

151642

YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

151642

ÇAĞDAŞ MİMARLIK SÖYLEMLERİNDE
İSLAMİ DÜŞÜNCE

Mimar Burçak ÖZLÜDİL

FBE Mimarlık Ana Bilim Dalı Mimarlık Tarihi ve Kuramı Programında
Hazırlanan

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Uğur TANYELİ

Prof. Dr. ANKİ İSCEL
Doç. Dr. Hilmi TAYGİN

İSTANBUL, 2004

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖNSÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
1. GİRİŞ	1
1.1 Amaç, Kapsam	1
1.2 Konuya İlişkin Terminoloji	6
2. İSLAMİ SÖYLEMLERİN ORTAYA ÇIKIŞI VE ÇEŞİTLENİŞİ	11
2.1 Yeni Osmanlılar (1867-1878)	13
2.2 Cemaleddin Afganî (1839-1897)	18
2.3 Muhammed Abdüh (1849-1905)	20
2.4 İkinci Meşrutiyet Döneminde Osmanlı Türkiyesi (1908-1923)	25
2.5 İran (1900-2000)	29
2.6 Mısır (1900-2000)	34
3. İSLAMİ MİMARLIK YAKLAŞIMLARI VE SÖYLEMLERİ	38
3.1 Dogmada Gizli Öz Arayışları ve Mimarlık	39
3.1.1 Seyyid Hüseyin Nasr	41
3.1.2 Turgut Cansever	46
3.1.3 Ali Bulaç	52
3.1.4 Nader Ardalan	55
3.1.5 Hasan Fethi	57
3.1.6 Titus Burckhardt	64
3.2 Kültürel Yapıda Gizli Öz Arayışları ve Mimarlık	68
3.2.1 İsmail Serageldine	69
3.2.2 Zahir-ud Deen Khwaja	71
3.2.3 Saleh Al-Hathloul	72
3.2.4 Hasan-Uddin Khan	74
3.2.5 Oleg Grabar	79
3.2.6 Mohammed Arkoun	83
4. İSLAMİ MİMARLIK SÖYLEMLERİNDE SORUNSALLAR	88
4.1 Teknolojik Değişme ve Mimarlık	88
4.2 Kimlik Sorunu ve Mimarlık	94
4.3 Kentsel Değişme ve Mimarlık	99
4.4 Ekonomik Değişme ve Mimarlık	103
5. SONUÇ	109
KAYNAKLAR	115

EKLER.....	122
Ek 1 Ağa Han Mimarlık Ödülü Seminerleri ve Yayınlanan Kitaplar	123
Ek 2 Fotoğraflar	125
ÖZGEÇMİŞ.....	139



ÖNSÖZ

Çağdaş mimarlık söylemleri içinde İslami düşüncenin araştırıldığı bu tez çalışması sürecince, bana her konuda ve her zaman içtenlikle yardımcı olan tez danışmanım Sayın Prof. Dr. Uğur Tanyeli'ye teşekkürü bir borç bilirim. Bana değerli zamanlarını ayırarak görüşlerini paylaştıkları için Sayın Prof. Dr. Doğan Kuban ve Sayın Nuray Mert'e teşekkür etmeliyim. Tezimin okumasını yapıp yorumlarını benimle paylaştığı için Sayın Arda İbikoğlu'nun da adını anmam gerekiyor. Her zaman olduğu gibi ailem desteğiyle yanı başımdaydı; iyi ki varlar. Sayın Ersin Altın, bu zor süreçte her an yanımdaydı; yorum ve fikirleri için olduğu kadar hoşgörüsü için de minnettarım.



ÖZET

Çağdaş mimarlık söylemleri, İslami düşünceye çeşitli biçimlerde yaslanarak mimari söylem üreten bir alanı barındırmaktadır. Genel anlamda Müslüman coğrafyalarda üretilen mimarlığın ve mimari söylemlerin mevcut görüntüsü, onları özgöndergesel bir alan olarak ele alabilme olanağı sunmamaktadır. Bu nedenle tez içinde, hem coğrafi hem de zaman yayılımı olarak olabildiğince geniş bir yelpazede İslami düşünce ve söylem paketine, mimari söylemlerin beslendiği alanı tanımlamaları bağlamında yer verilmiştir. Bu geniş çerçevenin çizilmesinin nedeni, İslami mimarlık söylemleri içinde karşılaşılabilecek çeşitli kurguların, göndermelerin ve diğer alanlarla etkileşimlerinin genel bir görüntüsünü ortaya koyma çabasıdır.

Bu çalışmada, İslami mimarlık söylemlerinin üretilme nedenleri ve yolları ile genel anlamda bu üretim alanının modernleşmeyle gerilimli ilişkisi incelenmektedir. Bu inceleme, farklı toplumsal, kültürel ve tarihsel durumlar ile kimlik tanımlamasıyla ilgili çeşitli noktalara referans veren mimarlık söylemlerinin karşılaştırmalı bir çözümlemesi yoluyla gerçekleştirilmektedir. Tez çalışmasında, İslami söylemlerin doğuşundan bugüne, bu alanı vareden koşul, durum ve dinamiklerle birlikte, bu alanın mimarlığa nasıl yansıdığı, hangi gerekçelerle yeniden üretildiği ve karşılaşılan sorunları aşma yollarının nasıl biçimlendirildiğinin araştırılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslami düşünce, mimari söylem, İslam mimarlığı, gelenek, modernleşme.

ABSTRACT

Contemporary architectural discourses accommodate an area, which produces architectural discourses based on Islamic thought in differentiating ways. In general, the existing image of architecture and the architectural discourses in Muslim societies makes it impossible to examine them as a self-referential area. That's why, a wide range of Islamic thought and discourse packages, both in geographical and in historical era means, were included in this thesis in order to define the interdisciplinary areas which the architectural discourses stem from. The intention by making the frame so inclusive is to reveal the constructions, references to and interactions between other disciplines which will be encountered within Islamic architectural discourses.

In this study, the reason why and the ways how the Islamic architectural discourses are produced, and the relationship of tension between this production and modernity is being examined. This research is realized through analyzing the architectural discourses which refer to several social, cultural and historical conditions as well as self-identity problems. In this thesis, a search for the conditions and dynamics which create the Islamic discourses, from the time they emerged to the present day, was aimed, in addition to this, the intention was to find out how this field reflected to architecture, for what reasons it was reproduced and how the ways to transcend the encountered problems were shaped.

Keywords: Islamic thought, architectural discourse, Islamic architecture, tradition, modernity.

1. GİRİŞ

1.1 Amaç, Kapsam

Tezin ana amacı çağdaş mimari söylemlerde İslami düşüncenin yerini, etkilerini ve kullanılış biçimlerini incelemek olarak belirlendi. Kurgusu da, farklı coğrafyalarda -özellikle Arap toplumlarında ve kısmen Türkiye’de- İslami düşüncenin kabaca 19. yüzyıl ortalarından bugüne -belli önemli aralıklar üzerinde durarak- genel bir değerlendirmesini ve mimarlığa yansımalarını ortaya koymak üzerine oturacaktır. Çerçevenin bu kadar geniş çizilmesinin nedeni, mimarlığın bu anlamda sözkonusu ülkelerin büyük kesiminde henüz özerkleşmemiş bir alanı tanımlamasıdır. Elbette ki tez, İslami düşüncüyü tüm yönleriyle, toplumsal ve dinsel savlarıyla ele almak gibi bir iddiadan uzak. Ancak bu coğrafyalarda mimarlığın mevcut görüntüsü, özgöndergesel bir alan olarak ele alınabilmesini olanaklı kılmıyor. Bu nedenle İslami düşünce ile mimarlığın arakesitlerini, kesişim noktalarını, aktarım ve benzerliklerini ortaya koyabilmek için çerçeveyi biraz genişletmek gerekmektedir.

Çerçevenin sınırlarını ise, bu türden arakesitlerin yakalanabildiği alanlar çiziyor. Bu sınırları biraz daha kesin olarak belirlemede yarar var. Bu tez siyasal bir eğilim olarak İslamcılık’ı ele almayı hedeflemiyor. İslamcılıkla ilişkili terminoloji, kişiler ve düşüncelerin sadece sözü edilen arakesitte yer aldığı düşünülen kısmı ise kaçınılmaz olarak teze dahil edilecek. Ancak kökenleri ve tarihiyle İslamcılık’ı ele alan kapsamlı bir araştırma hedeflenmedi. Bu nedenle, sözgelimi İslamcılık’ı incelerken mutlaka anılması gereken bir kişi ya da düşünceye tez içinde hiç değinilmeyebilir. Sadece konuyla bağlantılı olanlar, sadece konuyla bağlantılı olduğu biçimde ele alınacak. Belki siyasal tarih anlamında, birlikte anılmayan kişi ve düşünceler de aynı bölümün, hatta aynı cümlelerin özneleri yapılabirler. Biraz daha açmak gerekirse, İslamcılık akımının çözümlenmesini yapmak gibi bir amaç güdülmedi; ancak amacın, bu akımın doğurduğu söylemin, özellikle de mimarlıkla kesiştiği alanların çözümlenmesini yapmayı denemek olduğu söylenebilir. Aynı biçimde, bir din olarak İslamiyet de tez içinde göndermelere konu olacak; yine son derece sınırlı olarak ve bir din olarak İslamiyet’i irdelemeyi amaç yapmaksızın. Burada herhangi bir durum veya olgunun İslamiyet içinde varlığı, yokluğu ya da varoluş biçimleri sorgulanmayacak; ancak söylem içinde başvurulan İslami öğeler yalnızca söyleme aktarıldıkları biçimde ve o söylem içinde edindikleri anlamlarıyla konu edilecekler. Kısacası bu alanların kendileri değil, ama farklı zaman kesitlerinde farklı (veya benzer) biçimlerde ürettiği söylemler bu tezin konusunu oluşturacak. Kaçınılmaz olarak bu alanların başvurduğu terminolojiye burada da başvurulacak. Bu

terminolojinin hangi kapsamda ve ne anlamda kullanılacağı üzerinde “1.2. Konuya İlişkin Terminoloji” bölümünde durulacaktır.

İslam, her şeyden önce bir dindir, dolayısıyla, bütün semavi dinler gibi, bireylerin birbirleriyle ilişkilerini ve toplumu bir bütün olarak işletecek normları tayin eder ya da onları tayin edeceğini savlar. İslam, normların hakim olduğu bir sistem olarak tanımlanabilir; “gerçekten, Kuran, yani Allah tarafından emrolunan kanun, inananların siyasi organizasyonunun belirlenmesinde başvurulmuş temel kaynak olduğu için, bu terminoloji, hem İslam’ın siyaset teorisini ve hem de İslam devletlerinde takip edilen pratiği belirtmektedir” (Mardin, 2003). Burada, İslam’ın temel dogmalarının toplumsal yaşamın tamamını kapsayıp kapsamadığı tartışılmayacak. Ancak “Geleneksel İslam adı verilen birikimin, İslam’ın bu kapsayıcı normlara sahip olduğu tezi ile” oluşturulduğu da göz ardı edilmemelidir (Türküne, 2003). Konu bağlamında bu sav önemli görünür. Sıkça dile getirilen bu tespitlerin burada bir kez daha tekrar edilmesinin nedeni, tezde bahsi geçecek pek çok söylemin asıl temelini bu görüşten alıyor olmasıdır. Örneğin, İslam’ın ideolojik bir söyleme kaynaklık etmesi, doğrudan İslam’ın toplumsal yaşamı düzenleme iddiasında olduğuna inanılmasındandır. Tüm siyasi, toplumsal tezlerde olduğu gibi, mimarlık alanındaki düzenleme iddiasının kendi içindeki meşrulaştırıcı temeli bu noktada aranabilir.

İslami mimari söylemlerle, çok kabaca, Müslüman coğrafyalardaki mimarlığın ne durumda olduğu, (aslında) nasıl olması gerektiği ve (yine aslında) bu mimarlığın zaten -geçmişte- mevcut olduğu üzerine yazılmış metinlerde dile getirilen söylemler kastediliyor. Mimarlıktaki bu tür yönelimlerin diğer alanlara kıyasla yeni olduğu söylenebilir. Böyle bir söylem alanı oluştururken Hobsbawm’ın tabiriyle, “eski malzemelerin yeni amaçlar için yeni tipte bir icat edilmiş gelenek inşa etmek için” (Hobsbawm, 2002) kullanıldığı savlanabilir. Hobsbawm’ın gelenek icadı ile kast ettiği, yine kendi sözleriyle “normal ya da örtük olarak sonradan kabul edilmiş kurallarla yönetilen ve sembolik bir doğası olan ya da ritüele bağlanan, yinelemeyle bazı değer ve norm davranışları oluşturmayı amaçlayan, otomatik olarak da geçmişle sürekliliği ima eden bir pratikler dizisi”dir (Hobsbawm, 2002). Burada önemli ve yaşamsal görünen iki nokta, “semboliklik” ve “geçmişle süreklilik”tir.

Her ne kadar Hobsbawm, bakışını desteklerken genel olarak ulusçuluğa ve daha minör kurumlara referans verse de, ortaya koyduğu modelin bu tez kapsamında ele alınan İslami düşünce ve mimarlığı da kapsayabileceği görülebilir. Bu olanağın nedenlerine ileride daha kapsamlı olarak değinilecek olmakla birlikte, tez içinde sıkça geçecek birkaç başlığı hemen

* İslam’ın bu yapısı üzerinde burada ayrıntılı olarak durulmayacaktır. Konuya genel bir bakış için bkz: Mardin, 2003, Üçüncü Bölüm.

burada tanımlamak anlamlı olabilir: İslamcılık ve özellikle İslamcı öze-dönüşçülük; Arap toplumlarında İslamcılıkla ulusçuluğun -en azından bir dönem için- iç içeliği (Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık). Örneğin, Mısırlı bir İslam Modernisti olan Muhammed Abduh'un görüşlerinin doğrudan İslam üzerine olmasına rağmen, 20. yüzyıl Arap dünyasının hem Müslüman reformcularının, hem de milliyetçi önderlerinin onun tilmizleri arasından çıkması bu açıdan kaydadeğerdir.

Yapılan kurgu bağlamında önemli bir başka noktaya "Altın Çağ" düşüncesi işaret eder. Altın Çağ düşüncesi elbette İslam'a özgü değildir; pek çok kültürde bu türden düşünceler mevcuttur. İslami düşünce içinde, İslamcı öze-dönüşçülüğün başı çektiği bu bakışta, her şeyin mükemmel olduğu ya da örnek teşkil eden teamülleri içeren bir altın çağ İslam Uygarlığı sıklıkla dile getirilir. Bu, tarihsel olarak Erken İslam dönemidir. "Geçmişle sürekliliği" sağlayan ise, iç ve dış sebeplerle üzeri geçici olarak kapanan tarih-üstü bir özün varlığını korumasıdır. Giderek bu öz, saklı olduğu "yer"de bulunup açığa çıkarılacaktır. Bu, kaçınılmaz olarak, bir eylem programı da tanımlar. Bu izlikle, 19. yüzyıl boyunca birçok Müslüman ülkedeki düşünürlerce ortaya konmuş savlarda sıkça karşılaşılacaktır. Büyük olasılıkla karşılıklı etkileşimle yürüten düşünce güzergahında düşüncelerdeki ve hatta ayrıntılardaki neredeyse birebir örtüşmeler nedeniyle Yeni Osmanlılar'ı kısaca anmak gerekli görünüyor. Sözkonusu dönemde İstanbul'un ağırlığı ve bilgi transfer yolları göz önüne alınırsa, örneğin Kahire'de üretilen bir düşüncenin tamamen bağımsız bir şekilde yürümesinin zorluğu da ortaya çıkacaktır. Konu üzerine İslam Modernistleri ve düşünceleri ile Osmanlı'daki varlığı bağlamında ileriki bölümlerde daha geniş durulacaktır.

Sözü edilen farazi ideal uygarlık, toplumsal yapı, hukuk ve benzeri örüntülerinin yanı sıra mimarlıktan da ayrı düşünülememektedir. Tüm bu örüntülerle birlikte tutarlı bir yapı oluşturan İslam mimarlığı da, mimarlığın Altın Çağı'na işaret etmektedir. Bu çağın bir diğer bileşeni ise "İslam Kenti"dir. Mimarlık kurgusu yapılırken, diğer alanlarda ortaya atılan argümanların, kent ve mimarlık alanına, gerekli isim değişiklikleri yapıldıktan sonra olduğu gibi transfer edildiği görülür. Yine hedef, geçmişte zaten varolmuş olan ideal mimarlığa geri dönmek, o dönemlerden ayakta kalanları "korumak"tır ve korumak, bu söylemler ailesi içinde son derece yaşamsal bir başlığı belirler. Ancak, bu Altın Çağ'da olduğu varsayılan ve bugüne şekil vermesi beklenen-umulan toplumsal yapı nasıl bir tür kurgudan ibaretse, İslam kenti ve o döneme atfedilen mimarlık da aynı şekilde bir kurgudur. Sayısız noktada, -deyim yerindeyse- kısır bir söylemin ortaya konması da aynı bakışın kaçınılmaz sonuçlarıdır.

Üzerinde çağdaşın konumlandırılacağı, varolmayan bir mimari geçmiş yaratma çabası ve bu çabayı temellendirecek argümanların kullanımlarının Modernite'yle gerilimli ilişkisi, yaklaşımları sınıflama ve analiz etme olanağını sağlıyor. Çok genel olarak iki ana başlık altında toplayabileceğimiz yaklaşımlardan birincisi yalnızca ilk metinleri -Kuran ve hadisler- esas alan, sosyo-kültürel yapıların etkilerini dikkate almayan ve bir anlamda Modernite'ye karşı olan din merkezli yaklaşımdır. İkinci yaklaşım ise, İslam'ı inanç sistemi, değerleri, sosyo-kültürel kimlik, sosyal ve politik veri olarak ele alan, dolayısıyla da tek bir İslam'dan değil, içinde bölgesel farkları barındıran karmaşık gerçeklikler bütününden söz eden kültüralist yaklaşımdır. Bu, Modernite'yle göreceli olarak uzlaşan bir yaklaşım olarak nitelendirilebilir. Kuşkusuz, her ikisi de Modernite'yi problemleştirmektedir.

Her iki yaklaşımda görülen bir diğer ortaklık da, sonuçta geleneksel mimarlık veya kente ilişkin referanslardan yola çıkılarak mimarlık üzerine konuşuluyor olmasıdır. İlk yaklaşım doğrudan dogmaya yaslandığı savında olsa bile, konu mimarlıkla ilgili sorunlara geldiğinde, kaçınılmaz olarak, geleneksel olana referans vermeye başlamaktadır. Bunun nedeni doğrudan İslami düşünceden yola çıkan bir mimarlığın baştan olanaksızlığıdır. Ortaya konan düşünceyi tekrar dogmaya bağlamanın yolu ise, geleneksel olanın dogmaya yaslandığı yönündeki kabulden geçmektedir. Tez içinde kısıtlı sayıdaki örneğe, bu ve benzeri çıkmazları/ olanaksızlıkları göstermek için yer verildi.

Birinci yaklaşım, İslam ilahiyatının değişmez özünde temellenme kaygısından ötürü, İslam mimarlığını çeşitli coğrafyalardan bağımsız homojen bir mimarlık olarak görme eğilimindedir. Bu, mimarlık dışındaki diğer yapıları da -apaçık farklarına rağmen- tek bir İslam başlığı altında tanımlama çabasıyla bağlantılı düşünülebilir. Sözkonusu bakışın sonuçları, o kadar kritik bir noktayı tanımlar ki, örneğin mimarlıktaki farklılıklar ortaya konduğunda özellikle gelenekselci kesimde çarpıcı irkilmelere neden olur.

İkinci yaklaşımı savunanlar için ise, geleneksel ve yerel olanın yüceltilmesi kendi kimliklerine özgü bir mimarlığın yaratılması açısından son derece önemli görünür. "Aga Khan Trust for Culture" bünyesinde yürütülen çalışmaların bir bölümü bu bağlamda bilgi vericidir. Her iki yaklaşımda da, teknoloji, ekonomi gibi başlıklar başlı başına sorunlu alanları tanımlar. Bu gibi alanlar ve bunlarla uzlaşma yolları ise yine yansımalarını ekonomi, hukuk gibi disiplinlerin yanı sıra mimarlıkta da güçlü bir şekilde hissettirir. Ancak tüm bu söylemler sonucu ortaya -nadiren- çıkan öneriler reel mimarlık açısından oldukça sorunlu görünürler, hatta neredeyse bir çözüm üretmekten uzak oldukları bile söylenebilir.

Teze konu olan geniş çerçeveyi tanımlayabilmek için, İslami düşünce ve söylem paketlerini hem coğrafi hem de zaman yayılımı olarak olabildiğince geniş bir yelpazede ele alma yöntemi izlendi. Değınilecek her başlık geniş birer araştırma alanını tanımlama kapasitesine sahip. Ancak burada kaçınılmaz olarak, farklı tarihsel aralık ve coğrafyalarda karşılaşılan kesitler ana hatlarıyla tariflenecek. Böyle bir yöntem benimsenmesinin nedeni, bu çerçevenin içindeki belli noktaları belirginleştirerek genel resmi -çok net olamasa bile- biraz oluşturmaya çalışmak. Bunun da, mimarlığın bu resim içindeki yerini, bağlantı ve kesişimlerini ortaya koyması öngörülüyor. Ayrıca genel bir tablo ortaya koymaya çalışmak, farklı yer, zaman ve hatta alanlardaki düşüncelerin, aslında dönüp dolaşıp benzer söylemler ürettiğini görme şansını tanınması açısından da yararlı görünür. Bu söylemler genelde kısıtlı sayıda ve benzer niteliktedir, hatta çoğu zaman aynı temelden üremektedir. Ancak şunu da eklemek gerekli; bu söylemler her zaman, her yerde aynı sonuçları doğurmazlar. Diğer bir deyişle, hep aynı arkaplan farklı pratikler doğurmaktadır. Bu farkların günümüze gelindikçe büyüdüğü savlanabilir. Örneğin, 19. yüzyıl sonlarında, kendine özgü farklılıklarına rağmen genelde benzer gerilimlerle ortaya çıkan farklı coğrafyalardaki söylemler, neredeyse birbirini eşidir. Batı'yla ve Modernite'yle ilişki gerilimi bugün de çok aşılımış görünmese bile, söylemlerin, artık birbirinden oldukça ayırt edilir görünümlere kavuştuğunu söylemek mümkün. Aynı farkların sözkonusu coğrafyaların mimarlığına yansıdığı da söylenebilir. Örneğin, Türkiye'de mimarlığın kendine özerk bir alanı tanımlayıp, tartışmalarını büyük ölçüde bu alanda yürüttüğü söylenebilecekken, bazı Müslüman ülkelerde hala büyük bir söylem paketi içindeki sorunlu başlıklardan birini oluşturmayı sürdürmesi aynı keskinleşen farkın bir sonucu olarak düşünülebilir.

Ancak aynı sınırlamayı bir kez daha yinelemekte yarar var: Tez kapsamında, tüm Müslüman ülkelerdeki tüm eğilimleri ele almak mümkün değil. Örneğin burada, Endonezya ya da Hindistan'daki İslami düşünce ve bu düşünceyle mimarlık arasındaki ilişki üzerinde durulmayacak. Bu kısıtlamanın genel hatları büyük oranda malzemelerin ulaşılabilirliğiyle çizildi. Örneğin Mısır ya da İran ile ilgili daha geniş yelpazede kaynağa ulaşmak mümkünken, bazı coğrafyalar için aynı olanağın varolduğunu söylemek zor. Genel yöntem, bu ulaşılabilir İslami mimarlık söylemleri içinden seçilmiş örnekler üzerinden mimari söylemlerin genel bir tanımını yapmak ve üzerinde tartışmak olarak tariflenebilir. Üzerinde durulması hedeflenen bir diğer konu da, mimarlık alanında önemli görünen belli sorunların bu söylemler içinde nasıl ele alındığını ya da alınmadığını, bu yaklaşımların nedenlerini ve kaynaklarını ortaya koymaya çalışmaktır.

