki altına alması, Twitter’ın devlet başkanları ve siyasal merciler tarafından alışılmamış bir sıklıkla kullanılmasından görülebilir. Twitter’daki 140 vuruşluk sınırlama, bir fikri ifade edebilmek için, çok azdır. Halkın izlemesine açık olduğu için tweette, fikir ya da anlatılmak istenen konu sloganik ifadeler ile ve herkesin algılayabileceği bir basitlikte yazılır.

Fikrin temeli olan tefekkürün düşünce kuruluşlarına (think tank) havale edildiği bir yapıda siyasi çözümler üretmenin ve bu çözümleri içselleştirerek önderlik edebilmenin kapılarının giderek kapanmakta olduğunu izlediğimiz bir dönemdeyiz. Bireysel tefekkürün akli ve gönlü birleştirerek ürettiği metaforik fikrin yerini akıl ve mantığı birleştirerek üretilen metonimik çözümler alıyor. Donoso Cortes’in “karar vermeyi erteleyen sınıf” diye nitelediği burjuvazi, kararı böyle bir mekanizmaya terkederek, işin içinden sıyrılmaya çalışıyor.

Bunun yapı sanatındaki ifadesi toplumun geniş kitlelerinin yaşadığı mekânlarda basmakalıp ya da konfeksiyon diye niteleyebileceğimiz mimari modaların kullanılması şeklinde ya da yönetici elitin yaşadığı mekânlarda sembollerin bileşimlerinin estetik açıdan gayet itici bir biçimde ve çok zaman yanlış kullanıldığı samimi-yetsiz anıtsallıklar şeklinde tezahür ediyor. Ancak her iki durumda da aynı sonuç ortaya çıkıyor: İnsanın yaşadığı iç ve dış mekânı oluşturan yapıların panayır standına dönüştüğü bir mekân anlayışı...

Bu zaviyeden bakıldığında, örneğin, basmakalıp bir binanın cephesine betebe ile besmele, ya da şimdilerde görüldüğü gibi inşaat şirketinin metalik hurufat ile adını yazma eğilimi ile bir parti binasının cephesini o partinin siyasi yaklaşımının simgelerinden oluşan bir kakafoni ile donatmak arasında bir fark olduğunu sanmıyorum.



Heydar Aliyev Kültür Merkezi Bakü

Haydar Aliyev Kültür Merkezi'nin mimarı Zaha Hadid, Bakü Kongre Merkezinin mimarı da Coop Himmelbau firmasıdır. Bu iki binanın post modernizmin arkasına saklanan birbirinden çok farklı simgeci tavırları, günümüz Azerbaycan kültür siyasetinde egemen olan postmodern kisveli siyasal dogmanın mesajının tezahürleri olsa gerektir.



Bakü Kongre Merkezi

Örneğin, Baku'nun merkezinde çevredeki mimari ve şehrsel oluşuma oldukça ters düşen tarzlarda yapılmış olan iki bina vardır: Haydar Aliyev Kültür Merkezi ve Bakü Kongre Merkezi... Bunlardan

Bunun nedenini Bilgisayar ve dil ilişkisinde geline nokta bölümünde sözünü ettiğimiz ve şematik olarak da göstermiş olduğumuz Bilgisayar Terminolojisi / Dini

Terminoloji / Siyasal Terminoloji / Dilsel Kategori tablosunda mukayese edilen ilişkilerdeki dönüşüm olsa gerektir.

Ne olsa, insanlık tarihinin en az altmışbin yılını kapsayan deneyimler neticesinde dinî dogmalara dayalı referans anlamlar, sözler ve söylemleri belirleyen dizgelerin son birkaç yüzyılda meydana gelmiş olan teknolojik değişimlerle bu kadar köklü bir değişime uğraması beklenmemelidir. Bu süreç sırasında insan aklının ve düşünce sisteminin salt akıl ve mantık yöntemleri ile oturmuş bir kimliğe sahip olması da beklenemez. Bu durum gerek uluslararası siyaseti, gerekse diğer kültürel söylemleri oldukça kararsız ve dayanıksız hale getirmişse de paradigma değişti demekle değerler dizisi değişmiş olmuyor.