İlk elde mutlaka vurgulanması gereken bir diğer nokta, bu tezin herhangi bir tavır almak üzere biçimlendirilmediğidir. Çoğu zaman görmezden gelme eğiliminde olunan bu söylem alanını vareden koşul, durum ve dinamiklerle birlikte, bu alanın mimarlığa nasıl yansıdığını ve hangi gerekçelerle yeniden üretildiğini anlamaya çalışmaktır. Bu anlamda ikinci bölümde, 19. yüzyıl ortalarından bugüne İslami söylemlerin küçük bir panoramasına yer verilecektir. Bu değerlendirmeler, bu söylem alanını her yönüyle irdelemekten çok, İslami mimarlık söylemlerinin beslendiği bir alan olmaları ve mimarlık söylemlerinin gönderme ve izleklerini takip etme olanağı sağlaması amaçlanarak sunulmuştur. Üçüncü bölüm, İslami mimarlık söylemlerinden bir seçme bağlamında, karşılaştırmalı bir okumayla, mimarlık ile İslami düşüncenin nasıl ilişkiler içinde olduğunu incelemek amacıyla biçimlendirilmiştir. Dördüncü bölüm ise, güncel mimarlık sorunları karşısında İslami mimarlık söylemlerinin aldığı tavırları ve tepkileri ortaya koymayı hedeflemektedir.

1.2 Konuya İlişkin Terminoloji

İslami Düşünce: İslami düşünce çok genel olarak herhangi bir şekilde İslam'a dayandırılarak üretilen söylemleri oluşturan düşünce olarak tanımlanabilir. İslamcılık'tan farklı olarak her zaman İslamcı ideolojik angajmana referans vermez. Ancak İslamcı söylemlerin tamamının İslami düşünceden yola çıktıkları söylenebilir.

İslamcılık: İslamcılık bir ideoloji olarak tanımlanabilir. Ancak tam bir tanımını yapmak, doğuşu ve doğuş nedenleri üzerinde durmak oldukça kapsamlı bir konuya işaret eder. Burada bunun yerine İslamcılık, tez içinde geçen diğer kavramlardan farkları ortaya konularak tanımlanmaya çalışılacaktır. Bu konuda Türköne'nin İslamcılık üzerine uzunca bir tanımına başvurabilir. Türköne (2003) şunları belirtir: "İslamcılığı geleneksel İslam'dan ayıran en önemli fark, Batı'dan gelen etkinin ürünü olarak, dinin kendini doğrulama-meşrulaştırma biçiminin değişmesidir. İslamcı ideolojide İslam, Batılı ideolojiler modelinde bir dünya görüşü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun en kesin görünüşü; dinin artık doğruluğunu müteal (aşkın) onamada araması, aşkın bir gücün varlığı ve iradesinin dayanak olarak gösterilmesi yerine, tamamıyla rasyonel biçimlerde doğruluk ve haklılık arayışlarına geçilmesidir. İslamcılıkta, İslamiyet'in gereklerine uygunluğu ve meşruluğu, tamamıyla akla hitap eden, çağın paradigmalarına uyan tezlerle savunulmaktadır. (...) Öbür dünya inancı ideolojik İslam içinde önemini kaybetmekte, din artan oranda dünyevileşmektedir. İslam'ın sosyal hayata, siyasete dönük esasları, akla uygun biçimlerde yeniden gündeme getirilmektedir" (Türköne, 2003).

İslamcılığın ortaya çıkışı için belli bir tarih ya da ad vermek olanaklı görünmese de, gelişmenin izlenebildiği dönem olarak 19. yüzyıla bakmak yanlış olmaz. Bu düşüncelerin yaygınlaşmasında, Osmanlı ve Müslüman ülkeler özelinde, o dönemin hakim iletişim organı olan gazetenin önemi mutlaka vurgulanmalıdır. Bilginin yazılı ve basılı hale gelmesi, bilginin üretilmesi ve yaygınlaşması için oldukça yaşamsal görünen bir duruma işaret etmektedir. Bu dönemde yeni fikirlerin ifade edildiği ya da ideolojilerin oluşturulmasına olanak tanıyan kitabın henüz hiç de yaygın olmadığı göz önüne alınırsa, İslamcı düşüncenin üretildiği ve yaygınlaştığı mecraı büyük oranda gazeteler oluşturmaktadır*. Bu konu üzerinde daha sonraki bölümlerde örneklerle durulacaktır.

İslamcılar'ın ağırlıklı olarak başvurduğu bir yöntem olan İslamiyet'in rasyonelleştirilerek meşrulaştırılması ve bunun güzergahlarına tez boyunca sıkça değinilecek. Bu bakışın en basit örnekleri bugün bile gündelik yaşam içinde bulunabilir. Oldukça bildik birkaç örnek, abdestin aslında temizliği teşvik ettiği, ya da namazın bir çeşit günlük spor olduğu, orucun mideyi dinlendirdiği için sağlıklı olduğu gibi düşüncelerdir. Bunlar, İslam'ın gereklerinin anatomik gerekçelerle ya da aslında oldukça geç bir kavram olan hijyen üzerinden meşrulaştırılmasının bir yoludur.

Söylem: Söylem, çağdaş kuramlarda sık kullanılan bir sözcüktür ve özellikle Foucault'nun kavramı kullanma biçimden türemiştir. Söylem (discourse), Fransızca'da yaklaşık 16. yüzyıldan beri, her tür konuşma, sohbeti nitelenebilir üzere kullanılmaktadır. Ama, giderek daha resmi konuşmaları, bir anlatıyı veya tezi ya da nutuğu nitelenebilirye başlamış, yakın tarihlerde dilbilimciler söyleme bir konuşmanın cümleden uzun herhangi bir birimini nitelenebilir teknik bir anlam yüklemiştir. Ancak, terimin Foucaultcu anlamdaki kullanımı, geleneksel anlamdaki konuşma eylemiyle pek az bağlantılıdır. Foucault'ya göre, bir söylem, toplumsal bilginin güçlü biçimde sınırları çizilmiş bir alanı, içinden dünyanın biliniyor hale geldiği ifadeler sistemidir. Bu durumda temel özellik dünyanın üzerinde konuşulmak üzere "orada" durmadığı, dünyanın, söylemin kendisiyle varedildiğidir. Konuşmacı ve dinleyici ya da yazar ve okur söylemin içinde kendilerini, birbirleriyle ilişkilerini ve dünyadaki yerlerini kavrarlar. Söylem, toplumsal varoluşu ve toplumsal yeniden-üretimi düzenleyen gösterge ve pratiklerin karmaşık bütünüdür. Bir söylemin içinde hangi ifadelerin yer alacağını ya da alamayacağını denetleyen telaffuz edilmemiş kurallar vardır ve bu kurallar söylemin doğasını belirler. Edward Said'in, söylemi, bilgi ve gücü bir araya getirmesi nedeniyle önemsemesi ve sömüren

* Bu son derece kapsamlı konuya burada değinilmeyecek. Ancak şu tespiti eklemek, dönemin atmosferini tanımlamak açısından yararlı görünür: "Bunlardan [kitaplardan] ilki sayılabilecek, 1877 tarihli, Ahmed Mithat'ın Üss-i İnkılâb'ı bile tarih kitabı şeklinde kaleme alınmıştır" (Türköne, 2003, s. 87).

ile sömürülen arasındaki ilişkiyi bunun üzerinden okuyarak bir şeyi bilmenin o şey üzerinde güç elde etmeyi sağlayacağı yönündeki saptamasının yanında Foucault'nun söyleme tanımladığı rol daha geniş ve kapsayıcıdır. Çünkü Foucault'ya göre, söylem, Modernite'nin yaşamsal bir belirleyici bileşenidir. Klasik dönemde dinleyiciler kitlesi üzerindeki entelektüel güç, retorik ve konuşmacının ikna ediciliğiyle sağlanırken, “gerçeği talep etme iradesi” (will to truth) aşama aşama baskın hale gelmiş, söylem ve ifadeler doğru ya da yanlış olmaları üzerinden değerlendirilir olmuşlardır. Bir söylem, dünyaya ilişkin üretilebilecek bir ifadeler sistemidir ve her biri tarihsel bir kökene sahip -ancak olasılıkla eşit derecede geçerli olan diğerlerini dışlayan- belirli varsayımları, önyargıları, görmeme eğilimlerini ve kavrayışları içerir. Bu nedenle, bütün bu ifadeler veya söyleme dahil edilebilecek her şey, “doğruluk” iddiasıyla korunur*.

Söylemin ana özelliklerinden biri, açıklanmasına gerek kalmaksızın, bir topluluğun üzerinde uzlaşmış olduğu bir anlamı olmasıdır. Bu, kaçınılmaz olarak bir önkoşulu da getirir: Söylem yalnızca içinde üretildiği topluluk için anlaşılabilir, yani o topluluğun içinde durulmadığı sürece anlamsız olabilir. Örneğin, “Türkler çok cesurdur” bir söylemdir ve barındırdığı anlamı yalnızca Türkler için taşır. Bir İngiliz veya Alman için ancak o kültür içinde üretilmiş olurlarsa anlaşılabilir. Yani bir İngiliz için anlamlı olan, “Türkler çok cesurdur” değil, bunun “İngilizler çok cesurdur” versiyonu olabilir.

Pratik bir alanı meşrulaştırıcı bilgi paketleri söylemler aracılığıyla üretilir ve yaygınlaştırılır. Örneğin, siyasal anlamda bir eylem programının dayandığı düşünce bütünü söylem ya da söylemler aracılığıyla aktarılır. Bunun bir benzeri mimari söylemlerde de görülür. Mimarlık pratiği içinde konumlanan bir mimar, bunun için bir söylem veya söylemler inşa eder ya da mevcut söylemlere katılarak niçin ve nasıl tasarladığına, sosyal ve kuramsal bir altyapı oluşturmaya kadar gidebilen farklı biçimlerde açıklamalar getirebilir. Mimar bunu yaparak, tıpkı diğer alanlarda olduğu gibi, ürününü ve kendi varlığını meşrulaştırmaktadır.

Mimari söylem: Mimari söylemden bahsedebilmek için önce mimari düşüncenin üretilmesi, yani mimarlık bilgisinin yeniden üretilmesi gerekecektir. Tanyeli'nin (2003) belirttiği gibi, “mimarlık bilgisinin sözlü nitelikte olduğu zamanki içeriğiyle yazılı ve giderek de basılı olduğu zamanki içeriği birbirine pek az benzeyen ayrı epistemolojik dünyaları tanımlar”. Bu anlamda, mimarlığın yapmaya yönelik sözlü bilgisinin, yazılı ve basılı bilgiye dönüşümüne ilişkin en erken tartışmanın yer aldığı örnek, Victor Hugo'nun 1831'de yayınlanan “Notre-Dame de Paris”indeki “Ceci tuera cela” (Bu, onu öldürecek) bölümüdür. Bu yeniden üretim,

* Söylemin bu tanımı, Ashcroft, Griffiths, Tiffin, 2000, s. 70-73'teki “discourse” maddesinin bir özetiyle oluşturulmuştur.

farklı etkinlik alanlarında bilgi dünyasının yeniden kurulması anlamına gelecektir. “Söz konusu yeniden kuruluş sürecinde ise, mimarlık da dahil her alanda, bilginin üretiliş ve iletiliş biçimleri ve hepsinden önemlisi, strüktürü”^{*} değişecektir. Mimari söylem de ancak bu noktadan sonra ortaya çıkabilecektir.

Mimari söylemin yukarıda da belirtildiği gibi, aynı zamanda bir tür meşrulaştırma yolu olduğu da savlanabilir. Nitekim, mimarlık üzerine düşünce üretmek, ancak böyle bir gereksinim, yani mimarlığın kendini meşrulaştırma gereği ortaya çıktığında başlayacaktır. Mimari söylemden bahsedildiğinde, bundan mimari bir tasarımın arkaplanını, dayandığı düşünceyi, amacı ve estetik kaygıları tanımlamaya yönelik bir uğraş anlaşılmalıdır. Mimarlık üzerine bilgi veren her metin mimari bir söylem içermez. Örneğin Osmanlı'nın Klasik dönemiyle ilgili pek çok bilgiye sahip olmamıza rağmen, bunlar bize o dönemin mimari söylemi üzerine bir şey demezler, diyemezler. Çünkü henüz böyle bir bilgi alanının varlığından söz etmek mümkün değildir.

İslami mimarlık söylemi: İslami mimarlık söylemi ile çok kabaca, mimari bir tasarımın arkaplanını, dayandığı düşünceyi, amacı ve estetik kaygılarını ideolojik İslami dayanaklarda temellendiren söylem kastedilmektedir. Ancak genel olarak İslami mimarlık söylemi tanımının belirsizlik içerdiği belirtilmelidir. Kendini her zaman, örneğin, İslamcılık ya da İslami düşünce gibi, açık ve tanımlı olarak ortaya koyduğunu söylemek zordur. İslami mimarlık söylemleri, çoğunlukla, değişen çeşitlilikte kavrama referans verirler ve bazen de söylemin bir parçasını doğrudan bu kavramlar üzerinde kurarlar. Bazı söylemlerin bütünü ya da en azından belli bir parçası pekala ekolojik, gelenekçi, uygun teknolojiyi savunan (appropriate technology) olarak nitelenebilecek bir söylemin içinde durur gibi görünürler. Bu şu demek: Bazı mimarlık metinlerini, düpedüz, söylem içindeki İslam sözcüğünün yerine ekolojik veya gelenekçi sözcüklerini yerleştirerek okumak mümkündür. Bu durumda, bir söylemin İslami mimarlık söylemi olup olmadığı, büyük oranda üreticinin kendi iddiası bağlamında tanımlanmak durumundadır. Yani temel kriter, söylem üreticisinin kendini İslami mimarlık söylem üretiyor veya bu söylemin içinde duruyor olarak görmesi; ve elbette, ekolojik mimarlık değil, İslami mimarlıktan söz ediyor olduğu iddiasıdır.

Bu durumun kendisi, daha baştan, örneğin ekolojik ya da uygun teknolojiyi savunan mimarlığın niteliklerinin İslam mimarlığına atfedildiğine işaret eder. Yine aynı örnekler

* Uğur Tanyeli'nin bu metni daha önce “Modernleşmenin Unutulmuş Tanıkları: Askeri Mimarlık Kitapları” adıyla *Mimarlık*, 263, 1995, s. 38 vd.'inde yayınlanmıştır. Burada, kısa dipnot ve metin katkılarıyla “Türkiye’de Mimarlık Bilgisi, Mimar ve Kitap: Geç 18. Yüzyıldan Bugüne” başlığıyla *Arredamento Mimarlık*, Kasım 2003, s. 100+63, s. 89 vd’de yeniden yayınlanmış halinden yararlanıldı. Aynı metin bu konuya ilişkin bir literatür de tanımlıyor.

üzerinden gidilirse, ekolojik (ya da uygun teknolojiyi savunan) yaklaşımın öne çıkarttığı nitelikler kendi özgül gerekçeleriyle değil, İslam mimarlığının içindeki varlıkları nedeniyle ve başka adlandırmalarla gündeme getirilirler. Bu karışıklıkla tez içinde pek çok kez karşılaşılacaktır.

İslami mimarlık söylemi, İslami dogmaya, İslam kozmolojisine ya da kültürel yapıda gizli ilkelere yaslandığı iddiasındadır. Bu anlamda, diğer İslami söylem alanlarıyla ortak çıkış noktalarına sahiptir. Söylem içinde, mimarlığa özgü sorunlar tanımlama kaygısı ön planda görünür, ancak genelde sorunlar yalnızca mimarlıkla ilgili olarak ortaya konmazlar. Tam da söylemin yapısına uygun olarak, “orada” duran mimarlık konuşulmaz, mimarlık, bu İslami mimarlık söyleminin içinden yeniden kurulur. Bu anlamda, söylemler ile reel mimarlığın ayrı epistemolojik alanlarda konumlandıkları savlanabilir. Söylemler, bir yandan mevcut mimari etkinliği meşrulaştırma yolları geliştirir, ancak bundan çok daha fazla İslami bir mimarlık kurma amacıyla oldukları belirtilmelidir.



2. İSLAMİ SÖYLEMLERİN ORTAYA ÇIKIŞI VE ÇEŞİTLENİŞİ

19. yüzyılın ikinci yarısında, İslam kültür coğrafyalarında yaşayanların Batı karşısında kendilerini zor durumda görmeleri, Batılı ideolojilerin etkisiyle bir meşruiyet krizi yaşanması gibi nedenlerle çıkış yolları aranmaya başlanır. Bu genel saptama, her ülkenin aynı türden sorunlarla yüz yüze geldiği anlamına gelmez; bu durum farklı coğrafyalarda benzer, ama bütünüyle aynı olmayan söylem paketlerine yol açmıştır. İslami söylemler bağlamında dönemi inceleyen tarihçilerin neredeyse hemfikir olduğu birkaç adı anmak konuyu açmak açısından yararlı görünür. Yaygın kabul görmüş bir ilkler listesi şöyle yapılabilir: Yeni Osmanlılar, Cemaleddin Afganî (1839-1897) ve Mısırlı Muhammed Abduh (1849-1905). Aralarındaki ortaklık, gerilemeye ve nedenlerine bakışları ile buna karşı ileri sürdükleri “ilerleme” güzergahları ve yöntemleridir. Burada bu erken örneklerle, İslami söylemin belli başlı izleklerinin kökenine inmek amacıyla yer verilmiştir. İkinci Meşrutiyet sonrasında benzer düşünceler üzerine ekler alarak ve bir ölçüde değişerek devam edecektir.

Burada 19. yüzyıl üzerinde ayrıntılarıyla durulmasının nedeni, sonraki yüzyılda ortaya çıkan gelişmelerin temelini bu dönemde bulunabilecek olmasıdır. Bazı Müslüman ülkelerde Afgani'nin romantizminin tekrar gündeme gelmesi bunun bir örneğidir. Bir diğer örnekse İran'ın 20. yüzyıl entelektüel söylemlerinde bulunabilir. Gheissari, gelenekselciliğin ve modern dönemin başlangıcının doruk noktasını temsil ettiği kabul edildiğinden İran'da Modernite ile ilgili tartışmalarda 19. yüzyıla dönmenin sık başvurulan bir yol olduğunu belirtir ve ekler: “20. yüzyıl İran'ının yüz yüze geldiği sorunların pek çoğunun temelleri 19. yüzyıla uzanır ya da o zaman zaten mevcuttur” (Gheissari, 1998).

Ele alınacak diğer başlıklar, farklı tarihsel güzergahlara işaret etmeleri bağlamında değinilecek İran ve Mısır'dır. Burada, daha genel bir bakış içinde, erken izleklerin nasıl evrildikleri konu edilecektir. Kaçınılmaz olarak oldukça kısıtlı bir çerçeve içinde ele alınacak tarihsel kesitlerin ne İran'ın, ne de Mısır'ın 1900-2000 yılları arasındaki değişim süreçlerini derinlikli bir biçimde sunması beklenmemeli. Burada amaçlanan, iki farklı biçimde değişen kültürel atmosferde İslam'ın, İslamcı hareketlerin ve söylemlerin izini sürmektir. Bölümler içinde üzerinde daha açıklayıcı biçimde durulacak olmasına rağmen hemen burada şunu belirtmekte yarar var: 19. yüzyıl sonu-20. yüzyıl başındaki düşünceler ve söylemlerle kabaca 20. yüzyıl ortasından sonrakiler önemli miktarda yöntem ve/veya bakış ortaklığına rağmen, belli farklar da içeriyorlar. Örneğin geleneksel İslam'la ideolojik/siyasal olanın kolayca bağdaşabileceğine (hatta bunların zaten özdeş olduklarına) olan inanç giderek yerini basitçe “çağ geçmiş bir İslam yerine ideolojik İslam'ın gerekliliği” biçiminde formüle edilebilecek

yaklaşımlara bırakacaktır. Bundan sonra düşünceler, “yabancı düşünceler”den gerekli ve özümseme bölümlerin ithali yerine, İslami olan dışındaki diğer bütün düşünce ve yapıları reddetme üzerine biçimlenecektir*. Bu da temel bir farka işaret eder: 19. yüzyılda meşru bir savunma aracı olarak görülen din, -en azından siyasal İslam söylemi içinde- iktidarı alma silahına dönüşmektedir**.

Genel olarak, Asr-ı Saadet’te, Kuran’da ve Hz. Muhammed’in sünnetinde bulunan kökene dönme eğilimi olarak açıklanabilecek öze-dönüş anlayışı 19. yüzyılın ikinci yarısının hakim anlayışını tanımlar. Böyle bir söylem için, zaman içinde süreklilik gösteren, değişimler karşısında arka planda bozulmadan kalan bir özne şarttır. Bu anlamda “dışsal müdahaleler ya da içsel çöküş gibi özsel olmayan birtakım süreçlerin doğurduğu, sonuçlarına ancak tarihsel öznenin özünün yeniden olumlanmasıyla karşı konulabilecek bir şeydir değişim. Böylece tarih, *décadence* ile iyileşme süreçlerinin birbirini izlediği bir süreklilik haline gelirken, tarihyazını pratiği olayların içsel ile dışsal, sahipsiz ile atfedilen [imputed], özsel ile ilineksel şeklinde iki kategori halinde sınıflandırıldığı bir tarih yazma biçimine dönüşür” (Al-Azmeh, 2003).

Temel olarak Müslüman coğrafyaların Avrupa karşısında nasıl güçlenebileceği ve modern dünyanın parçası olacağı sorusuna cevap arayan ilk girişimler İstanbul, Kahire ve Tunus’ta 19. yüzyıl ortalarından daha önce başlamıştır. Örneğin, Mısır ulusu fikrini ilk olarak seslendiren ve bunu İslam düşüncesine göre açıklamaya ve meşrulaştırmaya çalışan Tahtavi’dir (1801-1873). Tahtavi, Ezher eğitiminden sonra, Mehmet Ali’nin Fransa’ya eğitim için gönderdiği bir heyete imam olarak atanmış ve burada Fransızca öğrenip, Batılı kaynaklara ulaşma şansını yakalamıştır. Bir diğer önemli kişi, İslam düşüncesinden yola çıkarak demokratik prensiplere doğru ilk sentez çabalarını ortaya koyan, daha sonra Abdülhamid’in sadrazamlığını da (1878’de) yapacak olan Tunuslu Hayrettin Paşa’dır (ö. 1889). Oldukça önemli sayılan bir kitabının giriş bölümündeki şu sözler, hem onun bakışını, hem de olası etkilerini ortaya koyması bakımından anlamlıdır: “Önce devlet adamları ve din adamları arasında gayretli ve azimli olanları, bilim ve öğrenim sınırlarının genişletilmesi, bolluğa götüren yolların hazırlanması gibi İslam cemaatinin refahı ve İslam uygarlığının geliştirilmesine yardımcı olacak her şeyi, ellerinden geldiği kadar benimsemeye zorlamak... Müslümanlar arasında takdire layık olana, öteki dinlere bağlı olanların uygulamalarında bizim dinimize uygun olana, sadece kafalarındaki, Müslüman olmayanların bütün davranış ve

* Burada değişimin mutlak bir biçimde ve her yerde bu şekilde gerçekleştiği iddia edilmiyor. İşaret edilmek istenen söylemlerin -en azından önemli bir kısmının- vurgularının evrilmesidir.

** Değünme için bkz. Shayegan, 2002, s. 33.

kurumlarından sakınılması gerektiği doğrultusundaki sabit fikir nedeniyle gözlerini kapayan düşüncesizleri uyarmak”*. Özellikle Osmanlı aydınları arasında oldukça yankı bulan kitabı ise “Mukaddime”dir. Yeni Osmanlılar demokrasi ile ilgili makalelerinde bu kitaba referans verirken, kitap Ali Paşa hükümetinin sözcülüğünü yapan Terakki gazetesinde tefrika edilmektedir (Türköne, 2003).

Burada mutlaka belirtilmesi gereken nokta, adı geçen kişilerin Batı dünyasıyla ilişkileridir. Bunlar belli Batılı metinleri oldukça iyi bilen, oradaki düşünce ve yaşamı izleme olanağı bulmuş kişilerdir ve o zaman için önemli olan kitap ve yazarları bir ölçüde bilirler. Bu kuşağı bir sonraki kuşaktan ayıran önemli bir fark, -Osmanlı’da veya başka yerlerdeki- ikinci kuşağın gazetecilikle olan ilişkileridir. Ortaklık ise, okunan ve hatta çevrilen metinlerdir. Çok genel bir ortaklık şu yazarlar üzerinde kurulabilir: Rousseau, Montesquieu, Guizot.