Kanımızca önümüzdeki zamanlarda teknolojinin insan hayatına girmesi kitlesel olandan bireysel olana doğru evrilmesi ve günlük yaşamın ayrılmaz ve vazgeçilmez bir parçası olması ile değerler sistemi bu teknoloji üzerinde yeniden kurgulanmak zorunda kalacaktır. Mimar tasarımın her aşamada ele aldığı konunun cennetini tasarlıyor ise, cennet ideası dünyaya indirilmedikçe (ki bu pek mümkün görünmüyor) daha uzun bir süre eski paradigma ile idare etmek kaçınılmaz gibi görünüyor. Aristokrasiyi ortadan kaldırma iddiasındaki burjuva devrimleri, içinde bulunduğumuz yüzyılda, yeni bir aristokrasi oluşturmuşsa, enstrümanların ve ana yönelişlerin değişmesi de mümkün olamayabilir.

Bu açıdan, İngilizlerin muhafazakâr tavrının boşuna olmadığını ve en azından ayakların yere sağlam basmasını sağladığını düşünüyorum. Zira modernite artık geriye çevrilmiş ve yeni kisveli veriler eski değerler sistemi üzerinde tedavüle girmektedir. Şimdilik hiçbir paradigma insanlığın yaklaşık altmışbin yıldır her an mükemmelleştirerek geliştirdiği mevcut diller ve dilsel söylemlerin dışında yeni ve daha gelişmiş bir dil paradigması oluşturmaya muktedir görünmüyor. Sonuç olarak bilgisayarın üzerinde kurgulandığı *yüksek*

dil / compiler / interpreter dizgesi de yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi dini metaforlar üzerinden okunabilmektedir. Ezcümle, bütün teknolojik şaşaaya rağmen, *güneşin altında yeni bir şey olmadığı* gayet belirgin biçimde görülüyor.

Çünkü ilk kelâm, beşeriyet tarafından, dün olduğu gibi bugün de, kutsal alandan seküler alanlara dilde içkin olan şiirsellik ve mimarî dolayımıyla indirgenerek önce siyaset, sonra hukuk ve bunun ardından bilim, eğitim ve diğer alanların konuşmaları (söylemleri) haline getirilir.

Söylem bir kez meydana çıkınca, artık eşyanın hakikatının gizlenmesi konusunda beşerin önündeki bütün engeller kalkmış olur. Yeni kutsallar ve reddedilmezler icad olunarak aynı şemanın giderek daha yaygın ve bayağılaşan kullanımıyla seri üretim yapılmaya başlanması (*endüstri*) şaşırtıcı olmasa gerektir. Böylece çalışma erdemi anlamına gelen bir kavram seri üretim, kârlılık ve tezgâhî zenginleştirme başarısına indirgenmiş olur.

Bunun için gereken, sanayi sisteminin, tarihte görülmediği kadar bireyselleşmesi, ürünün kişiye özgü hale getirilmesi ve bu yolla benliklerin şımartılması olsa gerektir. 1970’li yıllarda Taşkışla binasının bir katında iki katlı hale getirilmiş uzun bir kolu kaplayan bilgisayarın, kişisel bilgisayarı (PC) giderek insanın kol saatinden evdeki bilgisayarını, tabletini, hatta akıllı evini bağladığı yapay zekâ ile karışık bir elektronik kapana dönüşmesi artık kimseye şaşırtıcı gelmiyor. Dahası, insanlar bu elektronik kapana kısılmayı en doğal hakları olarak görececek biçimde bilinçlendirilmekteler.

Önümüzdeki zamanların siyasal paradigması bu doğrultuda oluşacak gibi görünüyor. Şimdilik bu otomasyonun önünde, yalnızca renkli küçük taleplere dönük bir tür yenilenmiş serflik düzenini kabul etmeye dünya nüfusunun büyük bir kesimi teşne imiş gibi görünüyor. Ancak, muhtemelen,

kendilerini *yöneten elit* diye görenler, burjuva sınıfı niteliklerinden sıyrılmadıkları müddetçe, bu konuya da geçici çözümler icat ederek meseleleri ertelemeye, zamanın gerektirdiği radikal dönüşümleri yapmak yerine eski sandıklardan benzeşimli çözümler araştırma yoluna gidecekler ve bu durum toplumsal sıkışmayı ve zulmü arttırıcı bir etki yapacaktır.

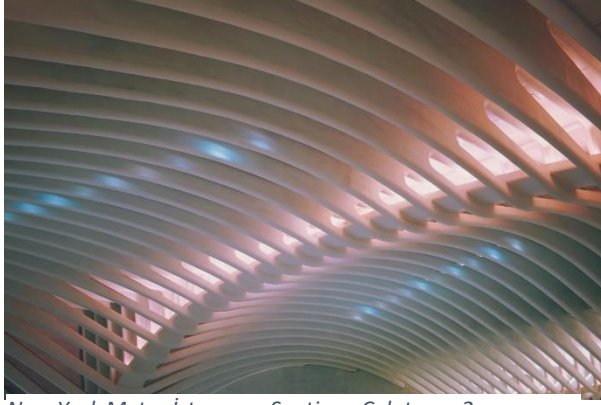
Zannımca, bundan böyle, Suzanne Collins'in, filmleri de yapılan, *Açlık Oyunları*, *Ateşi Yakalamak*, *Alaycı Kuş* üçlemesi⁴⁰⁸ ve *Davos 2020*'nin nerede birleştiği sorusu akılları kurcalasa iyi olacaktır.

Günümüz dili, mimarisi ve siyasal yapısı bu sarmaldan çıkabilmiş midir? Bundan çok emin değilim. Belki dünya üzerindeki Batı hegemonyasının gücü söz konusu sarmalın etkisini daha da arttırmıştır. Nitekim bilgi teknolojisi ve bilgi teknolojisinin önerdiği zihinsel model kartezyen modelden fazlaca farklı görünmemektedir. Çünkü beşer zihninin kurgulama yapısı aynı kalmış, kutsal sistemlerin ifade için kullandıkları mecazlarla düşünme, yerini kutsal sistemler yerine ikame edilmeye çalışılan metonimik düşünmeye, dolayısıyla, matematik sabitleme ve anlam daralmasına bırakmış görünmektedir. Lévy-Bruhl'ün örnek olarak verdiği *İngiliz askerî görevlisinin yerlileri tam ve kesin olarak anlamama ve kendisini onlara tam ve kesin olarak anlatamama* konusundaki problemi günümüzde aynen devam etmektedir.

⁴⁰⁸Suzanne Collins Romanları 2008, 2009, 2010 yıllarında ardarda yayınlamış ve 2012, 2013, 2014 yıllarında Gary Ross yönetmenliğinde filme çekilmiştir.



New York Metro İstasyonu Santiago Calatrava 1



New York Metro İstasyonu Santiago Calatrava 2

çarpıcılığı yeterli sayılmaktadır. Yukarıda sözünü ettiğimiz Zaha Hadid projesi ile Calatrava Projesi arasında ortak nokta, projenin finansörü olan siyasal rejimin kendisini göstermek istediği hali en iyi şekilde sembolize ettiği düşünülen çarpıcı bir forma sahip olmalarıdır. Bunun tehlikeli ve yıkıcı bir gelişme olduğunu anlayabilme eşiği, umarım, henüz aşılmamıştır.

Benzetmeye dayalı metaforik yaratıcılıktan, parçanın bütünü temsil etmesine dayalı metonimik yap boza dönüşen ve parçalanan siyasal ve sosyal yapı mimarîyi de kendisinin bir ifadesi olarak dünyanın her yanında kullanmaktadır. Örneğin Mimar

yaratıkların iskeletlerini stilize ediyor olsa da Mimar Sinan'ın Süleymaniye Camii – Kanunî Sultan Süleyman / Ayasofya – Justinyanus alegorisi gibi zengin bir zihinsel açılım sağlayamamaktadır. Günümüzde yalnızca büyüklük ve sembolün