2.1 Yeni Osmanlılar (1867-1878)

Osmanlı İmparatorluğu’ndaki gelişmeleri iki ayrı tarihsel kesit içinde incelemek anlamlı görünüyor. Bunlardan ilki Yeni Osmanlılar’dır. Kendilerini gazeteci Osmanlı aydını olarak niteleyen Yeni Osmanlılar’da, İslamcı söylemlerin ilk defa geleneksel İslam’dan ayrılarak siyasal bir yönelim olarak ortaya çıktığı görülür. Bu anlamda Namık Kemal (1840-1888), Şinasi, Ziya Paşa ve Ali Suavi ilk adı anılacak kişilerdendir. İslami metinleri gazete yazılarında bilinçli bir şekilde kullanmışlar ve gerileme durumundan çıkış olarak yeniden İslamiyet’in bozulmamış haline göndermelerde bulunmuşlardır. Bu bölümde Yeni Osmanlılar’ın yaşamlarına ve etkinliklerine ilişkin kronolojik bir döküm verilmeyecek, yalnızca dini ve modern kurumları ele alış yolları üzerine küçük bir kesite yer verilecektir.

Yeni Osmanlılar, Mardin’e göre (2003), Osmanlı modernleşmesini ve Batılılaşma hareketini İslamiyet ilkeleri temelinde haklı göstermeye çalışmışlardır. Tez bağlamında önemli görünen, bu dönemde, bir yandan sözkonusu gelişmelerin İslamiyet üzerinden meşrulaştırılması, öte yandan İslam’ın çağın gereklerine uygunluğunun ispatı çabasıdır. Din, halk içindeki etkisi nedeniyle sıkça kullanılagelmiştir. Yeni Osmanlılar da aynı yolu, ancak bu kez gazete yoluyla ve rasyonel bir temele oturur biçimde kullanmaktadır. Bu bir anlamda onların kurabilecekleri tek iletişimdir de. O yılların atmosferi içinde, hala İslam’ın geleneksel sembol ve kalıpları halk arasında etkilidir, dolayısıyla din vurgulu bir söylem de oldukça geçerlidir. Çok kısaca 19. yüzyıl içinde bu gelişmeleri tetikleyen olayları not etmekte yarar var. Bunlardan ilki, 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyılda tırmanan reform çabalarının temel olarak İslamiyet üzerine kurulu

* Hayr el-Din el-Tunusi, *Akvâm el-mesâlik fi mâ’rifat ahvâl el-memâlik* (Tunus, 1867-8), s. 5; İng. Çev. L.C. Brown, *The Surest Path* (Cambridge, Massachusetts, 1967), s. 74’ten aktaran Hourani, 2003, s. 360.

olan geleneksel dengeleri kırmaya başlamasıdır. Bu noktada Mardin'in şu tespitleri önemli görünür: "19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki siyasi gelişmelerin temel sonuçlarından birisi, dini kriterlerin yönetim pratiğinden ayrılmış olmasıydı. Bu ayırım, hemen hemen hissedilmez bir şekilde vuku buldu. Bu ayırım asıl amacın etkililik olduğu, (sivil ve askeri) müesseselerin kurulmasıyla başladı; ve burada bu müesseseleri kaplayacak bir ideoloji yaratmak için bir bahane bile hazırlanmamıştır (...) Ancak, böyle bir tavır, siyasette iyinin ve kötünün ölçüsü olarak başvurulan Şeriat'ın yerine hiçbir şey getirmeyen Tanzimat devlet adamları için ideolojik bir boşlukla neticelendi" (Mardin, 2003). Çeşitli gereklilikler sonucu Gayrimüslimler'e tanınan eşitlik de, Müslümanlar arasında tepki doğurmuştu. İkincisi ise, İslam dünyasının sömürgeleşmesinin hızlanmasıdır. Müslüman ülkelerin temsilcileri İstanbul'a yardım talebiyle gelmekte, bu da İstanbul'daki aydınlar arasında Müslümanlar'ın birleşmesi fikrinin hareket noktasını oluşturmaktaydı (Türköne, 2003).

Yeni Osmanlılar'ın İslam'ı bilinçli bir şekilde kullandıklarının belirgin bir göstergesi, Namık Kemal'in arkadaşlarıyla birlikte Avrupa'ya kaçtıktan ve gazete hazırlıklarına giriştikten sonra, babasından mektupla İslamiyet ile ilgili kitaplar sipariş etmesidir: "Bunlar yazılacak şeylerde İslam'ın ahvalinden misal göstermek için lazım"* diye yazmıştır. Bu, Yeni Osmanlılar'ın muhalefetleri için İslamiyet'i kolektif benlikteki sembol ve kalıplara başvurarak kullanma konusundaki kararlarını gösterir. Gazete yazılarında hutbe ya da klasik fetva kitaplarındaki "mesele" biçiminde yazılmış yazıları kullanmaları oldukça etkili olmuştur. Ancak "İslam sadece muhalefet ederken kullanılan bir 'vasıta' olmakla kalmayacak, hürriyet meşrutiyet taleplerinin dayanağı, yeni kuramlarının temeli" olacaktır (Türköne, 2003). Örneğin Namık Kemal'in talepleri "Osmanlı yeniden kurumlaşma pratiklerinin dini hukukun egemen olması etrafında" odaklanıyordu (Mardin, 2003). Bu kurumlaşma pratiklerinin meşru zemini için asıl kaynaklara dönülmesi gerekiyordu. Daha önce 19. yüzyılın kendine özgü sorunlarına çözüm üretmekte zorlanan İslam, asıl kaynaklara dönerek "onlardan 'yeniden' bir sistem oluşturmak için teşebbüse" geçti. Asr-ı Saadet'e dönüş özlemleri yalnızca bir Altın Çağ yaratmıyor, aynı zamanda "esnek yorumlara kaynaklık edecek elverişli bir sahayı da" açıyordu (Türköne, 2003).

Yeni Osmanlılar'ın radikal kanadı İnkılâb gazetesinin ek olarak verdiği Fransızca bülten Türköne'nin (2003) deyimiyle "kimlik problemlerine verdikleri cevabı, Batılı demokratlarla Müslüman kimliğe dayanarak, evrensel bir dille nasıl konuşmaya çalıştıklarını" göstermesi açısından ilginç görünür. Ayrıca bülten, Yeni Osmanlılar'ın İslam'ın ilk dönemlerine bakışını,

* Fevziye Abdullah Tansel (der), *Namık Kemal'in Mektupları*, c. 1, Ankara, 1967, s. 135'ten aktaran Türköne, 2003, s. 68.

o zamandan yaşadıklarına döneme gelişi, bu süreçteki gelişmeleri ve nedenlerine ilişkin de tarihsel gibi görünen, ancak aslında hiç de öyle olmayan bakışlarını kısaca ortaya koyması açısından da kaydadeğerdir.

“Demokrat Kardeşler,

Gazetemizin Fransızca bir bültenini neşretmekten maksadımız; Müslüman Doğu’daki demokrasi temayüllerini Avrupa ve Amerika Cumhuriyetlerine bildirmektir.

Maaselef, çok uzun müddet kanunlarımız; padişahların kaprisleriyle yürütülüp, mutaassıp, bağınaz ve zalim milletlerin kılıcıyla desteklenmiş barbarca ve fanatik (nizamlar hey’eti) sayılmıştır.

Müesseselerimiz, tamamen cumhuriyete uygundur. Bunu ispatlayabilecek durumdayız. Şayet İslam’ın ilk zamanları birer fetih devresi olmuşsa (ve o da sadece Arapların askeri dehasına bağlıysa), bu çağlar aynı zamanda bir serbestlik devresi olmuştur.

Seçime dayanan halifelik sistemini kabul etmiş olduğumuz için, ilk şeflerimizden biri şöyle hitab etmişti; ‘Kardeşlerim bana güvenerek emanet ettiğiniz bu iktidarı kabul ediyorum. Şayet kötü idare edersem, bana karşı koyun.’ Ve meclis şöyle cevap verir: ‘Evet, elbette sana karşı koyacağız; ve hem de gerekirse kılıçlarımızla...’

İlk şeflerimiz, sadece Müslüman cumhuriyetin reisleridir. Ve bu merhametli insanlar; beytülmalen bir şey istemeksizin, çalışıp şahsi kazançlarıyla geçimlerini sağlarlar.

Şayet, daha sonra ahlak bozukluğu ve zorba idare halifeliğe hakim olmuşsa; bu da Yunan demokrasisine zorbaları, Roma cumhuriyetine imparatorları getiren, Fransız İnkılâbının ânî sükûtunu hazırlayan müşterek sebeplere dayanır.

Hiç kimse bize talihsizliğimizden dolayı serzenişte bulunamaz. Çünkü bu gün bile hemen her yerde bütün ahâli bizimle aynı noktadadır. Bizim başımıza kakılacak husus: bu zorbalığı yıkmak için hiçbir şey yapmamış olmamızdır. Hatta bu yüzden bile bize artık serzenişte bulunulamayacaktır. Öyle bir saatteyiz ki, *İslâm’ın demokrasi temayülleri yeniden uyanıyor*; bir serbestlik ve terakki çağının öncüsü olarak bir güreleme işitiliyor.

Avrupalı ve Amerikalı kardeşler, siz hürriyet ve terakki uğruna mücadele ettiğiniz halde, biz de mücadeleye katılıyoruz.

Artık ebediyen, zorbaların ve din adamlarının eseri olan asırlık kinleri, mâzînin acı hatıralarını bırakalım.

Kardeşler, çöl etrafında olduğu gibi Okyanus etrafında da birbirimize ellerimizi uzatalım.

Hürriyeti fethetmek için birleşelim

Eşitliğe ulaşmak için birlik olalım

Kardeşliğin yeryüzünde hüküm sürmesi için birbirimizi sevelim

Selâm, demokrat kardeşler.

Komite adına

Ratıp”*

Alıntının işaret ettiği gibi, Yeni Osmanlılar, demokrasi gibi kavramları İslami gelenekle bağlantılı kavramlarla karşılamaya çalışmışlardır. Bu yeni kavramlar, erken İslam dönemine atfedilmekte, durum “kanıtlarla” ortaya konmaktadır. Örneğin, demokrasi yerine “meşveret”; parlamento yerine “şura”; modern kamuoyu yerine “ehl-i hall ü akd” kavramları geçer. “Meşveret” ve “şura” dini içerikleri olan ve İslam terminolojisinden alınmış kavramlardır, ancak bu kavramların içi yeni bir içerikle doldurulmuştur. Bu yolla, örneğin demokrasi, İslam’da mevcut olan bir kurum haline getiriliyor, böylece bir anlamda ithal edilmemiş, yalnızca özde mevcut olan bir kavrama dönüşü temsil etmiş oluyordu.

Bir diğer örnek olan “meşveret”e dayanak olarak, “Peygambere ümmetine müşfik olmak ve onların fikirlerini almak” emirlerinin verildiği Kuran’da 3. sure gösterilir. Lewis, bu ayetin 19. yüzyıl Türk ve Müslüman hürriyetçileri tarafından sık sık kullanılan bir referans olduğunu da ekler. Sürgün olduğu sırada Ziya Paşa bir denemesinde, aslında farklı şeriat okullarının birlikte varolabilirliğini meşrulaştırmak için kullanılan “Ümmetim efradının değişik fikirlere sahip olması Allah’ın bir lütfudur”** hadisine yer verir. Yine aynı hadise Namık Kemal’in bir hürriyet kasidesinde de rastlanır (Lewis, 2000).

Yeni Osmanlılar, Batı kaynaklı bazı düşünceleri İslam’ın erken dönemlerine ait düşünce ve pratiklerle kaynaştırmaya, daha ötesi bu düşüncelerin İslam’ın zaten içinde olduğu varsayımıyla onları dolaşıma sokmayı, meşrulaştırmayı amaçlamış görünürler. Lewis (2000), Yeni Osmanlılar’ın fikirlerinin kuramsal temelini Montesquieu’nün hukuki, Rousseau’nun siyasi, Smith ve Ricardo’nun iktisadi görüşlerinin oluşturduğunu belirtir.

Namık Kemal İslam’ın geriliğini “mutlak olmaktan çok nisbi” görüyordu; bu gerilik İslam’ın özündeki bir hatadan değil, Doğu’nun gelişmesini engelleyen Batı’nın egemenliğinden geliyordu (Lewis, 2000). Bu sözler, bu noktadan sonra sıklıkla karşılaşılabilecek

* M. Kaya Bilgegil, *Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I: Yeni Osmanlılar*, Ankara, 1976, s. 272 vd.’den aktaran Türköne, 2003, s. 78, 79. Vurgular tez yazarına aittir.

** Ebüzziya, *Nümune*, s. 257-261’den aktaran Lewis, 2000, s. 140.

bir güzergahı işaret etmektedir. Afganî ve Abduh da, yine dağınık olsa da bunu dile getirecekler, ancak bu çözümlenin nedenlerini olabildiğince sistematik sıralamak Osmanlı'da, İkinci Meşrutiyet sonrası mümkün olacaktır. Kemal, modernleşmenin gerekliliğini belirttikten hemen sonra oldukça tanıdık çekinceleri sıralar: Modernleşirken Avrupa taklit edilmemeli, toplumun kendi kanun, inanç ve gereklilikleri korunmalıdır. Daha sonraları bu söylem paketinde, hiçbir zaman tersinin gerekliliği dile getirilmeyecek olsa da, dinin daha az vurgulandığı söylenebilir. Kemal'in bu tanıdık paketinde bugün Türkiye bağlamında düşünüldüğünde o kadar da tanıdık olmayan bir iddia yer alır: Ona göre, Avrupa uygarlığında "iyi" olan şeyler zaten ya klasik İslam uygarlığından çıkmadır ya da orada bir paraleli bulunabilir. Bu nedenle Avrupa'dan bir kavram veya kurum ithal edilmemekte, aslında "öz"de zaten varolana geri dönmüş olmaktadır. Bunlar tez içinde defalarca gelinen aynı noktayı işaret eder: Tarihi bağlamından koparılmış bir klasik İslam medeniyetine 19. yüzyıl için ideal olan nitelikler atfedilmekte, bu yolla da modernleşme, İslamiyet üzerinden meşrulaştırılmış olmaktadır.

Üretilen bu düşünceler, bir kimlik arayışına da işaret etmektedir. Mimarlık anlamında da aynı dönemin özel bir önemi vardır. Bu, bir Osmanlı mimarlığı tanımlama çabasıdır. Konuyla ilgili bir kitap, "Usul-u Mimari-i Osmani" 1873 yılında basılmıştır. Tanyeli, kitabın önemini şu şekilde vurgular: "Kitap Osmanlı mimarlığını tarihsel bir noktada konumlandırır. Dünyü tanımlar, bir kimlik problematiği kurgular ve döneminin mimarlığı için kendi belirlediği bir sorunlar dizgesi oluşturur. Daha da önemlisi geleceğe yönelik bir yaptırım gücüne sahip olma iddiasını gündeme getirir"* (Tanyeli, 2003). Böyle bir mimarlık kurgusu çabasının 1873 yılına denk gelmesi bir tesadüf değildir. Bu, sözkonusu yıllarda, Osmanlı'nın toplumsal ve siyasi yapısına ilişkin de hatırı sayılır miktarda düşünce, ama bundan daha önemlisi basılı metin üretilmesiyle bağlantılı düşünülmelidir. Toplumsal ve siyasi yapı çerçevesinde, tarih yeniden kurgulanıyor, yeni kurgulara temel teşkil edecek erken İslam, Kuran ve hadislere dönülmesiyle de tarihin belli dönemleri kurgunun önemli bir bölümü olarak kabul ediliyor, belli dönemlerse çeşitli gerekçelerle -ama özellikle bir tür gerilemeye yol açtıkları- için dışlanıyordu.

* Uğur Tanyeli'nin bu metni daha önce "19. Yüzyıl Türkiye'sinde Mimari Bilgi Alanının Yeniden Biçimlenişi" başlığıyla *19. Yüzyıl İstanbul'unda Sanat Ortamı*, İstanbul, 1996, s. 81 vd.'inde yayınlanmıştır. Burada, bazı dipnot ve metin katkılarıyla "Türkiye'de Mimarlık Bilgisi, Mimar ve Kitap: Geç 18. Yüzyıldan Bugüne" başlığıyla *Arredamento Mimarlık*, Kasım 2003, s. 100+63, s. 89 vd.'de yeniden yayınlanmış halinden yararlanıldı. Makale daha erken ve daha geç mimarlık metinleri üzerine bir döküm ve yorumlar içeriyor.

2.2 Cemaleddin Afganî (1839-1897)

Cemaleddin Afganî (bazı kaynaklarda Cemaleddin el-Afganî), yaşamının çeşitli noktalarında belirsizlikler olan, tartışmalı pozisyona sahip bir kişilik olarak karşımıza çıkar. Daha ilk belirsizlik nereli olduğu üzerinedir. Bu basit bilgi, iki seçeneğin ya Afgan ya da İranlı (ki bu Şii olduğunu ima eder) olması nedeniyle tartışmalarda yaşamsal görünür. Ancak genel eğilim İranlı olduğu yönündedir. Yaşamının büyük bölümünde Sünni ülkelerde yaşamış; İstanbul, Tahran, Kabil, Haydarabad, Kalküta, Kahire, Londra, Paris ve St Petersburg gibi kentlerde bulunmuş ve bu kentlerde çeşitli faaliyetler yürütmüştür. Bunlar arasında en verimli dönemini bir grup Ezher öğrencisinin (bunların içinde Muhammed Abduh ve elli yıl sonra Mısır ulusunun lideri olacak Sa'd Zaglul da yer almaktadır) gayriresmi rehberi ve hocası olduğu Mısır'da geçirdi. 1884 yılında ise Paris'e geçti; Muhammed Abduh da ona katıldı ve burada İslam'ın birliği ve reformu için çalışan bir cemiyet kurdular. Cemiyetin bünyesinde o yıllarda oldukça etkili bir Arapça dergi olan el-Urvetü'l-Vüska'yı çıkardılar. Yaşamını İslam'ın ihyası için beraber çalışabileceği bir hükümdar arayarak, oldukça çalkantılı bir şekilde ve son yıllarını da, saygıyla muamele görse de Abdülhamit'in fiili bir mahkumu olarak geçirdi (Hourani, 2000).

Afganî ulusu bir vücuda benzetir, diğer ulus kurgularından farklı olarak dinin birleştirici rolü onun için daha önemlidir; etnik bağa -ve bir ölçüde- dilsel bağa dinin bu rolüne kıyılrsa daha az önem atfeder (Al-Azmeh, 2003). Aslında Afganî'nin genel bakışı içinde düşünüldüğünde bu şaşkıncı olmamalıdır. Bunun toplumsal, hukuki ve ahlaki bir düzene ilişkin bir ütopyadan fazlası olduğu söylenebilir: Afganî neredeyse naif denebilecek bir ütopyanın peşinde görünür. Afganî'nin "zihninde tek bir İslam devleti oluşturma veya ilk dönemlerin birleşik halifeliğini diriltme yönünde bir düşüncenin varlığını gösteren hiçbir emare yoktu. Halifelikten söz ettiğinde, onunla ruhani bir otoriteyi ya da sadece bir unvan yüceliğini kastediyordu. Eğer işbirliği ruhu mevcut olursa birden fazla Devletin varlığının pek önemi yoktu" (Hourani, 2000). Aslında çok iyi bir yazar ya da düşünürden çok hatip ve komplocu, bir faaliyet insanı olarak anılması da bir ölçüde bu inancına bağlanabilir.

Afganî, her ne kadar Müslümanları dinlerini doğru anlama ve onun öğretilerine uygun olarak yaşama konusunda ikna olmaları gerektiğini düşünüyorsa da, aslında buradaki vurgu artık bir din olarak İslam değil, bir medeniyet olarak İslam'dır. Nitekim bu hedef gerçekleştiğinde, ülkeleri zaten güçlü olacaktır. Medeniyet fikri 19. yüzyıl Avrupa'sında önemli fikirlerden biridir ve tanımını Avrupa medeniyetinin tarihi üzerinden yapan Guizot'yu okuyan Afganî aracılığıyla İslam dünyasına ulaşmıştır (Hourani, 2000).

Afganî, Avrupa'nın başarılarının "bilgiye ve onun uygun şekilde kullanılmasına, Müslüman devletlerin zayıflığının cehalete bağlı olduğunu"* düşünüyordu. Bunun için Avrupa'nın yararlı sanatlarının öğrenilmesi gerektiğini biliyordu, sorun bunların nasıl öğrenilebileceği idi. Tam bu noktada modernleşme sürecinde aynı sorunla yüz yüze gelen toplumlarda tartışmaların hep odağında olmuş görünen bir kaygıyı da dile getiriyordu: "Bunlar sadece taklit yoluyla alınmazdı; arkalarında bütün bir düşünce sistemi, -ve daha önemlisi- toplumsal bir ahlak yatıyordu. Müslüman ülkeler zayıftı, çünkü Müslüman toplumlar çözülme içindeydi" (Hourani, 2000). Namık Kemal'in metinlerinde de rastlanan bu tespit, aslında ikisine de özgü değildir. Neredeyse her alanda sıkça dile getirilir ve bugün bile -belli değişimler geçirse de- benzerlerine rastlamak mümkündür.

Afganî'ye göre bu zayıflık ile yokoluş karşısında gösterilebilecek tek anlamlı tepki, özde dönüşçülük; gücü ve tarihsel uygunluğu sağlayan kökensel niteliklerin canlandırılıp yeniden inşa edilmesidir: "İlerleme, ancak ve ancak, Asr-ı Saadet ilkelerine dönülmesiyle, özün, tarihin getirdiği bozucu unsurlardan temizlenmesiyle mümkün olabilir"**. Bu sözleri ise, Batı'nın bilimini öğrenme üzerine söyledikleriyle hiç de çatışmaz. Bu ikisi arasında doğrudan bir geçiş yolu vardır: İlk olarak bozulma özsel değil, olumsal olarak düşünülür; ümmet güçlü olduğu zaman, gelişen bir medeniyetin bütün özelliklerine de doğal olarak sahip olacaktır. Örneğin geçmişteki askeri başarılar İslam medeniyetinin gelişmesinin sadece bir sembolüdür. Ümmet birliği yeniden sağlanırsa, askeri ve siyasi başarılar da yeniden sağlanabilecektir. Bu esnada, kültüre özgü olarak görülmeyen, aklın ürünü olan modern Avrupa bilimlerinin kabul edilmesinde bir sakınca yoktur. Al-Azmeh'e (2003) göre, burada sözü edilen öz de tarih üstüdür ve kültürel benliğin derinliklerinde hala varlığını korumaktadır. Afganî, ümmetin birliğinin sağlanarak bu özün tekrar ön saflara çıkarılmasının sorunları çözeceğine inanmaktadır.

Onun zihninde zaten Batı'nın modern bilim ve kurumlarının tamamına sahip olan İslam yaşamı, bunları yorumlayarak yeniden ileri konumuna kavuşabilirdi. İctihad yolunu açık görmesi, bu düşüncesini bir meşrulaştırma yoludur. Afganî, diğer birtakım reformculardan farklı olarak -bazılarının İslamiyet ile ilişkisi daha gerilimlidir- İslamiyet'in tüm gereklerine inanır. Kuran'da tüm bilgiler, ancak o zamanki koşulların elverdiği biçimde, kimi zaman imalar ve ipuçları olarak yer almıştır. Bugünkü bilgiler ışığında zaten içinde bulunan anlama ulaşmak mümkündür.

* Mahzumî'den aktaran Hourani, 2000, s. 129.

** Cemaleddin Afganî, El-Urvetu'l-Vuskâ'dan aktaran Al-Azmeh, 2003, s. 152.

Al-Azmeh, en iyi ihtimalle 1970'lere kadar götürülebilecek Çağdaş İslamcılık'ın hatırı sayılır biçimde milliyetçi ideolojik alana nüfuz ettiğinden, bunu da öznenin yeniden adlandırılması süreciyle yapıldığından söz eder. Bu yolla, Afganî'nin mecazlarına geri dönülmüştür ve siyasi anlamda İslamcılık, "Afganî'nin romantizmini diriltmiş, Afganî'ye sahihliğin asli savunucusu, hatta idolü olarak eski konumunu kazandırmıştır" (Al-Azmeh, 2003). Afganî de, Abduh da yaşadıkları dönemde küçük bir çevre tarafından tanınıyorlardı. Bugün, İslamcılık ile ilgili pek çok yayında anıldıkları ve bir tür öncü olarak kabul edildikleri vurgulanmalıdır.

Bu söylemler üzerine düşünürken belki de hep göz önünde tutulacak nokta, bunların dağınık, hatta birbirleriyle tutarsız söylemler olabilecekleridir. Bu sözler, özellikle de Afganî sözkonusu olduğunda -Abduh bu anlamda daha derli toplu görünür- belli bir tutarlı ve bütüncül yapı beklenmeksizin ele alınmalıdır. Hourani'ye göre (2000) Afganî'nin eserleri, özellikle de el-Urve, ince bir düşünüşün eseri değil, insanların ruhlarını uyandırmak amacını güden bir risaleler bütünüdür.