KAYNAKÇA

KİTAPLAR

- AFŞAR, Y., *Selimiye Camii ve Külliyesi*, Kaynak Yayınları (2014)
- AFŞAR, Y., *Süleymaniye Camii ve Külliyesi*, Kaynak Yayınları (2014)
- AKKACH, S. *Cosmology and Architecture in Premodern Islam*, State University of New York (2005)
- ALAMI, MH, *Art and Architecture in Islamic Tradition*, Bloomsburry (2013)
- ALTHUSSER, L. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, İletişim 2002,
- AYVERDİ, EH, *Fatih Devri Mimarisi*, İstanbul Matbaası 1953
- BACHELARD G., *La Poétique de L'Espace*, <http://bibliotheque.uqac.ca/> (1961)
- BARKAN, ÖL, *İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri*, Ötüken 2020
- BARTLETT, R., *The Making of Europe*, Penguin (1994)
- BAUDRILLARD, J. *Simulacres et Simulation*, Galillées (1981)
- BERGDOLL B., DICKERMAN, L., *Bauhaus 1919 – 1933*, The New York Museum of Modern Art (2009)
- BERMAN, M., *All That Is Solid Melts into the Air*, Penguin Books (1988)
- BICKERTON, D., *Adam's Tongue*, Hill and Wang 2009
- De SAUSSURE, F. *Cours de Linguistique Générale*, Payot 1967
- EMOTO, Masaru, *The Hidden Messages in Water*, Beyond Words Publishing Inc. (2004),
- FISCHER, G., *Mimarlık ve Dil*, Daimon 2015,
- FOUCAULT, M. *Dits et Ecrits*, Gallimard (1994)
- FOUCAULT, M., *Les Mots et les Choses*, Gallimard (1966)

- FOUCAULT, M., l'Ordre du Discours Gallimard (2002)
- GÜRBİLEK, N., "Kötü Çocuk Türk", Metis (2001)
- HARVEY, D., *Asi Şehirler*, Metis Yayınları, (2013)
- HARVEY, D., *Paris, The Capital of Modernity*, Routledge New York, London (2003)
- HARVEY, D., *Spaces of Global Capitalism*, Verso(2006)
- HARVEY, D., *The Urbanization of Capital*, Johns Hopkins University Press, (1985)
- HAYES, CJH, *Nationalism: A religion*, The Macmillan Company, 1960
- HEIDEGGER M., *Poetry Language and Thought*, Harper Perennial (1971)
- HESIODOS, *Theogony & Works and Days*, Oxford University Press (1988)
- HEYWOOD, A., *Political Theory*, Palgrave Macmillan 2004
- KARATANI, K., *Architecture as Metaphore*, MIT Press 1995
- Le CORBUSIER, *Towards a New Architecture*, Google Books (1989)
- LEVI-STRAUSS, C., *La Structure des Mythes*, Plon 1958,
- LEVI-STRAUSS, C., *Les Mythologiques* Plon 1964
- LEVI-STRAUSS, C., *Myth and Meaning*, Schocken Books 1979
- LEVI-STRAUSS, C., *Structural Anthropology*, Basic Books 1976,
- LEVY-BRUHL, L., *La Mentalité Primitive*, Librairie Félix Alcan (1922)
- LYNCH, K., *The Image of The City*, MIT Press 1960
- MACKEY, AG., *Freemasonry and its Kindred Sciences*, Philadelphia L. H. Everts & Co. (1884)
- MORE, T., *Utopia*, Cambridge University Press, Cambridge (2002)
- İslam Ansiklopedisi*
- MURPHY, RP., *Chaos Theory*, LvMI (2010)
- NARLI, M., *Şiir ve Mekân*, Akçağ (2015)