Bu erken söylemlerde vurgunun hep İslam'da olması dikkat çekicidir. O zaman olmadığı gibi şimdi de, Müslüman dünyanın önemli kesiminde kamuoyları İslam tanımlamasını not etmeden herhangi bir adlandırma yapmazlar. Geçen yüzyıla damgasını vuran milliyetçilik de buna dahildir. Bu, siyasi anlamı dışında, tez bağlamında benzer izleklerin İslami mimarlık söylemleriyle taşıdığı ortaklıklar çerçevesinde anlamlı görüntür. Aynı biçimde mimari anlamda da, herhangi bir İslam ülkesinin mimarlığı, ender olarak o ülkenin adıyla anılır (Arap-İslam mimarlığı, Hint-İslam mimarlığı örnekleri gibi). Ancak arayışın da zaten bu yönde olduğu, yani genel bir İslam mimarlığının ya da genel bir İslam kentinin varlığı üzerinde durulduğu düşünülürse, bu şaşırtıcı görünmez.

2.3 Muhammed Abduh (1849-1905)

Muhammed Abduh, Mısır'da doğdu. Öğrenimini Tanta'daki Ahmedî Camisi'nde yaptıktan sonra, 1869-1877 arasında Ezher'de bulundu ve burada dersler verdi. Afganî'nin 1871'de Mısır'a ikinci gelişinde, evindeki gayriresmi derslere katıldı ve fikirlerinin yayılmasına yardımcı oldu. Abduh yaşamı boyunca, birkaç kez siyasi nedenlerle sürgüne gönderildi, ama her seferinde Kahire'ye geri gelip önemli mevkilerde bulundu. İlk sürgününden dönüşünden sonra, resmi gazete Vakai el-Misriyye'nin baş editörlüğünü yaptı ve burada bir dizi makale yayınladı. Bu, Yeni Osmanlılar'da olduğu gibi fikirlerini anlatmak için gazeteyi kullanması anlamında önemli görünür. Abduh milli muhalefetin sivil kanadının liderlerinden biriydi. Gelişmelerle tekrar sürgüne gönderildiğinde, Beyrut'tan sonra Paris'e geçerek Afganî'ye katıldı ve el-Urvetü'l-Vüska'nın yayınlanmasına yardım etti. Bu kez sürgünden döndüğünde

ise, gençler üzerindeki etkisinden ötürü tekrar ders vermesine izin verilmedi, ancak pozitif hukukun yeniden düzenlenmesi için oluşturulan mahkemede hakim yapıldı, 1905'e kadar kamu kariyerini sürdürecektir ve özellikle hukuk üzerine birçok çalışma yapacaktı*. 1899'da bütün dini hukuk sisteminin başı, Mısır müftüsü oldu. Kuran üzerine parça parça birçok tefsirler yazdı; öğrencisi Reşid Rıza ile işbirliği içinde Kuran'ın bütünü üzerine bir tefsir hazırlamaya başladı, ancak bu, ölümü üzerine yarım kaldı. Özellikle okuyup etkilendiği ve kullandığı yazarlar Guizot (Avrupa Medeniyeti Tarihi), Rousseau, Tolstoy, Strauss, Renan olarak sayılabilir (Hourani, 2000; Al- Al-Azmeh, 2003)

Afganî'de olduğu gibi, düşüncesinin çıkış noktası, iç çöküş ve canlanma ihtiyacıydı. Hourani'nin şu sözleri Abduh'un genel düşünce şeklini yansıtmaya açısından aydınlatıcıdır: "Abduh'un sonraki hayatında tüm hareketlerinin yanı sıra, yazılarındaki amacı da İslam toplumu içindeki uçurumu gidermek ve böylece onun ahlaki köklerini güçlendirmektir. Bu geriye dönüşle, Mehmed Ali'nin başlattığı değişim sürecini durdurarak yapılamazdı. Ancak ve ancak değişim ihtiyacını hissederek ve değişimi İslam'ın ilkelerine bağlayarak, yer alan değişimlere İslam'ın sadece izin verdiği değil, fakat doğru anlaşıldığı takdirde, bu değişimlerin bizzat onun gerekli sonuçları olduğunu ve İslam'ın hem bir değişim ilkesi hem de onun üzerinde yararlı bir hizmet edeceğini göstererek yapılabilirdi. Önceki kuşağa mensup Hayrettin gibi samimi Müslümanlar'ın modern dünyanın düşünce ve kurumlarını kabul edip etmeyecekleri sorusuyla ilgilenmedi (...) Karşıt soruyu sordu: Modern dünyada yaşayan biri samimi bir Müslüman olabilir miydi?" (Hourani, 2000). Onun bu güzergahı modernleşmeyi dinle uzlaşarak bir içselleştirme yolu olarak görülebilir.

Abduh'a göre ideal toplum Allah'ın emirlerine boyun eğen ve onları rasyonel olarak yorumlayan toplumdur. Bu erdemli bir toplumdur, ancak aynı zamanda mutlu, refah içinde ve güçlüdür de. Kuran'ın öğrettiği davranış şekli aynı zamanda modern sosyal düşüncenin istikrar ve ilerlemenin anahtarı olmak üzere öğrettiği şeydir**. Ancak, burada çok önemli olan bir nokta daha vardır: O da, Abduh'a göre bu ideal toplum bir zamanlar varolmuştu. İslam'ın Altın Çağı'na işaret eden bu düşüncesi, bunu genişletilmiş bir ilk nesle malediyordu: Sünni İslam'ın merkezi geleneğine (Hourani, 2000).

* Tez kapsamında, her ne kadar önemli olsalar da, Abduh'un hukuk alanındaki çalışmaları üzerinde detaylı olarak durulmayacaktır. Bu konu ve üzerine gerçekleştirilen tartışmalar için bkz.: Hourani, 2000, s. 145-174; Al- Al-Azmeh, 2003, s. 169-201.

** Muhammed Abduh, *Tefsire'l-Fatiha*, s. 49'dan aktaran Hourani, 2000, s. 162.

Abduh'un eserlerinde İslam'ın başlıca doktrinleri ile onun toplumsal öğretisi ve yasaları arasında bir ayrım yapılır. Bu doktrinler* -vahiy, ahlaki sorumluluk, kıyamet gibi- basittir ve akılla eklenilip savunulabilirler. Yasa ve toplumsal ahlak ise, Kuran'da yer alan bazı genel ilkelerin özel koşullara uygulanmasıdır. Yani koşullar değiştiğinde, bunlar da değişmelidir; "modern dünyada Müslüman düşünürlerin görevi, değişen yasaları ve adetleri değişmez ilkelerle ilişkilendirmek ve böylece sınırlarını belirleyip bunlara bir yön vermektir" (Hourani, 2003).

Abduh, "İnsan zihninin iddiaları ve modern bilimin keşifleri ile tamamen uyum içinde, fakat onun için de Afganî'de olduğu gibi ibadetin tek gerçek nesnesi ve ahlakın istikrarlı temeli olan ilahi aşkınlığını koruyan bir din" peşindedir. Aslında bu, İslam düşüncesinin bazı geleneksel kavramlarını modern Avrupa'nın hakim düşünceleriyle özdeşleştirmeden ibarettir. Bu düşünce çizgisinde maslahat tedricen faydaya, şûra parlamenter demokrasiye, icma kamuoyuna dönüşür; İslam'ın kendisi; medeniyet ve hareket, 19. yüzyıl sosyal düşüncesinin normlarıyla özdeş olur (Hourani, 2000). Bu düşüncelerle, Yeni Osmanlılar'ın meşveret vb. gibi kavramlar üzerine düşünceleri neredeyse birebir örtüşür. Bu ortaklıklar izlenen güzergahların benzerliğine dikkat çekmesi açısından önemli görünürler.

Kuran'ın ve İslamiyet'in temel metinlerinin yorumlanması Muhammed Abduh ve öğrencisi Muhammed Reşid Rıza'nın temsil ettiği modern reformculuğun gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Burada ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki modernist reformculuğa ikili bir uzlaştırma çabası damgasını vurmuştur: Bir yandan Kuran'ın ve diğer temel metinlerin entelektüel düzeyde güvenilirliğini gösterme, diğer yandan da modernliğin mecazlarını ve değerlerini benimseme çabasıdır bu (Al-Azmeh, 2003). Abduh ve Reşid Rıza'nın yazılarında, ayetlere göndermelerde bulunmakta ve bu ayetler çeşitli biçimlerde kullanılmaktadır. Tüm bunlar yapılırken Batılı modern metin ve kavramlara başvurulmakta, yorumlar rasyonel bir zemine oturtulmaya çalışılmaktadır. Bunlar, Kuran'da aslında bu bilgilerin mevcut olduğunu kanıtlama yönünde girişimler olarak da düşünülebilirler. Bu anlamda reformculuk söylemi, iki dünyadan devşirilmekte ve toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam içerisine yerleştirilmektedir (Al-Azmeh, 2003). Böylece Kuran, ayetlerine modern anlamlar yüklenen temel metin işlevi görüyordu. Bu, aynı zamanda, dini aşkın bir temelden çok rasyonel bir temele oturtmaya çalışma anlamına da geliyordu. İslam'ı yakın, hatta kadim mirasından koparılması onu her bağlama açık hale getirdi. Böylece, bu alan günün koşullarına uyarlanabilir olurken, tarih bütünüyle gözardı edilmiş oldu. Ancak bu gözardı etme, ilk

* Bu doktrinler, merkezi bir düşünürler çizgisi, "takva ehli ecdat" (el-selefü's-salih) tarafından iletilmektedir. Buradan hareketle bu düşünce türü sık olarak "selefiyye" adıyla anılır.

zamanları “Altın Çağ” kapsamaz; tam tersine “Altın Çağ” sanki gerçekmişçesine bir netlik kazanır. Aslında bu tavrın kendisi, tarihin bütünüyle gözardı edilmesini gerektirir. Bu yüzden ilk zamanlara ilişkin tarih kurgulanır ve bu da ütopyayı olanaklı kılar.

Al-Azmeh, 19. yüzyıl sonu reformcu söyleminin pozitivizm ve Darwincilik’le ilişkisini ortaya koyar. Ona göre, ulusların ya da toplumların hayatta kalmak için birbirleriyle mücadele etmeleri imgesine “bilimsel” doğalcı bir nitelik kazandırmasından ötürü Osmanlı ve diğer Doğu devletlerinin maruz kaldığı saldırılar için uygun bir metafordur. Abduh, Darwincilik’i tektanrılı dinler tarihine de uygular ve mutlak itaate dayalı Yahudilik’ten, duygu ile sezgiye dayalı Hıristiyanlık’a ve sonra da akla hitap eden ve akıl ile duyguyu birleştirerek hem dinde hem de dünya işlerinde mutluluğun yolunu açan İslam’a evrildiğini belirtir*. Bu tür bir bakış, Abduh’un genel bakışı açısından son derece açıklayıcıdır. İslam’ın akla verdiği önemi böylece tarihsel bir zemine oturtmuş olur. Hem de İslam’ı kolayca diğer dinlerden ayırıştırması da bu sayede mümkün olur. Evrimcilik, Abduh ve Afganî’de olduğu gibi, 19. yüzyıl Arap düşüncesinde hakim eğilimlerle örtüşüyordu. Bu bakış, dinin gerekliliğini başka bir biçimde ortaya koyduğundan derin sonuçları olmuştur: “Çünkü bu görüş çerçevesinde din, tehdit altındaki bir toplumun korunması açısından bir önkoşuldur; tıpkı ırksal dayanışma gibi (...) Dinin ahlaki düzeyde meşrulaştırılması, ruhu bedensel iştahattan uzak tutarak topluma düzen getirdiği iddiası** , Genç Osmanlı çevresinde ortaya çıkan milliyetçiliğin izlerini taşıyan romantik siyasal öze dönüşçü söylem açısından zorunlu bir öncüdür. Namık Kemal’in çarpıcı şekilde geliştirdiği bu anlayışa*** , Afganî de uluslararası bir perspektif kazandırmıştır****,” (Al-Azmeh, 2003).

Darwincilik’in hayatta kalma ilkesi doğrultusunda Abduh’un yorumladığı bir ayet konuyu somutlaştırmak bağlamında anlamlıdır: Muhammed Abduh Bakara suresinin “Eğer Allah’ın bazı insanları diğer bazılarıyla savması olmasaydı, yeryüzü bozguna uğrardı” şeklindeki ayetini şöyle yorumlamıştır: “Bu, doğa tarihinin genel ilkelerinden biridir ve çağımızda eğitilmiş kimselerin hayatta kalma mücadelesi adını verdikleri şeydir. Savaşın insan için doğal olduğunu söylerler, çünkü hayatta kalma mücadelesinin veçhelerinden biridir savaş (...) İnsan toplumu ilkelerinin ilmüne asalak olan kimileri, genel bir ilke olduğunu söyledikleri hayatta kalma mücadelesi fikrinin, çağımız maddecilerinin etkisiyle ortaya çıktığını, zorbalığı ve

* Muhammed Abduh, *El-A’mâlu’l-Kâmile*, Muhammed Amara (ed), Beyrut, 1972-73, 1. cilt, s. 448-450’den aktaran Al-Azmeh, 2003, s. 172.

** Cemaleddin Afganî, *El-A’mâlu’l-Kâmile-i Cemaleddin Afganî*, Muhammed Amara (ed), Kahire, s. 141-148, 171-173’ten aktaran Al-Azmeh, 2003, s. 174.

*** Bkz: bu tez içinde Bölüm 2.1 Yeni Osmanlılar.

**** Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964, s. 209-222’den aktaran Al-Azmeh, 2003, s. 175.

baskıyı savunduğunu (...) ve dinin yol göstericiliğine karşı olduğunu öne sürerler. Bunu öne sürenler, insan mefhumunu biraz olsun anlasalar ya da kendilerini tanısal, böyle söylemezlerdi.”

Doğal seçim ve güçlü olanın hayatta kalması ise: “... az önce söylenenlere tekabül etmektedir. Çünkü Allah insanların doğası gereği, birbirlerinin selametini engellediğini söylemiştir. Dünyanın yozlaşması önündeki engel de budur, doğru olanın ve iyi olanın ve iyi olanın hayatta kalmasının nedeni de”^{*}.

Darwincilik’le 19. yüzyıl reformcuları arasındaki ilişki, tez bağlamında, bu ilişkinin kendisi nedeniyle değil, Batılı kavramların İslam’ın modern hayatla ilişkisini meşrulaştırmada kullanılması açısından dikkate değerdir.

Şunu da not etmekte yarar var. Abduh ve özellikle de Afganî’nin konumları Batılılar’ın gözünde daha net olmakla birlikte, Müslüman düşünürler arasında tartışmalı görünür. M. Muhammed Hüseyin gibi biraz daha temkinli yaklaşılması gereken yazarlar kadar, örneğin Türköne de Afganî’ye atfedilen konum üzerine şüphelerini dile getirir. M. Muhammed Hüseyin “Modernizmin İslam Dünyasına Girişi” adlı kitabında Afganî ve Abduh’un düşüncelerini sert bir dille eleştiren bir bölüme yer verir. Onun bu düşünceleri ideolojik angajmanıya açıklanabilir gibi görünse de, kitabı Türkçe’ye çevirip basan yayınevinin bölümün sonuna düştüğü not anlamlı görünür:

“Yazar Prof. Muhammed Hüseyin’in Cemaleddin Efgani ve Muhammed Abduh’a ilişkin ortaya koyduğu görüşler ve değerlendirmeler yer yer haklı olmakla birlikte bütünüyle kabul edilebilir cinsten değildir. Üslubundan da anlaşılıyor ki yazar, bir türlü bu iki zat hakkında yeterince insafli ve objektif davranamıyor, onları oldukça haklı oldukları tutumlarında bile yargılamak için suni yollara başvurmaya çalışıyor. İslam dünyasının bu iki önemli şahsiyeti hakkında hiçbir zaman son söz söylenememiştir henüz. İslami bilgi düzeyi ve kararlılığından kimsenin kuşkusu olamayan Mehmet Akif gibi hararetli savunucuları varken, Prof. M. M. Hüseyin gibi eleştirilerinde duygularını kontrol edemeyecek kadar onlara karşı düşmanlık içinde olanlar da vardır. Bizce gerçek, haklı ve adil bir yargıya varmanın tek yolu iki zati bizzat eserlerinden izlemektir” (Hüseyin, 1986).

Öze-dönüş hareketi asıl etkilerini seküler Arap milliyetçiliği ideolojisi bağlamında kazanmış olsa da, içindeki baskın İslam vurgu dikkate alınmalıdır. Bu erken dönemlerde temel itki, devletin sürekliliğini koruma ve onun parçalanmasını engelleme çabasıyla bağlantılı düşünülmelidir. Kendi dönemlerinde böyle bir amaca hizmet etmesi öngörülen bu fikirler,

^{*} El-Menar, 8.cilti 24.sayı, Şubat 1906, s 929-930; Tefsiru’l- Menar’dan aktaran Al-Azmeh, 2003, s. 175-176.

üretildiklerinden uzunca bir süre sonra yeniden canlanıp, başvuru kaynağı ve dayanak haline dönüşmüşlerdir. Tez kapsamında bu tarihsel kesitin yer almasının ve her bir döneme aynı derecede yer ayrılmayacak olmasının başlıca nedeni, tam da bu yeniden yeniden üretilen malzemenin kökenlerine inebilme çabasıdır. Mimarlık alanında da öze-dönüşçü düşüncelerin ortaya konan birkaç arayış paketinden biri olduğu söylenebilir.

2.4 İkinci Meşrutiyet Döneminde Osmanlı Türkiyesi (1908-1923)

Osmanlı bağlamında ikinci dönem, İkinci Meşrutiyet sonrasıdır*. Yeni Osmanlılar'ın telaffuz ettiği pek çok fikir, o zamandan İkinci Meşrutiyet'e kadar en azından belli bir kesim tarafından tekrarlanmış ve benimsenmiş görünmektedir. Mithat Paşa 1875'te yayınlanan bir makalesinde "İslamîlikta hükümet ilkesinin esasında demokratik temellere dayandığını, çünkü halkın egemenliğinin onun içinde tanınmış olduğunu" yazarken, Namık Kemal'in ve Ziya Paşa'nın izlekleri olan ve o zamandan beri Müslüman hürriyetçiler, reformcular ve romantikler arasında yaygın bir kanıya dönüşmüş bir kanıtı tekrarlamaktadır (Lewis, 2000). Genç Türkler'den Ahmet Rıza'nın (1859-1930) 1895'te, Paris'te -çok üzerinde durdukları bir kavram olmasından ötürü- Yeni Osmanlılar'ı akla getirecek bir adla, Meşveret adıyla, bir yayın etkinliğine girişmesi de bu anlamda anmaya değer görünür.

İkinci Meşrutiyet döneminde farklı düşünce akımları mevcuttu. Tez kapsamında yalnızca İslamcı olarak adlandırılacak kesime odaklanılacak; bu kesim içinde de aşırı muhafazakarlar, vurguyu tekil olarak din ve şeriat üzerinde toplayanlar değil, bugünün deyişiyle ılımlı bir yönelim oluşturanlar ele alınacaktır. Said Halim Paşa, Mehmet Akif (Ersoy) ve Eşref Edip (Fergan) gibi adların içinde bulunduğu topluluk, anayasayı destekliyordu ve İslami yenileşme ve reform taraftarıydı; topluluk, toplumsal canlanmanın İslami değerlere dönüşle olacağını düşünüyor, şeriat istiyor, modernleşme ile şeriatın bağdaşabileceğini öne sürüyorlardı (Zürcher, 2002).

Bu dönemde, gerileme nedenleri ve ilerleme yolları formüle edilmiş ve bir öncekine göre daha kapsamlı bir düşünsel yapı ortaya konabilmiştir. Gerileme için başlıca iki neden görülmektedir: İçe ilişkin gerileme sebebi, Müslümanların atalet ve gafletlerine dayandırılmaktadır. Zamanla Müslüman kavimler ve hükümetler İslamiyet ilkelerinden uzaklaşmışlardır. Bu uzaklaşmanın sonucu, yenilik düşmanlığı olmuştur**. Bu yenilik ve hakikat düşmanlığı yüzünden İslam aleminde bir gerileme görülmüştür. Dış sebep ise, Batı'nın, yani Avrupa'nın "Nasraniyet" (Hıristiyanlık) saikleriyle İslam'ın son kalesi olan

* Tunaya, İslamcılığın ortaya çıkışı olarak bu döneme işaret eder. Bkz.: Tunaya, 2003.

** Şeyh Muhsini Fâni (Hüseyn Kâzım), *Felâha Doğru*, 1331'den aktaran Tunaya, 2003, s. 8.

Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki ağır baskısıdır. Avrupa kültürü, tekniği, rasyonel idaresi ile ve nihayet sömürgeci kını ile maddi ve manevi bütün kuvvetiyle Müslüman dünyasına saldırmaktadır*. Din kaygusu, asırlık intikam duyguları ve nihayet menfaat bu yırtıcı iştahın âmilleri**.

Osmanlı'nın parçalanma nedenlerine ilişkin dönemin yazarlarının üzerinde durduğu birkaç başlık ise şöyle sıralanabilir: Osmanlı Devleti'nin Batılılar'a benzemek için kendi benlik ve geleneklerinden uzaklaşması olarak formüle edilen ve çokça yazılan en bilindik başlık taklittir. Bunu, toplumun İslam esaslarından habersiz olması, hurafelerin esiri olmakla sonuçlanan bilgisizlik ve tembellik izler. Bir zamanlar sahip olunan ticaret, teknik ve düşünce mirası hep bu nedenle elden kayıp gitmiştir; "tembel" Osmanlı İmparatorluğu "yaya kalmıştır"***. Onlara göre, bütün bunların yaşandığı bir toplumda, ahlakın gerilemesi de kaçınılmazdır. Bunlara ek olarak, ekonomik gerilik ve kapitülasyonlarla ortaya çıkan iktisadi esaret bu karanlık manzarayı tamamlar.

Ancak dönemin neredeyse tüm İslamcı yazarlarına göre, bu gerilemenin temel nedeni, Müslümanlık'a aykırı gidişin kendisidir. Dönemin İslamcı aydınlarının gerileme ve nedenlerine bu bakışı, kaçınılmaz cevabı ve ona yönelik çıkışı beraberinde getirir: Manen ve maddeten kalkınmak, medenileşmek ve eski güçlü konuma tekrar ulaşmak için tek çare İslamiyet'e dönmektir (Tunaya, 2003). Dönemin tipik bakışını temsil eden Said Halim Paşa (1863-1921), İslamlaşma'nın bir tanımını da yapmıştır. Bu tanıma geçmeden önce, İslam'ı bir inançtan başlayarak siyasi bir düzene kadar giden bir sistemler bütünü olarak anlatır. Bu bilindik ideolojik güzergah, İslam'ın toplum yapısını düzenleme iddiasının bir kez daha dile getirilmesidir: "İslam, kendine özgü bir inanç sistemi, bu inanç sistemi üzerine kurulan bir ahlak sistemi, ahlak sisteminden kaynaklanan bir toplum sistemi ve toplum sisteminden doğan bir siyaset sistemini ihtiva etmesi bakımından, en mükemmel ve yetkinliğin en üst düzeyine ulaşmış insani bir dindir". Sonraki basamakta Said Halim, hem idealist hem de pozitivist olarak tanımladığı İslam'ın günün gereksinimleriyle buluşma yolunu ise şöyle tarifler: "Bizim için 'İslamlaşmak' demek, İslam'ın inanç, ahlak, toplum ve siyaset sistemlerini, sürekli, zaman ve çevrenin ihtiyaçlarına en uygun biçimde yorumlayarak bunlara gereği gibi uymaktır" (Said Halim Paşa, 2003).

İslamcılar bu dönemde, geriye dönük bir çözüm arayışının sakıncalarıyla ilgili eleştirilere sık sık maruz kalmaktaydı. Bu eleştirilere cevap olarak kendilerini anlatan her tür yayında,

* A.e., aktaran Tunaya, 2003, s. 8.