- NECİPOĞLU, G., *Sinan Çağı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2013
- PALMER, AL., *Historical Dictionary of Architecture*, Scarecrow (2008)
- PEREZ, EB *La Desacralización del Templo en la Arquitectura de Alberto Libera*, Departamento de Proyectos Arquitectonicos Univesidad Politecnico de Madrid, (2017)
- POUNDS, N., *The Medieval City*, Greenwood Press (2005)
- ROUSSEAU, JJ, *Du Contrat Social*, Collection complète des oeuvres, Genève, 1780-1789,
- RUSKIN, J, *The Poetry of Architecture*, Gutenberg Project,
- SCHLEMMER, O., MOHOLY-NAGY, L., MOLNAR, F. *The Theater of the Bauhaus*, Wesleyan University Press (1987)
- SCHMITT, C, *Siyasi İlahiyat*, Dost Kitabevi (2002)
- SPEER, A, *Inside the Third Reich*, The MacMillan Company 1970
- SÜLEYMAN ÇELEBİ, *Hikâye-i Mevilid-in Nebî Sallallahü Teâlâ Aleyhi ve Sellem*, Matbaa-i Osmaniye 1895
- ŞEHBENDERZADE, Filibeli AH, Amak-ı Hayâl, Kaknüs (2018)
- TANPINAR, A. H., *Huzur*, Dergah 2009
- TANPINAR, A. H., *Beş Şehir*, Milli Eğitim Basımevi 1992
- TIGERMAN, S, *The Architecture of Exile*, Rizzoli 1988
- TOPRAK, B, *Yunus Emre Divanı*, Odunpazarı Belediyesi Kültür Yayınları (2006)
- WEBER, M, *Economy and Society*, University of California (2013)
- WEBER, M, *The Sociology of Religion*, Beacon Press 1963

MAKALELER

- ALICINO, F., “Utopia and Religion”, Polis Ağustos 2017,
- BOURGUINIOUX, G., *Saussure ou la Pensée comme Représentation*, revue des Linguistes de L’Université de Paris Ouest 7-1995
- CARBONELL, E., BERMUDEZ, J. M., SALA R. *Homo Sapiens: Who Are We? Mètode Science Studies Journal* 8 – 2018
- CHARAUDAU, P., *Langue, Discours et Identité Culturelle*, Klincksieck revue 2001/3-4
- CHEMOUNI, J., *Mythe sans Histoire*, Kentron 12, 2, 1996
- DEMİREL G., *Neşâtî’nin “bile” Redifli Gazeli Üzerinde Bir Tahlil Denemesi*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Cilt: 11
- DERRIDA, J., *L’Ecriture et La Différence*, Edition du Seuil 1967
- EYICE, S., *Edirne’de Selimiye*, <http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/30550/001640627010.pdf?sequence=1>
- EYİCE, S., *Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler*, www.dergipark.org.tr
- GARLITZ, D., *Lévi-Strauss: The Stuctural Study of Myth*, http://www.philosophyofculture.org/Levi-Strauss_The_Structural_Study_of_Myth_Garlitz_2005.pdf
- GIARDINA, A., *The Fascist Myth of Romanity*, Estudos Avançados, 2008 / 22
- GÖKTAŞ, M., *Divan Şiirinde Akıl Tasavvuru*, İLTED 2016/1-45
- GÜNDOĞAN, E., *Conceptions of Hegemony in Antonio Gramsci’s Southern Question and the Prison Notebooks*, New Proposals: Vol.2, No. 1 (November 2008)
- HABERMAS, J., *The Theory of Communicative Action* Beacon 1984
- KAYA A., *Doğudaki Roma’nın Bizanslaştığı Devir: I. Justinianos Dönemi*, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/49927>

KAPLAN, M., *Yunus Emre ve Nebatlar*, Türkiye Mecmuası XII, İstanbul 1955,

KUHL, PK., *A new view of language acquisition*, Colloquium, PNAS, Ekim 24, 2000,

MAURY, L., *Lévy-Bruhl et La mentalité primitive*, Bibnum

MCKINNON, A., *The Sociology of Religion*, The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion 2010

MESNIL, J., *La Désymbolisation dans la Culture Contemporaine*, Eikasias Eylül 2015

OBROCEA, N., *The Concept of Norm from the Perspective of Integral Linguistics*, Professional Communication and Translation Studies 9/2016

ÖGE, S., *Düzen mi? Düzensizlik mi?* Bibliotec 9/2009

ÖNSÖZ, C., *Max Weber'in Din Sosyolojisi*, Sosyoloji Notları, 2/2007

ÖZÇAKI, M., *Kubbenin Cami Mimarisindeki Yeri ve Önemi*, İdil Dergisi 2018, cilt 7, sayı 44

PACKER, I., *Mythe et Musique chez Lévi-Strauss*

RAIBLE, W., *Metaphors as Models of Thinking*, Spatial Metaphors. Fabian Horn, Cilliers Breytenbach (eds.) Berlin Studies of the Ancient World