** M. Şemseddin (Günaltay), *Zulmetten Nura*, 1311'den aktaran Tunaya, 2003, s. 8.

*** İbnül Fâni Zeynelabidin, *Müslümanlık*, 1328, s. 59'dan aktaran Tunaya, 2003, s. 10.

“İslamiyet mâni-i terakki (ileriliğe engel) değildir” düşüncesini özellikle vurgulamış ve doğrulamaya çalışmışlardır (Tunaya, 2003). Yol yine aynıdır: Müslüman alemine ve hele Osmanlı İmparatorluğu’na hakim olanın gerçek İslamiyet olmadığını söylemek. Daha önce de belirtildiği gibi, onların sözünü ettikleri, “tarihi hukuk ve gelenek İslamı” değil, bir anlamda yeniden inşa ettikleri –en azından inşa etme peşinde oldukları-, bu yeni yapıya göre yorumladıkları ve toplumsal yaşama Batı’ya gerek kalmaksızın rehberlik edebilecek ideal ve farazi bir İslam’dı. Söz konusu İslam, yüzyıllardır yaşanagelen İslam’dan bütünüyle farklıydı; bu, yeni bir amaca hizmet edecek şekilde oluşturulan Modernist bir yapıydı. Yeni inşa edilen İslam, Modernite’yle uzlaşmaya çalışan, bunun için çelişik ve çetrefil yollardan geçen bir kurguydu. Bu yolda, olası eleştirilerle başa çıkmak üzere, çoğu Peygamber’e, Kuran’a, erken İslam dönemine dayanarak üretilen bazı güzergahlar ortaya atılmıştır. Yeni çağın gereklerini, İslam içinde bulmak üzere üretilen bu söylemler tam da bu yapıları nedeniyle çelişkiler barındırmaktadır. Bugüne ilişkin gereklilik, dün üzerinden doğrulanmakta, bu da, bir anlamda “yenilik”in kendisinin “eski”de varolduğu gibi baştan çelişik bir yapı tanımlamaktadır. Bu bakışa göre, yeni toplumsal, ekonomik, siyasal sistem o eskinin içinden yeniden ortaya çıkarılmalıdır.

Bu biçimde tanımlanmış, yeniden inşa edilmiş İslamiyet, ileriliğe engel değildir, hatta devrimcidir: İslam, “[y]enilikçidir. Her zaman ve her yer için konulmuştur. Dünya işinden, devlet idaresinden *ayrılmayan* bu din, hiçbir zaman atalet tavsiye etmez. Bizzat Peygamber en faal ve çalışkan bir insan örneği olmamış mıdır? İnkılapçı ve faal bir din olan Müslümanlıkta, bütün yenilikleri ve zamana göre tadil imkanlarını içine almasından ötürü ıslahat yapmak isteyenler yenilik hamlelerini daima bulabilirler.

“Müslümanlık asırlarca evvel bugün Batı’nın benimseyip pek yeni saydığı devrimci toplum esaslarını koyduğu için, adeta inkılaplardan tasarrufu temin etmiştir. Avrupa’nın yeni esaslar saydığı ilkelere dayanan toplum ve devleti yüzyıllarca evvel kurmaya muvaffak olmuştur. İslamiyet’te, akıl ve tabiat dışı hiçbir hurafe yoktur. Başka dinlerle karşılaştırıldığında, Müslümanlık kadar idari, siyasi ve ahlaki esaslara dayanan bir din görülemeyecektir. Tam anlamıyla sosyal bir din olan Müslümanlık halka müracaat, hürriyet, adalet, eşitlik, kardeşlik, düşmana kuvvetle mukabele, ruhaniliğe (ruhban yani din adamları sınıfına) ve baskıya yer verilmemesi, istibdat ve zulme karşı huruç (isyan) gibi sosyal ve siyasal prensipleri kabul etmekle çağdaş medeniyet seviyesinde bir devlet ve hayat vücade getirmek kabiliyetine de, kudretine de sahiptir”*. Tunaya’nın dönemin çeşitli yazılarından derlediği bu özet, yazarların

* Tunaya, 2003, s. 16, 17’den yapılan bu özet İslamcılarının çeşitli eserlerinden alınmıştır. Bkz. Mehmet Ferit Vecdi, “Müslümanlıkta Medeniyet”, *Sırat-ı Müstakim*, 1227, no. 158, s. 19-20; Şeyh Abdülhak Bağdadi,

pek çok yaklaşımını açıklar niteliktedir. Bu, aynı zamanda, daha önce parça parça ifade edilen düşüncelerin birbiriyle ilintili ve bütün bir kurgu oluşturmaya yönelik olarak telaffuz edildiğine de işaret etmektedir.

Meşrutiyet İslamcıları, tıpkı diğer ülkelerdeki ve dönemlerdeki örneklerde ele alındığı gibi, Kuran ve Sünnet gibi İslam esaslarına dayanmakla beraber, bunları yorumlarken akıl ve bilime başvurarak gereksinimlere cevap verecek hale getirmiş ve aynı meşrulaştırma mekanizmasını bir kez daha işletmişlerdir. Bu rasyonelleştirmeyi, felsefi rasyonalizmden ayıran da, bir kez daha dogmalardan hareket edişleri, aslında mutlak ve aşkın olandan yeni “modern” sonuçlar çıkarmalarıdır. Rasyonalite aşkın bilgiyi tasfiye etmenin zihinsel aracıyken, İslamcı anlamda rasyonalizm, aşkın bilgiyi modern dünyanın koşullarında doğrulamanın ve bir kez daha meşrulaştırmanın aracı haline gelmiştir. Bu, klasik tabiriyle İçtihat Kapısı’nı* da açmak olacaktır.

Yaratan ve yaratılan ilişkisine temellenen yaşam biçimi siyasi alana bu şekilde aktarılınca “hakimiyetin kaynağı da ilahileştirilmiş” olur (Tunaya, 2003). Bu, Meşrutiyet’e özgü de değildir. Daha önce Yeni Osmanlılar’ın düşüncelerinin de aynı sonuca vardığı söylenebilir. Aslında Modernite ile ilgili kurumlar din üzerinden meşrulaştırıldığında hepsi bir parça aşkınlık içermeye başlar: “Hakimiyetin kökeni bu suretle belirginleştikten sonra, kullanış şekli hakkında da muhtelif esaslar mevcuttur ve bu şekil bizi İslam amme hukukunun iki büyük prensibine, ‘adalet’ ve ‘meşveret’e götürür” (Tunaya, 2003). Eğer parlamento kaynağını meşveretten alıyorsa ve meşveret de Kuran ve Sünnet ile ilişkiliyse, kaçınılmaz olarak parlamento kutsallık ve dokunulamazlık içermeye başlar. Bu noktada, dönemin kimi aydınlarının hükümet şekli üzerine görüşlerine yer vermek anlamlı olabilir. Aslen, İslamiyet hükümet şeklinden çok ahlak sistemiyle ilgilenir; bu şartlar yerine geldiği sürece de İslamiyet her türlü hükümet şeklini kabul edebilir. Buna karşın, bazı yazarlar İslam hükümetinin her şeyden önce meşruti olduğunu belirtmiş ve bunu Müslümanların hükümdarlarını (aynı

İslâmiyet'in Avrupa'ya Son Sözü, 1328, Şeyh Muhsini Fâni, *Felâha Doğru*, s. 37; Şeyh Muhsini Fâni, *İstikbale Doğru*, s.92; Mehmed (Said Halim), *Taassub*, 1333, s.10, 11, 13; Said Halim, *İslâmlaşmak*, s.13, 20; Musa Kâzım, *Külliyat*, 1336, s.278, 279, 280, 284; Şeyh Abdülaziz Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 1340, s.198, 202-209, 218; *Hanato'nun Hücumuna Karşı Şeyh Muhammed Abduh'un İslâm'ı Müdafası*, s. 50, 76. M. Şemseddin (Günaltay), *Zulmetten Nura*, s. 75-76, 112, 154; Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, 1340, s. 4-15, 94, 98-101, 153; Şeyh Muhsini Fâni El-zâhiri, *Yirminci Asır'da İslâmiyet*, 1339, s.161, 170, Şeyh Müşir Hüseyin Kaydavi, *İslam'a Çekilen Kılıç*, s.35; Veliyüddin, “Hukuk-ı İslâm”, *İslâm Mecmuası*, 1330, no.9, s. 258-260; Seyyid, “İçtihad ve Taklid”, *İslâm Mecmuası*, s.105.

* İçtihad Kapısı, toplumsal her türlü soruna İslam’ın temel ilkeleri ve Şeriat’tan yola çıkarak yeni çözümler üretme olarak tanımlanabilir. İslamcı akım arasında oldukça yaşamsal kabul edilen bu yolun, Abbasiler döneminde kapandığı kabul edilmektedir. İslamcılar arasında yaygın inanış, bu kapanmanın ulemanın halktan uzaklaşmasına ve 18., 19. yüzyıllarda İslamiyet’in çözüm geliştirme yeteneğini kaybetmesine neden olduğu yönündedir. Ancak, bugün İçtihad Kapısı’nın açılma talebi ya da açılışının da Ortaçağ İslam dünyasındaki anlamından çok farklı bir biçimde düşünüldüğü kesindir.

zamanda halife) seçme yetkilerinin mevcut olduğu ve İslam hükümet şeklinin ilk kadrosunun da bu yolla ortaya çıktığını söyleyerek gerekçelendirmişlerdir. “Hükûmet-i Meşrûta-i Şer’iye” aslında Peygamber zamanından beri mevcut olan “Hükûmet-i Mukaddese-i İslâmiye”den başka bir şey değildir. Ancak İslam’ın hükümet şeklinin diğerlerinden farkı, yöneticiliğin, babadan oğla geçmeyen, halk oyu ile belirlenen, gerekli niteliklere sahip ve şeriata bağlı olmasıdır (Tunaya, 2003). Bu yolla, idare şekli tartışılmaz, mutlak, uğrunda savaşılmaya değer olur. Hatta bunun yalnızca İslamcı kesim için değil, diğer kesimler için geçerli olduğu da savlanabilir. Bugün bile demokrasinin bu denli tartışılmaz olması biraz da bu siyasi geçmişte aranabilir.

Aynı problemle mimarlık alanında da karşılaşılacaktır. Benzer bir güzergah, güncel mimarlığa özgü öğelerin İslam mimarlığına dahil edilirken meşrulaştırılmasında kullanılmaktadır. Modern kavram ve uygulamalar, geleneksel İslam mimarlığında var oldukları savıyla ve kendi özgül gerekçeleriyle değil, İslam’da buldukları gerekçesiyle olumlanmaya çalışılmaktadır. Bir diğer benzerlikle, özellikle dogmada gizli öz arayışındaki yaklaşımlarda karşılaşılmaktadır: Bu, hakimiyetin kaynağının ya da modern kurumların ilahileştirilmesi gibi, mimarlığın da aşkın bir düzleme taşınmasını içeren bakıştır. Bu konu üzerinde, İslami Mimarlık Yaklaşımları ve Söylemleri’ni ele alan 3. Bölüm’de ayrıntılarıyla durulacaktır.

2.5 İran (1900-2000)

İran’ın teze dahil edilmesinin nedeni, hem farklı bir değişim güzergahına işaret etmesi, hem de 1979 İran Devrimi’nin İslami hareketler üzerindeki yadsınamaz etkisidir. 19. yüzyılın ilk yarısında İran’ın Batı ile ilişkileri, görece bir yalıtımla sonuçlanmış, bu da özellikle saray ile ilişkili İranlı reformcuların modern teknoloji ve yönetim biçimlerini tanımaya ve tanıtmaya yönelik gereksinimi fark etmeleriyle sonuçlanmıştır. Ancak onların bu çabaları büyük oranda sonuçsuz kalmış, bu da halkın gözünde modernleşme ve reformculuğun bir anlamda başarısızlıkla eşanlı anılmasına yol açmıştır. Dönemin yazılarında, özellikle de İran’ın İslam öncesi tarihine ilişkin bilgi yaygınlaştıkça, İran milliyetçiliğine vurgu artmıştır. Bu gelişmeler, siyasal bir reformu da gündeme getirmiştir.

1905’teki Meşrutiyet Hareketi, bir kısım ulema tarafından desteklenmiş, hatta bazıları bizzat savunuculuğunu yapmışlar, halk kitleleri arasında yaygınlaşmasında aracı olmuşlardır. Meşrutiyet Hareketi sonuç olarak laik bir karakterdeydi. Meşrutiyet karşıtlarının temel savı ise, bunun yerine, geleneği korumak adına “Meşru’a”da temellenen (Şeriat’a dayalı bir rejim) ısrarlarıydı. Meşrutiyet yandaşlarını önce bir araya getiren kanun konusu, ulemanın şeriat,

modernistlerin Avrupalı meşrutî modelleri tercihleri nedeniyle temel bir ayrıma yol açtı. Nitekim modernistlerle ulemanın işbirliği de uzun sürmeyecekti (Gheissari, 1988).

Meşrutîyet yandaşı ulemanın gerçek önemi, İslam'a, daha özelde Şii ilkelerine uygun yeni bir bakış getirerek Meşrutîyet'e kuramsal bir altyapı hazırlama denemelerinde görülebilir (Gheissari, 1988). Ulema ve İslam reformistleri olarak anılan topluluk, yalnızca İslam'a "uygun" olan değil, bütünüyle İslam'a "dayanan" bir kanunun gerekliliğini savunuyorlardı. Buna paralel olarak, görevlerini de günün toplumuna uygun kanunları Kuran'ın içinden bulup çıkarmak olarak görüyorlardı. Onlara göre Müslüman toplumların Batı karşısındaki geri kalmışlığı, İslam'dan (ya da ona bağlılıktan) değil, tam tersine İslam'a yeterli dikkatin gösterilmemesinden kaynaklanıyordu. Bu yaklaşım, dönemin Osmanlısı ile benzer, ancak benzerlik burada biter. Ulemaya göre Batı medeniyetini yakalamanın tek yolu, İslam'ı canlandırmaktan geçiyordu. Modernleşme de, kendi kültür ve dini inançlarını zayıflatacak bir şey olarak değil, Müslümanlar'ın Avrupalı ülkelere karşı durabilmesini sağlayacak bir yol olarak görülüyordu (Gheissari, 1988). Aklın önemini öne çıkaran Afganî'nin* fikirleri bu dönemde, İran'da hem ulema hem de laik reformcular arasında oldukça etkili oldu. Gheissari (1988), Meşrutîyet yandaşı ulemanın, karşı gruba göre daha fazla katkı sağladığını belirtir. Bu topluluk, Şii ilkelerine eleştirel bir gözle bakmaya başlamışlar, Oniki İmam dönemine referanslarla, siyasi yaşam ve yasal otoriteyi tartışmışlardır.

Dönemin aydınları diğer ülkelerden hiç de farklı olmayan bir şekilde, gazeteci ve yazarlardı. Gazetelerin adları ise anmaya değer görünür: İran-ı Nev, Şark, Bark, Şura. Bu dönem, Avrupa ve Osmanlı'dan alınan terimler kullanılmaya başlamış, bunlar zamanla yaygınlaşmış ve dile bütünüyle girmiştir. Ancak Bahâr'a** göre, alınan yalnızca sözcük ve terimler değildir; gazete yazılarının kendileri de özgünlükten yoksundur. Bahâr, bunların Batı ve Türkiye'de yazılanların birer taklidi olduğunu tartışır. Bunun nedeni, olasılıkla, dönemin İran'ında Osmanlı ya da Mısır'da karşılaşılan gerçek sorunların henüz varolmayışdır. Temelde bu fark, İran'ın değişim çizgisinin de farklı bir biçimde belirmesinde etkili olmuştur. Dolayısıyla, gazetelerdeki yazıları da, aynı nedenle, bir tür yapay gündem gibi düşünmek olanaklıdır. İran'da tüm bu düşüncelerin adeta üretilmemiş gibi, oldukları noktada kalmaları, ardıl düşüncelere yol açmaması da aynı temelden kaynaklanmış görünür. Ayrıca, İran'da henüz basım teknolojisi Osmanlı'nın oldukça gerisindedir; İran'da yazılan broşür ve kitaplar, büyük

* Bkz: Bölüm 2.2 Cemaleddin Afganî.

** Mohammad-Taqi Bahâr, Sabk-Shenâsi (Stylistics), Sayı: 3, Tahrah, 2535 [1355]/1976'dan aktaran Gheissari, 1988, s. 16.

oranda İstanbul'da basılmaktadır (Gheissari, 1988). Bu durum, Osmanlı-İran ilişkisi bağlamında açıklayıcı görünür.

Rıza Şah'ın 20 yılın üzerinde süren yönetimi (1921-1941) boyunca, özellikle kentlerde, İran toplumu değişmiş görünür. Yönetiminin ilk yıllarında Şah, laik bir vatansever olarak toplumsal kaos ve siyasi bölünmeleri sona erdirdiği, gelenekselci güçleri yalıttığı ve ulemanın etkisinin sınırlandığı için önemli gruplarca desteklendi (Gheissari, 1988). Rıza Şah, monarşi ile otokratik yönetimini uzlaştırmak için, kendini geleneksel meşrulaştırma yollarından (din ve kabile gibi) uzak tutarak, İran'ın İslam-öncesi geçmişini ön çıkaran bir ulusçuluk yolunu seçti. Yeni hanedanlığın adı da yine İslam-öncesi Sasaniler'e referans veren Pehlevi'ydi. Bu dönemde, kamusal alanlarda antik ad ve simgeler kendini göstermeye başladı. Şah döneminde pek çok alanda modernleşme hareketleri yaşama geçirildi. Burada yalnızca, geleneksel kanadın tepkisini anlatması bakımından, bir örnek olarak kıyafetin modernleşmesi üzerinde durulabilir: Örneğin, Temmuz 1935'te "Pehlevi şapkası"nın takılmasına karşı, Meşhed'de ciddi ve ölümlerle sonuçlanan tepkilere ortaya çıktı (Gheissari, 1988).

Sovyet yanlısı Tudeh Partisi'ni gençler arasında yaygınlaşmaya başladıktan sonra ise, Modernizm, ulusçuluk ve demokratik fikirler; geleneksel kültürün öğelerine (din, patriarkalizm gibi) eleştirel bakış; Batı'ya karşı eleştirel tavır entelektüel kültürün genel eğilimlerini tanımlamaya başlamıştır.

Bölümün bu noktasına kadar olan anlatımın da ortaya koyduğu gibi, İran, Osmanlı veya diğer Arap ülkelerinden farklı bir güzergah izlemiş görünür. Boroujerdi (2001), bu farkın Arap dünyasının doğrudan sömürge idaresi altında kalması nedeniyle, şarkiyatçılık karşıtı entelektüel eğilimin 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında ortaya çıkmasından kaynaklandığını belirtir*. Millward'ın şu sözleri bu bağlamda dikkate değerdir: "Takdir edilmelidir ki İran'daki şarkiyat karşıtı hareket mecburen Arap emsalinin kabaca elli ila yetmiş beş sene gerisindedir. Sadece bu da değil, fakat o, ters yöne hareket eder görüntüyor. Hareketin Arap dalı bu asrın başlarında doruğa varmasına ve ondan beri nispi kayıtsızlığa terk edilmesine rağmen, yüzyılın orta onyılları öncesinde başlayan İran hareketi yavaş yavaş güç topluyor ve şimdi bir hilal inşa ediyor"**. Ancak Boroujerdi İran'ın bu durum içinde yalnızca Afganî'nin bir istisna oluşturduğundan bahseder***.

* Yazar, Muhammed Abduh ve Muhammed Reşid Rıza'nın başını çektiği eğilimi kastediyor (Boroujerdi, 2001, s. 193).

** Millward, 1975, s. 52'den aktaran Boroujerdi, 2001, s. 193. Millward bir dönem Kahire Amerikan Üniversitesi Arap İncelemeleri Merkezi müdürlüğünü yapmıştır.

*** Yukarıda Afganî'nin kökeniyle ilgili tartışmalardan söz edilmişti; ancak İranlı yazarların Afganî'yi, hiç tartışmaya girmeksizin İranlı olarak kabul ettikleri görülür.

İkinci Dünya Savaşı sonrası İran entelektüel söylemini iki kişiden yola çıkılarak incelemek anlamlı görünür: Bunlar, son elli yılda İran'da devrimci bir toplumsal değişiklik için yerel, İslami bir Modernite geliştirme konusunda önemli roller oynamış olan Celal Al-i Ahmed ve Ali Şeriatî'dir. Al-i Ahmed (1923-1969), Tudeh Partisi'ne katılıp ayrıldıktan sonra İran Milletinin Emekçiler Partisi'ni (Hizb-i Zahmetkeşan-i Millet-i İran) kurdu. 1963 darbesinden sonra tüm partilerle bağını koparıp öğretmen, edebiyatçı, çevirmen ve etnografyacı olarak daha çok edebi bilimler üzerine çalıştı. 1962'de yayınlanan Garbzedegi (Garbzedelik) kitabı daha sonraki tartışmalarda önemli bir dönüm noktası oluşturacaktı. Al-i Ahmed, temelde, homojenleşmeden ve modernleşmenin yabancılaştırıcı sosyo-teknolojik güçlerinden sakınmak için özgün İslam kültürüne dönüşü savunuyordu. Ahmed'in popülist İslam'ı modernleşmeyi yadsımıyordu; o İran-İslam geleneği, sembelleri ve kimliğine uygun bir Modernite'nin yeniden tahayyül edilmesi arayışındaydı (Boroujerdi, 2001; Mirsepassi, 2000).

Ahmed'in söylem başlıklarından birini, makineleşmeye getirdiği eleştiri oluşturuyordu: "Biz makine ve onun vahim saldırısı karşısında tarihsel ve kültürel karakterimizi koruyamadık. Bu çağdaş canavar karşısında sağlam bir tavır almadık". Geleneksel toplumun makineler karşısında parçalanmasından, bu toplumu yansıtan geleneksel el sanatlarının, zanaatların yokoluşundan olasılıkla bir kimlik kaybı endişesinden dolayı üzüntü duyuyordu: "Makine kendisini kasabalar ve köylere sağlam bir şekilde yerleştirirken, ister makineleşmiş bir değirmen, ister bir tekstil fabrikası şeklinde olsun, mahalli zanaatlerde çalışan işçiyi işsiz bırakır. Köy değirmenini kapatır. Çıkrığı işe yaramaz kılar. Havlı halılar, düz halılar, keçe halıların üretimine son verir". Garbzedelik kitabı boyunca teknolojinin hiçbir iyi yanından bahsetmemesi, buna karşın bununla nasıl başa çıkılabileceğine ilişkin hiçbir tartışmaya da girmemesi kaydedilebilir görünür (Boroujerdi, 2001). Al-i Ahmed'in bu tavrı, teknoloji sorununu nasıl aşabileceği konusunda olasılıkla kendisini çıkmazda hissedenden yaklaşımlar için tipik görünür. Bu durumda tek yol, konunun sorunsallaştırması dışında ele alınmamasıdır. 19. yüzyıl İslam modernistlerinin bu konudaki tavrı farklı görünür; onlar için teknolojinin alınması sorunsuzdur. Teknoloji ilerlemenin bir parçasıdır ve kimlikle herhangi bir ilişkisi yoktur. Batı karşısında ayakta durabilmek için alınması kaçınılmazdır, hatta bazılarına göre, Batı bu ilerliliğini zaten İslam alemine borçlu olduğundan ya da bu ilerlilik aslen Müslümanlar'a ait olduğundan, zaten Müslümanlar'ın olan bir şeyi (geri) almakta da bir sakınca yoktur. Bu iki güzergahın benzerleri İslami mimarlık söylemlerinde de iki ayrı yolu tanımlamaktadır.

* Al-i Ahmed, 1984, s. 31'den aktaran Boroujerdi, 2001, s. 104. Benzer saptamalarla, mimarlık söylemlerinde de karşılaşılacaktır.

** Al-i Ahmed, 1984, s. 68'den aktaran Boroujerdi, 2001, s. 106.

Al-i Ahmed'in Meşrutiyet Hareketi üzerine yorumu ise şöyledir: "... Hepsi kadim toplum ve geleneğimizin Batı teknolojisinin hücumuna dayanamayacağı şeklinde içgüdüsel bir duyguya sahiptir. Hepsi 'Avrupalı medeniyetin İran'a uyarlanmasını benimsenmesi'ni tercihte yanılmışlardır, fakat bu müphem ve ispatlanmamış çareye ilaveten her biri farklı bir tedavi peşinde oldu"* . Bu farklı tedavilerden biri de, ona göre, Batı'yı taklit ederek Luther gibi bir dini reform yoluyla kadim geleneği ihya etmek gerekliliğiydi. Al-i Ahmed, bu yolla İslam modernistlerini eleştirmektedir.