SIVANANDAM, P., *Myths as Discourse in the Structural Hermeneutics of Lévi-Strauss*, Indian Philosophical Quarterly, January 1999

ŞAHİN İ., *Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Suad'ın Mektubu" Başlıklı Müsveddeleri*, Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, Ocak-Haziran 2017

TAVOILLOT, PH., *Derriere le Mythe Lévi-Strauss*, <http://www.slate.fr/story/12563/derriere-le-mythe-levi-strauss>

TURAN, M., *Kaos Teorisi, Bauman ve Bahktin*, Araştırma Dergisi AÜDTCF Felsefe Bölümü 19/2008

UÇAK, S., *Mevlana'nın Rubailerinde Gönül İstiaresi*, Turkish Studies
7/3

ZHANG, F., HU Jianpeng *A Study of Metaphor and its Application in
Language Learning and Teaching*, Education Studies 2/2009,



ÖZGEÇMİŞ

Ali Hazım Günvar

Eğitim Bilgileri :

İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Siyaset Tarihi ve Uluslararası İlişkiler
Bölümü Doktora Öğrencisi

İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi (MMLS – Master)

1980/1981

İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi

1972/1978

Robert College

1968/1972

Saint Joseph Fransız Erkek Ortaokulu

1964/1968

Yabancı Diller :

İngilizce : Çok iyi derecede

Fransızca : Çok iyi derecede

İtalyanca : Orta derecede

Latince : Orta derecede

Arapça : Orta derecede

İş Deneyimi :

Melikşah Üniversitesi *Disiplinlerarası Mimarlık Atölyesi* (5. sömestr 3. proje)

2015 – 2016 ders yılı

Melikşah Üniversitesi *Mimarlık ve Edebiyat* seçme dersi 2015 – 2016 ders yılı

Yeditepe Üniversitesi Mimarlık Fakültesi İçmimarlık Bölümünde *Proje Atölyesi* 2007 – Devam ediyor

2015 – Devam ediyor

Yeditepe Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Mimarlık Bölümünde *Proje Atölyesi*

2015 – Devam ediyor

Yeditepe Üniversitesi *Bina Bilgisi Uygulama* dersleri 2014 - 2016

Yeditepe Üniversitesi Mimarlık Bölümü *Architecture as a Language* 2014 - 2016

Bahçeşehir Üniversitesi *Mimarlık ve Edebiyat* Seçme Dersi 2010 - 2013

Yeditepe Üniversitesi Mimarlık Fakültesi İç Mimarlık Bölümünde *Proje Atölyesi* 2007 – Devam ediyor

Eminönü Belediyesi Başkan Danışmanı 2004 - 2006

Çizgi Mimarlık Proje Bürosu: Kadıköy İstanbul Firma Sahibi
1989 – Devam ediyor

1983 – 1986 Yapı Merkezi

1981 – 1983 ENKA Dış Satın Alma Md.'lüğü

İstanbul Belediyesi/UNESCO -İstanbul Mimar

1979-1981 : *Tarihi Alanlar ve Surlar Koruma Projesi*

Sedad Hakkı ELDEM Bürosu -Elmadağ/İST Mimar

1972-1979

-**Ayrıca:** 'Türk Evi', 'İstanbul Anıları' ve 'Boğaziçi Anıları' kitaplarının hazırlık ve basım çalışmaları ('İstanbul Anıları' ve 'Boğaziçi Anıları' kitaplarının başında ismime de teşekkür yazısı bulunmaktadır.)

Şiir Kitapları: Çarpık Hüzünler Kantatı (1983) Üç Çiçek Yayınları

(2020) Ötüken Yayınları

Anthropomorphus (1992) Şiir Atı Yayınları

(2020) Ötüken Yayınları

Eyzan (1997) Yedi İklim Yayınları

Nisyan / Rapsodi (2002) İstanbul Yayınları

Ricatlar Kitabı (2013) Mühür Kitapları

Düzyazı Kitapları: ...Doğru Yazılar (1999) Est & Non Yayınları

(2016) Mühür Kitapları