Al-i Ahmed, Şiilik'in İran toplumsal ruhunda özel bir yeri olduğuna inanıyor, Şia İslamı'nı İran kimliğinin vazgeçilmez bir bileşeni olarak görüyordu. Garbzedelik "hastalığına" karşı ilacın da Şia İslamı'nın canlanması olduğunu düşünüyordu. Onun bu görüşleri, eleştirilerine rağmen, aynı bildik mantık yoluyla aynı sonuca ulaşmış oluyordu. Belki de en büyük fark, tek bir İslam yerine, bu kez yerelliğin ön plana çıkarılmasıydı.

1960'ların İran'ında Al-i Ahmed etkili olurken, 1970'lerde Ali Şeriatî (1933-1977) aynı etkin konuma yükselecekti. Al-i Ahmed'in eleştirel konumuna karşın Ali Şeriatî kuramsal teklif ve pratik çareler geliştirdi. Onun ortaya attığı "bazgaşt beh hiştan" (kendine dönüş) garbzedelik ile birlikte bu yıllardaki iki önemli söylemi oluşturdu. Yazdıklarının çoğu din ve dini düşünce çerçevesi dışına çıkmadı. Hegel ve Marx'ın anlayışlarını Şii dünya görüşü içine dahil etmeye çalıştı. Şeriatî, İslam'ın bir reforma gereksinimi olduğunu düşünüyor, ancak bunu diğerlerinden biraz farklı biçimde formüle ediyordu. Örneğin Peygamber'e atıfta bulunurken en önemli özelliği olarak "öz-farkındalık"ı öne çıkarıyordu (Boroujerdi, 2001).

Şeriatî köklere dönüş ile, İran'daki İslam-öncesi köklere dönüş eğiliminden ayrılarak İslami köklere dönüşü kastediyordu. Çünkü ona göre, İslam medeniyeti önceki geçmişlerinden bütünüyle ayırmıştı. Köklere dönüş kimilerince daha önceki İslamcılar gibi mitsel bir geçmişe dönüş gibi yorumlanmışsa da, Boroujerdi, bunu daha çok "şimdiye yeniden dönme" diye yorumlamaktadır (Boroujerdi, 2001). Şeriatî, daha çok pozitif bir İslam ideolojisi yaratma amacındaydı. Vahiy yerine akli koyması, geleneksel İslam'ı çağ geçmişi olarak nitelendirerek onun yerine ideolojik İslam'ın geçmesi gerektiği inancı bunu kanıtlar niteliktedir. Bu ise, artık iki ayrı İslam'ın farkında olunması anlamına geliyordu; öze-dönüşçülüğün romantik kurgusundan başka bir kurgu inşa edilmekteydi. Nitekim Şeriatî, İran Devrimi'nin kuramsal altyapısını hazırlayan kişilerden biri olarak tanımlanmaktadır.

* Al-i Ahmed, 1984, s. 58'den aktaran Boroujerdi, 2001, s. 105.

2.6 Mısır (1900-2000)

Mısır'ın tez kapsamına dahil edilmesinin nedeni, şu ana kadar ele alınan coğrafyalardan önemli ölçüde farklı bir tarihsel güzergah izlemiş olmasıdır. Bu fark, büyük oranda 19. yüzyılda Mısır'ın, Cezayir ve Tunus ile birlikte Avrupa hakimiyetinin özgül sorunlarıyla yüz yüze olmalarıyla bağlantılı düşünülebilir*. Bu onu, Osmanlı'dan da, İran'dan da ayırır. Örneğin Mısır ulusçuluğu Britanya işgalini sınırlamaya ya da bu işgali son vermeye yönelik olarak yükseldi. Ancak bu birleşik bir güç değildi; Britanya'nın çekilmesi için çağrıda bulunanlar ile İslam modernizminin etkisi altında önce toplumsal ve entelektüel gelişmenin gerektiğini ve Mısır'ın bu açıdan Britanya'nın varlığından yararlanabileceğini düşünenler arasında bölünmüştü (Hourani, 2003). Bu ulusçu eğilimin düşüncelerin odağı haline gelmesi 20. yüzyılın ilk yıllarını bulacaktı**.

Afganî'nin gayriresmi hocalığını yaptığı, içinde Abduh'un yer aldığı grupta yüzyılın ilk çeyreğinde Mısır ulusunun önderliğini yapacak ve Sa'd Zaglul (1857-1927) da bulunuyordu. Zaglul, ulusçu bir parti olan Vafd'ı kurmuş ve bu oluşum uzun süreli bir etki odağı haline gelmişti. Parti seçkinler, burjuva, toprak sahiplerinin bir bölümü ve kriz zamanlarda bütün bir kentli nüfusun desteğini alan genişçe bir tabana sesleniyordu ve başka ülkelerdeki oluşumlara göre nispeten iyi örgütlenmişti. Etkisindeki görece azalmaya rağmen 1939 yılında hala ulus adına konuştuğunu öne sürebiliyordu. Mısır'ın 20. yüzyılın bu ilk dönemindeki ulus kurgusunun dayanakları şöyle sıralanıyordu: Tarih boyunca varlığını koruyan Mısır unsuru (kadim Mısır); dili, dini ve uygarlığıyla Arap unsuru; kadim zamanlarda Grek etkisiyle başlayan ve yüzyıllar boyu farklı etkileri içeren yabancı unsur***. Bir süre düşüncenin birleştirici ilkesi İslam'dan çok ulusun kolektif kimliği oldu, ancak -Arap unsurunun doğrudan bir etkisi olarak- bu her zaman İslami bir vurgu içermekteydi.

Bu dönem için önemli olan bir başka nokta, yeni tarz eğitim görenler artık klasik İslam değil, Abduh okulundan gelen reformistlerin İslam'ını öğreniyor olmalarıydı. Abduh'un düşüncesinin iki vurgusuna göre birbirinden farklı iki eğilim çizgisi vardı: İlki din ve toplum arasındaki ayrımı öne çıkaranlardı. Abduh'un taraftarlarından biri olan Ali Abdurrazık (1888-1966) Peygamber'in bir devlet için gönderilmediğini, gerçekte de bir devlet kurmadığını öne sürerek önemli bir ayrımı çizmiş oluyordu. Fikir belli kesimler tarafından hoş karşılanmasa da

* İran'daki süreçte izlenen farklılık, İran'ın aynı durumla karşı karşıya olmamasıyla ilişkilendiriliyordu. Bkz.: Bölüm 2.5 İran.

** Benzer biçimde, Cezayir ve Tunus'taki ulusçu hareketler Tunus'ta 1907 dolaylarındaki "Jön Tunuslular" ve Cezayir'de "Jön Cezayirli" ile ayırt edilebilir hale gelecek ve bu gruplar benzer taleplerle gündeme geleceklerdi.

*** Dönemin genel eğilimini tanımlayan bu özet şuradan yapılmıştır: Taha Hüseyin, Tefvik el-Hakim'e yanıt- *el-Risale*, 15 Haziran 1933, s. 8-9 (Aktaran: Hourani, 2003, s. 399).

halifeliğin yeniden getirilmemesi genel olarak kabul gördü. İkinci eğilim ise, öze-dönüşçülük olarak formüle edilen ve inancın temellerinden modern zamanların gereksinimlerini karşılayacak bir toplumsal ahlak çıkarma yönündeki arzuydu. Bu düşünce pek çok ülkede birbirine benzer oluşumları tetikledi. Mısır bağlamında ise, diğer Müslüman ülkelerdeki gruplara bir prototip olarak hizmet edecek Müslüman Kardeşler Cemiyeti (İhvan-ı Müslimin), Hasan el-Benna (1906-1949) tarafından 1928 yılında kuruldu. Kendini yalnızca siyasi bir oluşumdan fazlası olarak tanımlayan Cemiyet'in düşüncesini ortaya koymasından açısından aşağıdaki alıntı anlamlıdır:

“Siz bir hayır derneği değilsiniz, sınırlı amaçları olan bir siyasi parti ya da yerel örgüt değilsiniz. Siz, daha ziyade, bir ulusun kalbinde, Kur'an aracılığıyla ona hayat veren yeni bir ruhsunuz... Size ne istediğiniz sorulduğunda, istediğimiz şey İslam'dır, Muhammed'in çağrısıdır, kendi içinde hükümeti de kapsayan ve yükümlülüklerinden biri özgürlük olan dindir, diye karşılık veriniz. Eğer size siyasi olduğunuz söylenirse, İslam'da böyle bir ayırımın olmadığı karşılığını veriniz. Devrimci olmakla suçlanırsanız, deyin ki, 'Biz doğrunun, samimiyetle inandığımız barışın sesiyiz ve bundan gurur duyarız. Bize karşı çıkarsanız ya da tebliğimizin yolunu keserseniz Allah yaptığımız haksızlığa karşı kendimizi savunmamız için bize izin verir'”^{*}.

Müslüman Kardeşler'in görüşleri oldukça bildik bir güzergaha oturuyordu: “Müslüman toplumlardaki hataların analizini temel alan ve kısmen üretildiği Selefiye'nin görüşlerini andıran bireysel ve toplumsal bir ahlak reformu hareketi olarak başladı” (Hourani, 2003). Onlara göre, İslam, taklitçilik, Sufiliğin aşırılıkları ile yabancı değerleri, ahlsızlığı, misyonerlik faaliyetleri ve emperyal hakimiyeti getiren Batı etkisi nedeniyle zayıflamıştı. Tedavi aynıydı: Hakiki İslam'a, sahih içtihadın yorumladığı Kuran gerçeğine dönmek ve bu öğretileri yaşamın her alanına uygulamak. Bu tedavi, reformdan geçirilmiş bir şariat önerisini içeriyordu. Reform ile kasıt, örneğin, dini eğitim yapılması; kadınların da eğitim alması ve çalışması ancak erkeklerle aralarındaki toplumsal mesafenin korunması; ekonominin Kuran'dan çıkarılan ilkeler ışığında yenilenmesi gibi başlıklardı. Böylece hem çağın gereklerine uyulacak, hem de belli değerler korunacaktı. Akım, yoksullar ile yüksek eğitim görmüş kişilerden çok özellikle ara tabakalarda yaygındı. Mısır özelinde Müslüman Kardeşler'in, genelde ise benzer hareketlerin İslam öğretilerinin modern dünyada toplumun

^{*} R. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Londra, 1969, s. 30'dan aktaran Hourani, 2003, s. 406-407.

temellerini oluşturabileceğine yönelik inancı bu türden temel sahip Suudi Arabistan'ın kurulmasıyla güçlendi*.

1950 ve 60'larda, Arap ülkeleri arasında birlik, süper güçlerden bağımsızlık ve daha fazla eşitlik yönünde toplumsal reformları içeren Arap ulusçuluğu düşüncesi hakim olmuştur. Bu düşünce geniş bir coğrafyada etkin olmasına karşın, bir süre Mısır'a hakim olan Cemal Abdül Nasır'ın "kişiliğinde cisimleşmiştir" (Hourani, 2003). Yine temel vurgu İslam'da değildir, ancak yine İslam bu unsurun vazgeçilmez önemli bir parçasını teşkil etmektedir. Mısır'da 1952'de iktidarı ele geçiren önderliğini Abdül Nasır'ın yaptığı Mısırlı subayların gerçekleştirdiği eylem, başlangıçta ulusal çıkarlara hitap etmek ve köylü kitlelerle bir dayanışma duygusuyla formüle edilen sınırlı bir eylem programına sahipti. Giderek bir ideolojiye dönüşen bu düşüncede, İslam halka hitap ederken kullanılan doğal dildi. Önderleri genelde reformist bir İslam'ın savunucularıydılar; böylece modern ve seküler değişim türleriyle uyum sağlanmış oluyordu. Hourani (2003) bu hareketin toplumsal reform programını şöyle tariflemektedir: Bu program "sınıflar çatışmasını savunan Marksizm ile kişisel çıkarların üstünlüğü ve üretim araçlarına sahip sınıfların hakimiyeti anlamına gelen kapitalizm arası bir sistem olan özgül bir 'Arap sosyalizmi' fikrine dayanarak" meşrulaştırılmıştır. 1960'lar boyunca bu sosyalist ve tarafsız Arap ulusçuluğu fikri hakim olmaya devam etmiştir (Hourani, 2003).

1945-1952 yılları arasında Müslüman Kardeşler'in yaydığı öğretilerin birleşik bir eylem için ilkesel temel sağladığı düşünülüyordu. 1952 yılında subaylar iktidarı ele geçirdiğinde, bu öğretilerin yeni hükümetin yönelebildiği bir hedef sunduğu görüldü. Ancak bu ilişki çok kısa sürecek, Müslüman Kardeşler'in Abdül Nasır'a yönelik suikast girişimine kadar varan olaylara sahne olan bir düşmanlığa dönüşecekti. Örgüt, daha sonra muhalefetin en etkin kanadı olarak işlev gördü (Hourani, 2003). Hareketle ilişkisi olan yazarlar İslami bir adil toplum fikrini dile getiriyorlardı. Bu hareket içinde Seyyid Kutub öne çıkan isimlerdendi. Savi, temel olarak, (Hıristiyanlar'dan farklı olarak) İslam'da iman ile hayat arasında bir uçurum bulunmadığıydı. Bütün insani eylemler ibadet eylemleri olarak görülebilirdi ve bunların temelini Kuran ve hadisler sağlıyordu. Böylece, daha önceki bölümlerde hakimiyetin ilahileşmesi gibi değinmelerle anılan aşkınlaştırma güzergahına, bu kez bütün insani eylemler dahil edilmiş oluyordu. 1960'larda yayınlanan kitaplarında Kutub, İslami toplumu uzlaşmaz terimlerle ifade ediyordu: Allah'ın egemenliğini kabul eden, Kuran'ın ilkelerinin insan hayatına her açıdan rehberlik edeceği bir toplumdu bu. Çünkü yalnızca bu ilkeler, "gerçekliğin doğasına uygun düşen bir ahlak ve hukuk sistemi" sağlayabilirdi, diğer bütün

* 1979 İran Devrimi'den sonra İran da benzer inançlara temel teşkil edecekti.

toplumlar “cahiliye” toplumlardı (Hourani, 2003). Ona göre, Batı uygarlığı her açıdan çöküyordu; “sıra İslam’a gelmişti”^{*}.

Kutub, İslam’ı (yine) yenilikçi, buluşçu ve kapsayıcı gibi sıfatlarla niteliyordu: “İslâmın yaratıcı ve icat edici bir hareket olduğunda hiç kuşku yoktur. İslâm, kendinden önce varolan, kendisiyle aynı çağda ve kendisinden sonra ortaya çıkan hiçbir sistemin bilmediği insanî bir hayatı hedefler. Bu yaratıcı ve icat edici hareket, tüm bağlantı ve değerleriyle muayyen bir hayat tasavvurundan kaynaklanmaktadır. İlk defa İslâm tarafından ortaya konan bu tasavvur, ilk olarak vicdanın derinliklerinde başlar, sonra da vakıalar aleminde kendini gösterir. Vakıalar aleminde tam manasıyla ortaya çıkmadıkça da gerçekleşmiş olmaz” (Kutub, 1997). Bu yaklaşımı, 19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı akımlarla bir benzerlik taşır, ancak hem amacının, hem de eylem programının farklı olduğu belirtilmelidir. Ortaklık, çıkış noktası ve yöntemin aynılığıyla tanımlanmaktadır.

Bu düşünce daha önceki öze-dönüşçü eğilimlerden açıkça ayrılıyordu, çünkü artık kurgu hiçbir düşünce ya da toplumsal yapı ile uzlaşmayı kabul etmeme üzerine temelleniyordu. Bundan önce devletin sürekliliğini korumaya ve onun parçalanmasını engellemeye yönelik biçimlenen düşüncelerden farklı olarak, Müslüman toplum kurma yolunun kişisel iknadan başladığı, kalpte yaşayan bir imgeye dönüştüğü ve bir eylem programı içinde geliştiğini vurguluyordu. Artık bu eylem programı içinde cihad dahil her türlü aracı kullanacak savaşçılar yer almalıydı. Bu yalnız bir savunma programı değil, “sahte tanrılara tapınmaya son vermek ve insanların İslam’ı kabul etmelerini yasaklayan bütün engelleri ortadan kaldırmak” için girişilen bir mücadeleyi tanımlıyordu (Hourani, 2003).

Müslüman Kardeşler teze, kapsamlı ve hala devam eden etkileri nedeniyle dahil edildi. Bu, tez içinde sözü edilen öze-dönüşçülük temelinden çıkan, ancak uç bir noktayı tanımlayan bir harekettir. İslami mimarlık söylemlerine ise, eleştiri konusu olarak dahil edilirler. Ancak, artık bütünüyle ideolojik bir noktada konumlanan görüşü ve diğer eğilimlerle keskin ayrımı tanımlamak açısından anlamlı görünür. İslami mimarlık söylemlerinin, düşünce olarak bu türden bir yönelimden çok, yelpazenin ortasındaki eğilimlerden beslenmekte olduğu söylenebilir.

^{*} Seyyid Kutub, *Maâlim fi'l-tarik*, Kahire, 1964, s. 4, 5'ten aktaran Hourani, 2003, s. 512.

3. İSLAMİ MİMARLIK YAKLAŞIMLARI VE SÖYLEMLERİ

Tezin bu bölümüne kadar ele alınan farklı tarihsel kesit ve coğrafyalarda üretilen söylemlerle İslami mimarlık söylemleri arasında birebir örtüşme olduğunu söylemek, farklı epistemolojik alanlarda konumlanmalarından ötürü, mümkün değil. Tezin amaçlarından biri, aralarında doğrudan bir bağlantı olduğunu savlamak da değil. Ancak bu, sözkonusu farklı alanların bütünüyle ayrışık olduğu anlamına da gelmiyor. Bu karmaşık ilişkileri çözmek o kadar kolay değil, dahası mimarlık söylemleri de üretenlerin değişen konumlarına göre farklılaşıyor. O nedenle, böyle bir analize ancak tek tek söylemler bağlamında kalkışılabilir. Burada, söylemler kendi içlerinde incelenecekler; ancak her biri kendi içlerinde bile yeterince karmaşık dinamiklerle bağlantılılar ve bu da oldukça derinlikli incelemeler gerektiriyor. Yapılan daha çok, mimarlık özelinde söylemler üzerine bir tartışma yürütmek olacak ve tabii diğer alanlarla dokundukları ve/veya kesiştikleri bölgelerin izleri de sınırlı olarak sürülecek.

İslami mimarlık söylemi alanı büyük oranda “Aga Khan Trust for Culture” bünyesinde, özellikle de Ağa Han Mimarlık Ödülü çerçevesinde varlık buluyor. En azından onun yayınları aracılığıyla varlığından haberdar olunabilir hale geliyor. 1978 yılında düzenlenen ilk seminerin ardından verilmeye başlanan mimarlık ödüllерinin kuruluş tarihinin, siyasal İslam’ın yükselişi* olarak nitelendirilen bir döneme denk gelmesi de bir rastlantı olmasa gerek. Yalnızca bu bağlamda bile, mimarlığın diğer alanlarla ilişkisi üzerine düşünülebilir. Kurum kapsamında yürütülen çalışmaların, mimarlığı büyük oranda İslam kültürünün bir göstergesi olarak ele alma eğilimi de bu görüşü destekler görünür.

İnceleme, dogmada gizli öz arayışları ve kültürel yapıda gizli öz arayışları olmak üzere iki kategori üzerinden yürütülecek. İlkinin çok kabaca, diğer alanlardaki mutlak doğru ve gerçekliğin dogmada yattığına inanan söylemlerle bir tür ilişki içinde olduğu söylenebilir. Sonuç eylem programları elbette, kaçınılmaz ciddi farklılıklar içermektedir. Kuran ve hadislere temellenen gerçekliğin doğasına uygun ahlak, hukuk, ekonomik vb. sistemlere mimarlık da eklenmiştir. Bu yaklaşımın tüm alanları bütüncül ve dinle birebir ilişkili ele aldığı düşünülürse, bu nokta daha iyi anlaşılabilir. Yani, mimarlık da bu bütüncül sistemin bir parçası olarak ele alınmaktadır. İkinci yaklaşım ise, diğer alanlardaki İslam’ı miras alınan kültür içinde gören, ancak bunun “yalnızca kültür”den fazlası olduğunu düşünen söylemlerle

* İslam’ın yükselişi ile, kabaca 1970’lerin sonunda, İslami hareketler, radikal İslam ya da İslamcılık, siyasal İslam gibi farklı adlarla anılan ve İslam dünyasından düşünürler (Mevdudi, Seyyid Kutub, Ali Şeriati, Ali Bulaç gibi) ile İran Devrimi’nin etkisiyle biçimlenen ortak bir eylem alanı kastedilmektedir (Bu açıklama için bkz.: Göle, 1998, s. 71; ayrıca bkz.: Günalp, 1998, s. 43; tez içinde Bölüm 3.2.6. Mohammed Arkoun). Belirtilenler dışında İslam’ın güncel durumunu ele alan pek çok metinde de benzer saptamaya yer verilmektedir.

ortaklık taşır görünür. Bu, Laroui'nin "radikal (bir) kültür, dil ve gelenek eleştirisi"* yaparak gerekli olanı geçmişten çıkarma, ya da Rahman'ın Kuran'ın öğretisinin içindeki "genel ilkeyi"*** çağın ahlaksal ve toplumsal durumuna uygulama gibi düşüncelerle koşutluk gösterir. Her iki durumda da referanslar geçmişe verilir.

Genel olarak her iki yaklaşıma da uygun görünen zihin yapısını Shayegan (2002) farazi bir "ben" üzerinden, yoruma gerek kalmaksızın ironik bir biçimde açıklamaktadır: "Tarihte birbirini takip eden dönemler beni ilgilendirmez. Yüzyılların üzerinde daldan dala atlayabilirim, çünkü zihnimde, Batı tarihini kesitlere ayıran niteliksel süreksizliklerin hiçbir somut tasavvuru yoktur. Şimdiki zamanla karışan bir geçmişim (hep o geçmişe atıfta bulunmam ve hep o geçmişi diriltmemden ötürü) ve geleceğim olan bir şimdiki zamanım vardır. (...) [R]uhsal yaşantım, *önce* ve *sonra*'nın *sonra* ve *tarih-sonrası*'yla hala karıştıkları bir tarih ötesinde geçer". Tam da bu bakıştan ötürü, nasıl "Firdevsi gibi bir şairin 10. yüzyılda kafasını meşgul eden büyük 'ulusal kimlik' teması"**** söylem içinde yer alan düşünür için hala güncelse, Altın Çağ kenti veya mimarlığı da aynı biçimde güncel ve başvurulabilir. Bu genel yaklaşım, mimarlık söylemleri için oldukça aydınlatıcı görünür.

3.1 Dogmada Gizli Öz Arayışları ve Mimarlık

Mimarlık ve kentsel yapının temel morfolojik ilkelerini İslami dogmada gizli bir özde arayan, hatta olduğunu varsayan yaklaşımın, İslam ilahiyatının değişmez özünde temellenme kaygısından ötürü, İslam mimarlığını coğrafyadan bağımsız homojen bir mimari gelenek olarak görme eğiliminde olduğu daha önce belirtilmişti. Bu bölümde bu türden bir yaklaşıma sahip kişiler, kendi söylemleri üzerinden ele alınacaklar. Bunlar, birbirleriyle birebir örtüşen görüşlere sahip olmadıkları gibi, aynı alanlarda ürün vermiş de değillerdir. Ancak temelde, görüşleri aşkın bir dünya tasavvuru etrafında birleşir. Mimarlık da, tüm varlıklar evrenini kuşatan bu sistemin parçasıdır, aynı bakışla bunun tersi de doğru hale gelir: Mimarlık "varlığın bütün alanlarını kapsayan bir disiplindir" (Cansever, 1997). Bu bakış İslam'daki "Tevhid" (birlik) ilkesine temellenir. Çıkış yolu İlahi Hakikat'te olduğundan, sonuçta ortaya çıkacak işte bu yol da yalnızca İslam alemini değil, tüm dünyanın kaotik sorunlarına çözüm olabilecektir.

İslami dogmada gizli öz arayışı başlığı altında tartışılan ortak konuları hemen belirtmekte yarar var:

* A. Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual*, Berkeley, 1976'dan aktaran Hourani, 2003, s. 511.

** F. Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago, 1982'den aktaran Hourani, 2003, s. 514.

*** Shayegan, 2002, s. 14.

- Tevhid ilkesi,
- Konuyla ilintili olduğu düşünölen Kuran ayetleri ve hadislerin ortaya konması,
- Rönesans ve Gotik sanatıyla İslam sanatının karşılaştırılarak okunması * ,
- Bölgesel ve tarihsel biçim farklılıklarıyla başa çıkma yolları,
- Kutsal mekanın tanımlanması, kutsal-dindışı mekan ayrımının varolmaması üzerine düşünceler ** ,
- Mimari öğeler ve anlamları (malzeme; kubbe, ayak gibi yapısal bileşenler; ışık vb.),
- İslam mimarlığının doğayla uyumlu yapısı,
- Geleneksel yapım teknikleri ve zanaat loncalarının yitirilişiyile ilgili kaygılar,
- “Medine” ve anlamları *** .

Ele alınan bütün yazarlar bu konuları genelde aynı yöntemle tartışır ve genelde de aynı sonuçlara ulaşırlar. Neredeyse bütün metinlerin kurgusu, bu başlıklar etrafında biçimlenir. Bunun nedeni, olasılıkla, İslam mimarlığı ve sanatı kurgusunun da bu ilkeler etrafında şekillendiğinin kabul edilmesidir. Bu da kaçınılmaz olarak birbirini tekrarlayan ve doğrulayan metinlerden oluşan bir literatürün meydana çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Ancak yine de birbirini birebir tekrarlayan ürünlerden söz etmek zordur. Çokça ortak çıkış noktasına rağmen, olasılıkla içinden konuştukları farklı angajmanlarla bağlantılı olarak genelde ayrıntı düzeyinde farklılaşan söylemlere ulaşırlar. Bu, örneğın, ileride inceleneceğiy üzere, Cansever’in yazılarında rastlanan türden bütünlüklü bir kurgu arayışıyla olduğu gibi, Ardalan’ın neredeyse bütünüyle geleneksel yapıtlar üzerinden giriştiğiy bir birlik arayışıyla da sonuçlanabilir.

* Tez kapsamında bu başlık üzerinde durulmadı. Ancak bu karşılaştırmanın nedeni olasılıkla başka bir inanca temellenen dinsel sanatla İslam sanatını ayırıştırma gereğinin hissedilmesidir. Rönesans ve Gotik, genel olarak, mübalağalı bezemeleri, malzemenin kendi olarak kullanılmaması (örneğin taşın fazlasıyla oynanarak taş görünümünden çıkarılması), malzemenin “yerinde kullanılmaması” (adalet ilkesiyile bağlantılı), mimari bileşenlerin organik bir bütün oluşturacak şekilde bir araya getirilmesi (dolayısıyla her bileşenin kendi olarak ortaya çıkmak yerine bir bütün içinde erimiş parçalar olarak kurgulanmış olması) nedeniyle İslam anlayışı ve dolayısıyla İslam sanatı ve mimarlığıyla karşıtlık içinde konumlandırılır.

** Özellikle bu ayrımın olmadığıın belirtilmesi, olasılıkla, söylem içinde yer alanların önemsediy bir ad olan, din tarihçisi Eliade’in mekanları, örneğın, Hristiyanlık üzerinden kutsal-dindışı olarak ayırarak okumasına karşılık geliştirilmiştir. Eliade’a göre kiliseye giren biri, dindışı mekandan kutsal bir mekana girmiş olur, yani bunlar Hristiyanlık’ta ayrılmıştır (Eliade, 1991). İslami söylem içinde, böyle bir ayırım ileride açıklanacak gerekçelerle kabul edilmez. Eliade’in yapıtlarında karşılaşılan “kozmetik düzlem, axis mundi, simgelerin önemi ve anlamları vb.” konulara İslami mimarlık söylemi içinde de zaman zaman başvurulur.

*** Tez içinde bu sözcüğün kullanımına yer verilmedi, ancak İslami söylem içinde, İslami nitelikler taşıdığı varsayılan kentler “medine” olarak anılırlar. Anlam olarak medine sözcüğü bugünkü kentin karşılığıdır. Peygamber’in Mekke’den Yesrib’e hicretinden sonra bu kente Medine adı verilmiştir. İslami söylem içinde din ve medeniyet sözcükleriyle aynı kökenden gelmesi ve “medine”nin İslamiyet’in gerçeğiy dönüştüğü mekan olarak anlam kazanması nedeniyle önemli görülür (Bu açıklama için bkz. Bulaç, 1995a, s. 184).

Bir diğerk çeşitlenememe nedeni de dogmaya yaslanmalarının kaçınılmaz sonuçlarıdır. Atıfta bulunulan ayet ve hadisler –çok fazla olmamakla birlikte- değışebilir, ancak temel olarak aynı bakış yansıtırlar. Aralarında ancak dogmayı mimarlığa yansıtm biçim ve seviyelerine göre farklılık oluşur. Dolayısıyla, olası eleştirilerle başa çıkma yolları da oldukça benzer görünür.

Bu yaklaşım içerisinde özellikle sürekli referans verilen birkaç yapıyı hemen tanımlamak yararlı görünür. Bunlardan ilki Kabe'dir. Kabe, merkez ve köken olma nitelikleri nedeniyle önemli bir örnek ve semboldür. Bunun önemli bir nedeni de Kuran'da sık sık Kabe'den söz ediliyor olması olabilir. Muhtemelen Kabe, Kuran'da kendisinden en fazla söz edilen yapıdır ve İbrahim, Meryem gibi kişiliklerle ilintili mitin de merkezinde yer alır. Kimi zaman Kabe'nin, Cansever'in yazılarında karşılaşılabacak türden metaforik anlatımlarıyla da karşılaşılır.

İkincisi ise Peygamber'in Medine'deki evidir. Bu yapı ise, en fazla İslam'da dindışı-kutsal mekan ayrımı olmadığını vurgulamak için kullanılır. Peygamber'in evinin uzantısında ibadetlerin yerine getiriliyor olması, eve mescit niteliği kazandırmıştır. Bu nitelik Müslüman dünyasındaki bütün konutların da kutsal mekanın bir uzantısı olduğuna işaret ederek yorumlanır.

3.1.1 Seyyid Hüseyin Nasr

Bu yaklaşımın tipik savunucusu Seyyid Hüseyin Nasr'dır*. Nasr'ın tavrı genelde Modernite ile uzlaşmaz. Modernite'yi, modernleşmiş Müslüman'ı pek çok bozulmadan sorumlu tutar. Çıkış noktasını büyük oranda Kuran, hadis gibi ilk kaynaklar oluşturur; başvurduğu bir diğerk kaynak ise İslam kozmolojisidir. Nasr, İslam'ın önemli bir niteliği olarak birlik (tevhid) kavramını işaret ettiğinden, yalnızca tüm İslam coğrafyalarındaki mimarlığı bir bütün olarak görmekle kalmaz, her şeyi bu birlik ilkesi içinde anlama eğilimdedir. Mimarlığı da bu bütünün bir parçası olarak konumlandırır. Nasr için mimarlığın özerk bir alan olarak tesis edilmesi tartışma dahilinde bile değil görünür; yaklaşımı bundan oldukça farklı biçimlerde sonuçlanacak bir yol izler.

Nasr'ın konuya ilişkin bir makalesinin daha ilk cümlesi, bakışını çok net biçimde tanımlar: “İslam dünyasının önemli modern kentsel çevreleri, doğrudan çirkinlikle yansıyan ve geleneksel İslam kentinin huzur ve güzelliğiyle karşıtlık içinde yer alan bir krizden dolayı acı çekiyor” (Nasr, 1978). Sadece bu cümle, Nasr'ın belli başlı kabullerini ortaya koyar. Birincisi, İslam dünyasının önemli modern kentsel çevreleri diyerek birbirinden bütünüyle farklı kentsel

* Nasr, İranlı bir felsefecidir. İslam teolojisi ve felsefesi ve bunların çağdaş dünyaya uyarlanması üzerine çok sayıda kitap yazmıştır.

çevreleri tek bir başlık altında ele almasıdır. Böyle bir bakışta, herhangi bir Müslüman ülkedeki bir fiziksel çevre, ülkenin tarihsel ve o günkü koşulları, kendi kültürel çizgisi gibi sayısız bağlamdan bağımsızdır. Sözelimi, Kahire, Tahran ya da İstanbul aynı paket içerisinde yer alır. Nasr, farklı coğrafyalardaki farklı biçimlenmeleri ise şöyle aşar: Bunlar yalnızca dışsal farklılıklardır, oysa İslam mimarlığı ile İslam kozmolojisi ve melek bilimi (angeloloji) arasında içsel bir bağ (nexus) vardır (Nasr, 1987). İkincisi, “geleneksel İslam kenti” vurgusudur. Bu, önceki bölümlerde söz edilen idealize edilmiş Altın Çağ İslam kentinin ta kendisidir. Üçüncüsü ise, bu ideal İslam kentinin, ne zaman, nerede ve hangi koşullar altında var olduğunu tartışmanın önemsiz ve geçersiz olduğudur; bu çevre *a priori* olarak bir huzur ve güzellik içermektedir. İslam mimarlığı, evrensellik ve dünya çapında uygulanabilirliğin de rolüyle “yabancı örneklerin taklitleri ile gölgelenmiş, (...) geleneksel İslam mimarlığı ve kent planlamasının ilke ve değerlerinin unutulması” bu krizi oluşturmuştur (Nasr, 1978). Ancak bu mimarlığın kendisiyle ilgili bir süreç olarak ele alınmaz. Nasr’a göre, mimarlık, günümüz Müslüman’ının akıl ve ruhundaki kaos nedeniyle oluşan bozulmanın dışarıya yansımasıdır: “İnsanın kendi için yarattığı dış çevre, iç dünyasının bir yansımından başka bir şey değildir” (Nasr, 1978). Fakat, bu gelişmeden tüm Müslümanlar değil, Batılılaşmış küçük bir elit Müslüman grup sorumludur. Nasr bozulmayı başlıca iki nedenle formüle etmektedir: İlki laikleşme; ikincisi ise geleneğin (din) Şeriat’ta somutlaşmış insan etkinliğini ele alan ilkelere indirgenerek “hikmet”in ve İslam sanatının yöntem ve ilkelerinde yer alan “yapma, icra etme” yolunun görmezden gelinmesidir.

Nasr’a göre, çağdaş mimar dindışı matematik ve mühendislik teknikleriyle uğraşırken bilgelik ve zanaatkarlığı unutmuştur. Aynı entelektüel değişim, mekan, ışık, ritim, biçim ve maddeyi de kutsal içeriğinden koparmıştır. Artık ne mekan kutsal varlığın, ne de ışık kutsal aklın sembolüdür. Çokluğu “birlik”le bütünleştiren mimari ritimler unutulmuştur. Biçim sembolik değerini yitirmiş, geleneksel İslam kozmolojisindeki “madde” kavramından çok uzaklaşmıştır (Nasr, 1978). Bu değişim yalnızca mimarların değil, onların –modern mimarlığı talep eden- işverenleri (zenginler ve hükümet organları) arasında da olmaktadır. Ancak Nasr’a göre tüm bunlar olurken Müslüman çoğunluğun talepleri göz ardı edilmektedir, onlar “modernleşmiş sınıfın modern üniversitelerde öğrendiği bu mimarlardan bütünüyle farklı bir mekan, ışık, biçim ve madde” beklemektedir. İşte bu mimarlık “zanaat loncalarıyla” bireylerin gönüllerinde hala yaşamaktadır” (Nasr, 1978). Nasr’ın eleştirisi geleneksel İslam

* Nasr, geçmişin kutsal mimarlığına ait bilginin bazı zanaat loncalarında hala bulunduğunu, oldukları yerden bulunup çıkartılmaları gerektiğini savlar. Aynı konu için bkz. tez içinde s. 44.

mimarlığı eğitiminin yokluğudur; doğal olarak önerisi de bu türden eğitim kurumlarının yapılandırılması yönündedir.

Bu noktada Nasr, mimarlığı da biçimlendirecek olan imgelemin kökenini araştırmaya döner. Ona göre, “Geleneksel Müslüman’ın imgelemi büyük oranda Kuran’a dayanan biçim ve sembollerle sağlanmaktadır ve ruhu aslen, kutsal kitabın Allah ve onun yaratısını karşılayan temel davranışlarla dolduran belli temel formüllerinden” oluşmaktadır (Nasr, 1978). İslam kozmolojisinde imgelem, maddesel ve manevi dünya arasındaki ara bir alandır. Müslüman sanatçı bu alanla ve tabii ki Kuran’ın merkezi tecellisi ile beslenir. Böyle bir alandan beslenmeyen çağdaş mimarın yaratıcılığının ürününün ise, İslam sanatı ve mimarlığı ile bir ilgisi olamaz. Nasr’a göre İslam sanatında güzellik, Kutsal Güzellik’in yansıması olarak kabul edilir; İslam yararlılık ve güzelliği geleneksel Batı’daki “ars” ve “techne” ikiliği gibi birbirinden ayırmaz.

Nasr’ın değindiği bir diğer nokta, “geleneksel İslam duyarlılığının dünyayı fani” olarak algılamasıdır. Bu nedenle mimarlık da dünyevi olandan kaçınır ve Sami göçebeliğinin kutsal biçimi olarak geçiciliğe vurgu yapar ve onu önemser. Geleneksel Müslüman, kente, Allah’ın ve onun yaratısı doğanın karşısında kentin geçiciliğinin farkında olarak bakar. Kent, doğayla çatışmak yerine onunla uyum içinde varolur ve doğanın bir uzantısıdır. Cami ve evlerin avluları aracılığıyla doğa kentin içine taşınır (Nasr, 1978).

Yalnızca Nasr’a özgü olmayan bir diğer vurgu ise, İslam mimarlığının (savına göre, akla dayanan modern terimlerle kastedildiğinden farklı ve kutsal anlamda) ekolojik bir mimarlık olduğudur. İslam mimarlığı malzemenin doğal haline sadık kalmış, ışık ve rüzgarın enerjisinden yararlanmayı bilmiştir (Nasr, 1978). Oysa, modernleşmiş Müslüman faniliği unutmüş görünür; “Batılı benzerleri gibi, sanki sonsuza dek yaşayacakmış gibi evler inşa eder, doğaya meydan okuyan, onun ritmini bozan ve kaynaklarını tüketen kentler kurar” (Nasr, 1978). Birlik (tevhid) ve yaşamla bütünleşme duygusunun yitilmesi, mimarlık ve kent planlamayı da doğrudan etkilemektedir. Oysa Nasr’a göre, geleneksel İslam kenti bu birliği bütünüyle yansıtmaktadır. Kutsal ve kutsal olmayan mekan arasında bir ayırım olmadığından, ev, saray, cami birlik içinde kenti oluştururlar. Nasr, bununla külliye türünde komplekslerden söz etmektedir. İbadet, eğitim, ticaret mekanları ve konutlar aynı alan içinde birlikte varolurlar. Aynı biçimlenmenin bir diğer yansıması da evdir: Aynı oda yemek yemek, uyumak, sosyalleşmek için kullanılır ve bu da aynı ilkenin bir yansıması olarak olumlu bir nitelik olarak vurgulanır (Nasr, 1987). Bu, aynı zamanda, bütün mekanların kutsallık

taşımasının da yansımasıdır. Camiye bitişik konumlanan bir konut mekanı*, cami mekanının kutsallığının devamı olarak kutsallaşır (Nasr, 1987). Hala bazı Müslüman kentlerin merkezlerinde bu tür yapılanmaların var olduğunu belirten Nasr, sekülerleşmenin bu yapıyı bozduğunu ekler. Burada aslında eleştirisini kenti zonlara ayıran kent planlamaya yöneltmektedir. Kenti bölümlere ayırarak yaşamı düzenleyen bu planlama, ona göre, birlik ilkesini ve onun getirdiği yaşamı bozmaktadır. Nasr, Yeni Vahabilik ile Selefiye, Müslüman Kardeşler gibi reformcu toplulukların Şeriat ve günlük yaşamla ilintili pratikleri canlandırma çabalarını takdire değer bulduğunu belirtir, ancak onları dini bunlara indirgediklerinden, tüm bunların altında yatan İslam sanatını, metafiziksel ve felsefi ilkeleri ihmal ettiklerinden ötürü eleştirir. Bu türden indirgenmiş inanç Modernist eğilimlerle buluştuğunda sanatsal boyutun es geçildiğini savlar. Bu durumda bir kentte birkaç cami olması yeterli sanılır, oysa ona göre, bütünlük bozulmuştur.

Nasr ayrıca Müslüman ülkelerin Batı karşısında bir aşağılık kompleksi içinde hissettiklerini vurgular. Batılı mimarlık biçimleri de, ona göre, genelde kabul görmek üzere üretilmiş prestij nesnelere dir. Batılı plancı ve müteahhitler ve bunların Müslüman ortakları, özellikle zengin Müslüman ülkelerde pahalı ve de hiç İslami olmayan projeler üretmektedirler. Tam bu noktada Nasr ekler: “Tabii yerel kültürce kabul edilebilir olması için projeye birkaç kemer eklemeyi ihmal etmezler” (Nasr, 1978). Müslüman ülkeler, Batılı kentsel gelişme hatalarını, sanki enerji krizi yokmuş gibi tekrar ederler; Nasr’a göre, bunun özrü yoktur. Aslında yazar bunu söyleyerek, birkaç argüman daha üretmiş olur. Bu hatalar mimarlık veya kentsel planlamaya özgü değildir; Batılı kökenli her türlü yanlıştan uzak durulmalıdır. Yine yalnızca Nasr’a özgü olmayan bir görüşe göre, Müslüman ülkeler kendi geleneklerinden yola çıkan, Modernite’ye alternatif bir yolda ilerlemelidir; bu yol Müslüman olmayan ülkelerin de kurtuluşunu sağlayabilecektir**.

Nasr’a göre bu durumun çıkış yolu eğitimden geçmektedir. Adları Muhammed, Ahmed veya Ali olan ancak “uluslararası olduğu iddiasıyla Batılı bir mimarlık” pratiği yürüten mimarların yerine İslam mimarlığını iş edinen mimarların varolmasıdır bunun çözümü. “Neyse ki” der Nasr, böyle bir eğitimin temelini oluşturabilecek kaynaklar mevcuttur, “geleneksel İslam mimarlığı köy ve küçük kasabalarda hala yaşıyor ve saklı belgeler (secret documents) bazı loncalarda muhafaza ediliyor. Modern mimarların uzak durduğu yerlerde, mimarlık aynı anda güzel ve işlevsel olmayı sürdürüyor” (Nasr, 1978). Nasr’ın bu sözü, iki noktaya işaret eder:

* Yazar, uzantısında ibadetlerin gerçekleştiği, Peygamber’in Medine’deki evini kastediyor. Açıklaması için bkz. tez içinde s. 41.

** Bu tür yaklaşımlara siyasal İslam’ın söylemi içinde de rastlanır.

İlki, Nasr “saklı belgelerden” söz ederken, bilgiyi, tıpkı geleneksel dünyada olduğu gibi algılamasıdır. Yani bilgi üretilmez, bir yerde hazır olarak bulunmaktadır. Nasr, bu tür bilginin İslami bir mimarlık eğitimi için temel malzemeyi oluşturacağını düşünmektedir. İkincisi ise, İslam mimarlığına sık sık atfedilen bir özelliği bir kez daha ortaya koymasındır: İşlevsellik. Yukarıda, yararlılıkla güzelliğin birlikteliğinden söz ederken de, yazar aslında aynı düşünceyi tekrar etmekteydi. Bu söylem paketinde işlevselliğin modern bir kavram olduğu bilmezden gelinir ve geleneksel İslam mimarlığının temel özelliklerinden biri olarak sunulur.

Nasr’ın geleneksel mimarlık ile ilgili bir diğer tespiti de, modernleşmiş küçük bir kesim dışında, halkın gerçekte bu türden bir çevrede yaşamak istediğidir. Hasan Fethi’nin, “yeni köyleri” ve mimarlığı üzerine ilerleyen bölümlerde durulacak olmasına rağmen, hemen burada o deneyimi anımsamakta yarar var. Hasan Fethi deneyimi, aslında “halk”ın pek de bu türden bir talebi olmadığını, Nasr’ın sözkonusu metninden bir süre önce göstermiş görünür. Ancak Nasr, benzer düşünen başka yazarlar gibi, bu deneyimi dikkate almış görünmez, en azından farklı bir biçimde yorumladıkları varsayılabilir.

Nasr’ın tüm bu yaşam ve mimarlık manzarası karşısında bütüncül bir önerisi vardır. İslam mimarlığının canlanması için önce “çağdaş Müslüman’ın yeniden doğması” gerekmektedir. Böylece İslam sanat ve ilimleri canlanacak, bu sanat ve ilimlerin manevi ve metafiziksel ilkeleri yeniden keşfedilecektir (Nasr, 1978). Bu sözler, Nasr’ın bütün söyleminin aşkınlık üzerine kurulmuş olmasına karşın, bir tür rasyonel bakış içerisinde konumlandığını bir kez daha gösterir. Dogmalardan, ilk kaynaklardan yola çıkmasına rağmen ve her ne kadar geçmişe referans verme noktasından hareket etse de yeniden kurulan ve yapılandırılan ilkelere bahseder.

Nasr’a göre, birçok mimari öğenin tek tek aşkın karşılıkları vardır: Örneğin “ferş” (döşeme, camideki veya evdeki seccade veya halı) aslında “arş”ın; (Nasr, 1987) mekan da “Kutsal Kelam”ın yansımasıdır. Bir Müslüman, Kuran’da belirtildiği gibi, doğanın her görünümünde Allah’ı bulur: “İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kuran’ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması, yetmez mi?”*. Cami de aynı “gerçek”i sergiler: Kemer ve ayaklarla bölüntülenmiş mekan kozmik varlığı ve “O’ndan geldik ve O’na döneceğiz” ayetini anımsatır biçimde insan yaşamının

* Fussilet, 41:53. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları’nca hazırlanan Kur’an-ı Kerim Açıklamalı Meali’nde sözkonusu ayete şöyle bir açıklama getirilmiştir: Âyetteki “ufuklar” kelimesinden insanı çevreleyen dış âlemi, “kendi nefisleri”, ifâdesinden de insanın kendi biyolojik ve ruhî yapısını anlamak mümkündür. Buna göre âyetin mânâsı, “Biz insana gerek kendisini çevreleyen dış âlemde, gerekse bizzat kendi maddî ve ruhî yapısında bulunan ve bizim varlığımızı ve gücümüzün mükemmelliğini ısbatlayan delilleri göreceğiz” demek olur (Karaman, Özek, vd, 2002).

evrelerini ve kozmosu imler (Nasr, 1987). İslamiyet'te mekanın kutsallaştırılması büyük oranda dünyanın merkezi kabul edilen Kabe'ye yönelerek mekanın kutuplaştırılmasıyla başılır (Nasr, 1987). Mekan "ölçülebilir Kartezyen geometriye göre değil, nitelikli kutsal geometriye ve kutsalın varlığı aracılığıyla verilen düzene" göre biçimlenir. Mekan içindeki (cami ve konut örneklerinde) "boşluk" ise "görünmeyen"e dikkat çektiğinden ötürü yine aşkın bir anlam taşımaktadır. Kubbe, soğuk ve sıcaktan korunma sağladığı gibi, gökkubbenin de sembolü ve "axis mundi"nin merkezidir (Nasr, 1987). Işık da hadislerden yola çıkılarak kutsal bir öge haline getirilir. Görünen o ki Nasr, mimari öğelere verilen tüm bu kutsal anlamlar üzerine, bunların eski metinlerde yer almadığını eklemek zorunda hisseder; ancak ona göre, bu türden bir yazılı bilginin bulunmaması bir ilişki olmadığından değil, bilgi, zaten yaygın biçimde ve çok iyi bilinmekte olduğundan yazılı olarak saklanmamıştır. Ne zaman ki sözlü kültür unutulmuş, Müslümanlar bu bilgiden bihaber hale gelmişlerdir, artık İslam mimarlığının bu İslami doğasını kategorik olarak açıklamak şart olmuştur (Nasr, 1987).

Genel olarak Nasr, aşkına referans veren ve ona temellenen, ancak bunların bugün yeniden kurulması gerekliliğini imleyen bakışa sahiptir. Geleneksel dünya, kendi gerçekliği içinde görülmez, bugün bilinmeyen ya da unutulmuş her tür bilginin var olduğu idealize edilmiş bir dünya anlamını kazanır. Modern dünyaya özgü kavram ve sorunların her biri orada da mevcuttur, üstelik sorunların çözümleriyle birlikte. Bu nedenle Nasr'ın yaklaşımında, yalnızca mimarlık değil, tüm alanlardaki güncel sorunlar geçmişte varolan cevaplarla aşılabilir niteliğe bürünür; ona göre tek yapılması gereken bu bilgilerin olduğu yerden çıkarılıp dolaşıma sokulmasıdır.

3.1.2 Turgut Cansever

Turgut Cansever'in, mimarlığa yaklaşımını kavrayabilmek için önce onun evren kavrayışını ele almak gereklidir. Bu kavrayış varlıklar evrenini kuşatan sisteminin birliğini esas alarak başlar. Bu birlik ilkesi içinde önce mimarlık, daha sonra mekan, üslup, hatta malzeme aynı çerçeve içinde, her biri bu birliğin özelliklerini yansıtan öğeler olarak konumlanırlar. İslam mimarlığı Kutsal Sanat'ın bir disiplini^{*} ve yeryüzündeki her nokta ve varlığın her anı Kutsal Varlık'ın bir tecellisidir. Cansever, çeşitli noktalarda İslam dogmasına referanslar verir. Örneğin her nokta ve varlığın her anının Kutsal Varlık'ın bir tecellisi olma durumu şu

^{*} Cansever, 1997, s. 25. Cansever bunu Titus Burckhardt'ın *Sacred Art in East and West: Its Principles and Methods* ve Ananda K. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art* yapıtlarına gönderme yaparak ele almaktadır. Cansever de, diğer bazı gelenekselciler de İsviçreli Müslüman sanat tarihçisi Titus Burckhardt'ın İslami sanat eserlerini İslam dogmasına dayanarak yorumlayan yapıtlarına sıkça referans verirler.

ayete temellenir: “Doğu da Allah’ındır, batı da. Her nereye dönerseniz Allah’ın yüzü (kıblesi) orasıdır. Şüphesiz Allah kuşatandır, bilendir”*.

Cansever, Batı dünyasının dualistik –maddi ve manevi düzeyler- varlık telakkisine karşılık, varlığın dört düzeyinden söz eder. Bunlar “maddi düzey, biyo-sosyal düzey, psikolojik düzey ve ruhi-akli düzey”dir**. Maddi düzey fizik ve kimya kanunlarıyla, biyo-sosyal düzey maddi düzeyindekilere ek olarak yeni kanunlarla karakterize olurken, psikolojik düzey maddi ve biyo-sosyal düzeylerin yasaları uyarınca gelişen psikolojik hadiseleri içerir. Din, ahlak, sanat ve bilginin içinde yer aldığı ruhi-akli düzey ise “insan”la ilişkilidir. Cansever bu düzeyi şöyle detaylandırır: “Bu düzeyde bütün hadiselerin kendi özel kanunları vardır. Her düzeye varolma imkanını veren, ama daha önceki düzeylerin kanunlarından onları özgür kılan bu nihai düzeydir. Ruhi varlık düzeyinde bu özgürlük, akıl sahibi insanın sorumluluğunun kaynağıdır (...) [M]imarlık, tüm varlık düzeylerinde, özellikle de insanın bilinç ve bütün tarihinin mekan-zaman bağlamında tüm varlık problemleri dikkate alınarak tahlil edilmelidir” (Cansever, 1997). Bu dört düzeyin hepsinde geliştirilen mimarlık, “İnsanın dünyadaki esas vazifesi dünyayı güzelleştirmektir” hadisindeki çerçeve içinde oluşmalıdır ve tanım olarak “insanın çevresini biçimlendirme çabalarının ürünüdür” (Cansever, 1997). Mimarlığı geliştirirken kaçınılmaz olarak karar verme süreçleri olacaktır, işte bu karar ve tercihlerin, “özünde, kendi inanç sistemiyle ilgili olan bir referanslar sistemine dayandırılmış olması gerekmektedir” (Cansever, 1997). Kararlar inancın gerçek yansımaları olduğundan, mimarlık da estetik ve teknoloji alanının değil, ahlak ve din alanının ürünüdür.

Cansever, mimarlığı bu şekilde tanımladıktan sonra, çeşitli alt başlıkları tanımlar. Örneğin yapının bileşenlerini oluşturan çeşitli malzemeler yine belli kararlara dayanarak seçilir. Bu esnada mühendislik gibi uzmanlık alanlarına başvurulur, ancak mimarın görevi bu süreci koordine etmektir. O koordine eder, çünkü mimarın bu kararlarına “daha üst varlık düzeylerinin alanındaki kullanıcı” veya “mimarın ilhamı” yol gösterir. Sonuç olarak malzeme ve teknolojiler, üst düzeylerin kanunlarına göre tayin edilmiş olur. Kararların ürünü olarak yalnızca maddi, teknolojik ve biyo-sosyal varlık düzeyleriyle sınırlı bir bina Cansever’e göre “teknolojik bir muvaffakiyet olmaktan öteye geçemez ve bir mimari eser hüviyetini kazanamaz” (Cansever, 1997).

Mekan organizasyonu, Cansever’in bakışında, “belirli bir yer ve zamanın şartlarına göre formüle edilmiş, belirli bir toplumun, belirli bir kullanıcının (...) kendine özgü ekonomik

* Bakara, 2:11.

** Cansever, 1997, s. 13. Cansever’e göre, bu dört düzeyi 20. yüzyıl başlarında Yeni Ontoloji ekolü bir kez daha açıklığa kavuşturmuştur.

şartları altında gelişerek nihai formuna” ulaşır (Cansever, 1997). Bu sırada devreye mühendislik standartları, malzeme gibi etkenler de girer. Ancak tüm bunlar maddi düzeyin problemleridir; bunların yanı sıra diğer düzeylerin problemleri de dikkate alınmalıdır. Cansever ayrıca yapının farklı bölge, din veya ülkede farklı biçimlenebileceğini de ekler. Örneğin Müslüman bir ailenin yaşam biçimi ile Müslüman olmayan bir aileninki ve doğal olarak bunların mekana yansımaları farklı olacaktır. Aile yapısı, çocukların eğitimi, kültürel amaçlar, yaşlılara saygı, mahremiyet bilinci bir Müslüman evinin planimetrik organizasyonuna yansır.

Üslup ise “her türlü pratiğin (amel) ve her türlü pratik ve davranış alanlarındaki her kararın biçim ifadesidir (...) [ve] gerçekliğin iki organize edici ilkesi olan zaman ve mekan anlayışıdır”. Dini karakteriyle mimarlık da üslup özelliğini kazanarak varolur (Cansever, 1997). Ritim de bu sistem içinde mekanın, zamanın bir işlevi olarak düzenlenmesi anlamına gelir. Ancak Cansever’in üslup ile kast ettiği, terimin genel anlamından farklıdır. Üslup, mimarlıkla ilgilidir ancak başka anlamları da imleyecek ya da onları çağrıştıracak biçimde ele alınır. Bu konu üzerinde burada ayrıntılarıyla durulmayacak, ancak bu sistem içinde farklı alanların birbirine nasıl referans verdiği ya da yansıdığını göstermesi açısından belli noktalar üzerinde durulabilir. Örneğin, bütünlük, üslubun ilk ve en yüksek kanunudur. İkinci kanun ise bütünlük ile bireysellik arasındaki ilişkiyi yansıtan “bütüncül (total) mekan ile onun icra edilmesi arasındaki mevcut ilişkiyi” açıklamaktadır (Cansever, 1997). Burada bu ilkelerin ortaya çıkardığı üsluplardan yalnızca birine, kübistik düzenlemeye ve onun anlamlarına değinilecek. Kübistik düzenlemede, bağımsız birimler bütünlüğü oluştururken “ferdiyetten mahrum” olarak bulunurlar. Düzenlemenin özünde mevcut girift ilişkiler, eklenen öğeler veya biçimin değişmesi nedeniyle zarar görmezler. Bütünlük “kütle-fertler ya da fert-olmayanlarla” tesis edilmiştir. Düzenlemedeki bu özellik, aslında daha genel olarak İslamiyet’in “insanı cüz’i bir varlık olarak gören ve ferdin yüceliğini savunan” niteliğiyle ilintili olarak ele alınır (Cansever, 1997). İslam mimarlığı ve sanatı yeni ekler alabilir, “kendi yaratılışından gelen karakteri koruyabilir, zira statik karakterini koruyarak içindeki değişmeler ve gelişmelerle uyum içinde olma yeteneğini kazanır” (Cansever, 1997).

Cansever’in bu genel bakışı, Kuran ve hadislere referanslar verebilmesini ve bu temel metinlerde mimarlığa ilişkin yol gösterici esaslar bulabilmesini olanaklı kılar. Ancak bu, daha önceki bölümlerde ele alınan, 20. yüzyıl başında ortaya atılan düşüncelerden ayrılır. Onlar, genel olarak, içselleştirmeye çalıştıkları kimi kurum ve kuramları Kuran ve hadisi esas alarak meşrulaştırıyorlardı. Oysa Cansever’in bu anlamda bir meşrulaştırma problemi yok görünür. Çok kaba bir sınıflamayla aynı pakette konumlandırırsak, ilk grup, eldeki malzemeye göre bu

temel metinleri okurken, Cansever metni olduğu gibi, neredeyse kendi anlamında bırakıp ele aldığı meseleyi onunla aynı düzleme taşır. Yani, o mimarlığı bir anlamda aşkın düzenin bir tezahürü kılarak onu ilahi metinle ilişkilendirilebilir kılar. Onun Kuran’da mimarlığa ilişkin bulduğu şey, parlamento ile meşveret ilişkisi gibi değildir. Birinde modern anlamlar yüklenen bir temel metin, dolayısıyla dini aşkın bir temelden çok rasyonel bir temele oturtmaya çalışma sözkonusuyken, diğerinde teknoloji, malzeme gibi –düpedüz teknik olarak kabul edilegelen- öğeler aşkın anlamlar yüklenirler. Birinde aşkın olan dünyevileşirken, burada dünyevi olan bilgi aşkınlaşır. Cansever’in inanç ile amel bütünlüğü ve üslup ilişkisi bağlamında andığı bir hadis bu anlamda açıklayıcı olabilir: “Ne isterseniz yapınız, her yaptığınız şey mutlaka inancınızın tam bir inikası (yansıması) olacaktır” (Cansever, 1997). Cansever’in ilişkiyi bu biçimde kurması şu demektir: Amelin dayanağı hadiste aranmaz, ameli oluşturan zaten inancın kendisidir. Bu fark ilk yaklaşımı tartışmalara açık hale getirirken ve rasyonel argümanlara oturduğundan rasyonel argümanlarla da pekala çürütülebilir kılarken, ikinci yaklaşım bu tartışma zeminini ortadan kaldırmış olur. Çünkü aslında Cansever fiziksel sonuçlara ve yargılara varsa bile, bu süreç içinde kullandığı güzergah rasyonel karşı çıkışları bir anlamda geçersiz kılar. Örneğin mimarlıkta, malzeme ve teknolojiler uygun yerlerinde kullanılmak zorundadır. Ancak bu genel olarak anlaşıldığı gibi ve “ekonomik ve pragmatik matrislerin optimizasyonuna ya da tercihler kompleksinin değerlendirilmesine dayanan Batılı teknolojik yaklaşımlardan” bütünüyle farklıdır (Cansever, 1997). Farklıdır çünkü “her şeyi doğru yerine koymak (adalet)” gibi bir ilkedden beslenir. Cansever’e göre bu, İslam mimarlığını tasarlamak için atılması gereken ilk adımdır.

Aynı biçimde “Allah ile beraber başka ilahlar edinme, yoksa kınanmış ve kendi başına bırakılmış olursun”^{*} ayetine, mimarlık alanı da dahil, bütün varlık düzeylerini kapsamayan yaklaşımların İslami değil, fetişistik olduğunu vurgulamak üzere yer verilir.

Aynı sebeple Cansever, ortaya koyduğu İslam mimarlığı ile ilgili “ne zaman, nerede gibi” sorularla ilgilenmez. İslam mimarlığı kategorisi fiziksel özellikler dikkate alınarak ortaya konmadığından, fiziksel özellikler öne sürülerek sorgulanamaz da. Bu mimarlık adeta fiziksellikten soyutlanmış bir mimarlıktır. Bu anlamda, örneğin, sorgulamasını büyük oranda tarihsel verilerden yola çıkarak ve fiziksel kanıtlar üzerinden yürüten Oleg Grabar^{**} ile bambaşka soruların ardında oldukları rahatlıkla söylenebilir. Ancak bu, yukarıda da örneklerle ortaya konduğu gibi, fiziksel özelliklerin göz ardı edildiği anlamına da gelmez. Biçimlerin farklılık göstermesi İslam mimarlığının olumlanan içkin bir özelliğidir. İslam mimarisi bütün

* İsra, 17:22.

** Bkz. Bölüm 3.2.5 Oleg Grabar.

varlık düzeylerinin problemleriyle ilgili spesifik tutumlar ve uygun değerlendirme sistemlerine sahip olarak görülür. Bu nedenle, tarih boyunca, İslam aleminin değişik bölgelerinde çeşitli nesiller çevrelerini temel İslami ilkelere göre biçimlendirmiş ve mimari eserler yaratmışlardır (Cansever, 1997).

Cansever'in bu düşüncesi tarihsel ve bölgesel farklara karşın, her çevrenin İslam kozmolojisi ve inancına göre biçimlendirildiğinden bir ortaklık içinde olduğuna işaret eder. Cansever bu çerçevede, İslam kültür ve sanatına tarihselci kaynaklar icat etmeye çalışanları eleştirir. Ona göre, bu bakış sanat biçimlerinin ilişkileri ile onların genetik temellerini tanımlamaktan uzak olduğu için tek taraflı kalmaya mahkumdur (Cansever, 1997).

Cansever, Türk-İslam, Arap-İslam, Hint-İslam mimarlıklarının temel üslup özellikleri açısından benzerliğinin yanı sıra mahalli çözümler açısından farklı olduğunu belirtir (Cansever, 1997). Bu kültürlerin çıkış noktaları da ulusal değil, İslami'dir (Cansever, 1997). Ancak ona göre, bir yere veya tarihi bir çağa ait olmak ile İslam'ın evrensel inanç sistemi birbiriyle bağdaşır. Kabe'yi tavaf eden birinin onu sürekli farklı noktalardan görüp algılaması örneğinde olduğu gibi, İslam kültürlerinde İslam'ın farklı görünüşlerini içeren tarihi ve mahalli gerçeğin bilinci mevcuttur (Cansever, 1997). Bu, tıpkı Kuran'ın değişmezliğine karşın, ona yaklaşanlar için her defasında yeni yüzlerini göstermesi gibidir. Kuran'ın farklı zamanlardaki farklı anlaşılma şekilleri, tarih boyunca onun asli yapısı ile çelişmemiş, aksine onunla bütünleşmiştir (Cansever, 1997). Cansever'in bölgesel farklılıklara ilişkin Nasr'ın biraz zoraki ve üzerinde çok durmayarak geçiştirdiği içsel bağ argümanından bir ölçüde farklılaşan bir düşüncesi vardır. Aslında Cansever de bu türden bir içsel bağın varlığını vurgular, ancak o düşüncesini bu noktada odaklamaz. Bu, daha çok İslam mimarlığında hep bulunmuş olan değişebilirlik özelliğinin bir sonucudur.

Cansever, İslam mimarlığının bazı temel özelliklerini sıralar. Sıraladığı bu özellikler ile Nasr'ın sıraladıkları arasında –bazen yorum farklarına rastlansa da- genel bir ortaklık vardır. Malzeme ve teknolojilerin olduğu gibi kullanılması (Cansever'in bu tespitinde Nasr'a ek olarak bütünlük-birey ilişkisine gönderme yaptığı belirtilmelidir) ya da yapıların kısa ömürlü (fanilik) ve yeniden kullanılabilen malzemeden yapılması (yine Cansever'in ek yorumu bunun kentteki değişim gereksinimini karşılamaya yönelik olduğudur) örnek gösterilebilir. Ancak ortaklıklar bununla sınırlı kalmaz: Odalar çok amaçlı kullanılmaktadır, planimetrik şemalar kapalı olmaktan çok açıktır, doğaya saygı gösterilir ve topoğrafyaya uyulur, mekan sınırsız mekanın uzantısı, ayrılmaz parçasıdır. Cansever'e göre, İslam mimarisi modern konfor anlayışını reddetmesine karşın, yaşama standartlarının sağlanması, iklim faktörlerinin –pasif

yöntemlerle- kontrol edilmesini İslam mimarlığının sorunlarından sayar. Çünkü, bunların uygulanmaması israfa yol açacaktır ve İslam, çeşitli ayetlerde de belirtildiği üzere israfa açıkça karşıdır. Cansever'e göre, "Tasarım metodolojileri ile inşa işlemlerinin işletilmesi ve örgütlenmesi arasındaki yerleşmiş korelasyon ve ilişki 20. yüzyılın başında yaşanan çöküşe kadar İslam aleminde yegane inşaat tekniğinin kaynakları olmuştur". Tabii ki, çeşitli bölgesel koşulları karşılayan farklı malzeme ve teknolojiler kullanılmıştır (Cansever, 1997). Özel olarak İslam konut mimarisinin asli olanaklarından birini kullanıcının tasarım sürecine katılması oluşturur. Nasr ile yine ortak olarak değindikleri bir diğer konu zanaat loncalarıdır. Ancak Cansever daha gerçekçi bir yaklaşım geliştirmiş görünür: "19. yüzyıla kadar zanaat loncaları tarafından toplanıp sürdürülen gelenek, bilgi, beceri ve duyarlılıklar" loncaların kapatılmasından sonra ortadan kalkmıştır (Cansever, 1997). Yani Cansever, loncaları –her ne kadar biraz yüceltme anlamı taşısa da- kendi tarihselliği içinde okurken, Nasr, bu bilgilerin saklı olarak hala bu loncalarda varolduğu ve ortaya çıkarılabileceği gibi bir görüş taşır.

Bu özellikleri sıralayarak Cansever, modern dünyaya ait kavram ve sorunları geleneksel İslam mimarlığına atfetmeye, onun üzerinden tartışmaya başlamış olur. Olasılıkla bu sorunları tartışabilmesinin temelinde İslam'ın çağın koşullarına uyabilen esnekliğini görmektedir. Ancak burada şu çizgiyi çizmekte yarar var: Çağdaş İslam mimarlığını tartışırken bu sorunları gündeme getirmekle, geleneksel mimarlığa bu nitelikleri atfetmek birbirinden farklıdır. Ama şunu da belirtmek gerekir ki, yalnızca bu tartışmayı yapabilmek için bile modernite-geleneksellik karşıtlığını koymak gerekiyor. Cansever ise dünyayı hiç de bu karşıtlık üzerinden okumuyor. Bu noktada ise, bir anlamda bir çıkmaz oluşuyor. Çünkü Cansever bu tartışmayı artık bu sorunların varolduğu bir dünyada yapmakta, bunu tarihi belirsiz ya da tarih-dışı bir İslam mimarlığına taşımakta ve İslam mimarlığını bir anlamda idealize etmiş olmaktadır. Aşkın bir düzeyden bahsederken, bir tutarsızlık oluşmazken, reel mimarlık sorunlarını tartışırken kaçınılmaz olarak bir açmaz ortaya çıkmaktadır. Çünkü bugün aslında bu iki alan kendi özerklikleri içinde varolurlar. Cansever ise mimarlığı diğer alanların doğal bir uzantısı biçiminde algılamak ister görünüyor; yani onun kurgusu, her bir alanın ontolojik kurgusunun birbirini desteklediği ve her birinin de bu bütün içinde anlam kazandığı tutarlı bir yapısal bütünlük taşıyan geleneksel dünyanın niteliklerine atıfta bulunur. Bu, örneğin, hukuki düzenlemelerin, siyasi bilgiyle, bunların mimarlık ve kentin yapısıyla ve her birinin çapraz olarak dini bilgidan ayrışık düşünülmediği bir dünyadır. Cansever özelinde, onun en azından dinle mimarlık arasında bu türden bir ilişki kurduğu söylenebilir. Modern dünyada ise, bunların her biri özerk alanları tanımlar ve onun içinde varolur. Bu anlamda Cansever'in modern-geleneksel ayrımı yapmayı kabul etmeyen dünya algısı, bu iki dünyanın yapısal

olarak birbirlerinden farklı gerçekliklere işaret ediyor olmalarını değiştirmez. Üstelik, güncel mimarlık etkinliği artık büyük oranda kendi özerk alanında varolduğundan, bundan söz edildiğinde, kaçınılmaz olarak epistemolojik tutarsızlıklar ortaya çıkmaya başlayacaktır.

Bu bölüm boyunca Cansever'in mimarlık pratiği, tez mimari söylemler üzerine odaklandığı için gündeme getirilmedi ve dolayısıyla düşünceleriyle pratiği arasındaki çakışma ya da çakışmama da tartışma konusu yapılmadı. Zaten aşlında yine aynı özerklikten ve Cansever'in mimarlık bilgisini bakışındaki aşkın bilgi olarak niteliğinden ötürü yapılamazdı da. Bu ilişki Tanyeli'nin çok yerinde deyişyle "sırrına erilemez"* bir ilişkidir, tıpkı onun İslam mimarlığının bütünüyle inanç arasında gördüğü ilişki gibi.

Cansever, Müslüman ülkelerde tarihi biçimlerin onlara inanmadan samimi olmayan kullanımını eleştirir ve bunu kültürel bir kirlenme olarak niteler (Cansever, 1997). Cansever'e göre son 50 yılda saf akıl ve teknolojinin sanatın ve dolayısıyla mimarlığın problemlerini çözmesinin mümkün olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu nedenle "tevhid, aşkın, topolojik [aynen böyle], dini tutumlarla ve idrak imkanları kullanılarak yeniden tesis edilebilir ve edilmelidir" (Cansever, 1997). Müslüman coğrafyalarda yabancı çevrelerin ortaya çıkması Cansever'e göre tevhid ilkesinin yitirilmesi ve tahribinin bir sonucudur. Önerisi ise, İslam mimarlığının genetik temelini anlaşılması, yeniden İslam'ın ruhuna uygun olarak tanımlanan bir mimarlık ve buna uygun tasarım ve uygulamanın yapılması ve bu reformun mimarlık eğitimine de yansıtılmasıdır (Cansever, 1997).

3.1.3 Ali Bulaç

Ali Bulaç da bu bölümde konu edilen diğerleri gibi İslami dogmada gizli bir özün ardındadır. Bulaç, bir mimar değil. Doğrudan mimarlık üzerine Cansever'inkinin detaylılığında bir savı da yok. Fakat Bulaç, Türkiye'deki İslamcı kesim arasında önemsenen bir ad. Tez kapsamına da büyük oranda bu niteliği nedeniyle dahil edildi. Ayrıca, onun da genel bakışının bir bütünlük içinde tesis edilmiş olması, kent ve mimarlığa ilişkin bu perspektiften bir görüş geliştirmesini sağlıyor. Burada özellikle Bulaç'ın İslamcılar'ın İslam okumasına bakışına ve kent üzerine düşüncelerine yoğunlaşılacaktır. Bulaç'ın bakışında, "kalp" in yerine "beyin" in geçmiş olduğu vurgulanır. Bu vurgu ile, Modernite'nin kartezyen felsefe, dualist bakış açısı, mekanik dünya telakkisi, bütün bilgi türlerinin pozitivist ve bilimsel bilgiye indirgenmesi ile ilahi ve kutsalın bunun tam aksi özelliklerine işaret etmek istemektedir. Oysa Kuran açıkça "düşünen kalp"ten** söz etmektedir. Bulaç'a göre bu, elbette "modernlerin" anlamakta güçlük

* Tanyeli, 2001, s. 16.

** A'raf, 7:179.

çekeceği bir anlayıştır (Bulaç, 1995b). Bulaç'ın bu anlamda kültüre modernite-kutsallık karşıtlığı üzerinden baktığı ve durum ve düşünceleri bu bakış üzerinden okuduğu söylenebilir.

Bulaç'ın İslamcılar'ın İslam okumasına ilişkin özellikle üzerinde durduğu üç başlık sıralanabilir: Bunlar Kuran ve sünnete dönüş; İctihad Kapısı'nın açılması ve Cihad ruhudur. İslamcılar'ın çözüm üzerinde vardığı sonuçları doğru, ancak eksik olarak görür. Bulaç'a göre bu yaklaşım, bir anlamda topluma "dış"ından önerilen bir proje olması nedeniyle de başarısız olmuştur. Çünkü İslamcılar'ın kendilerini "dışarıdaki" saldırganı göre tanımlayıp tarihsel mirasa bu tanım çerçevesinde bakmaları, bir yönüyle "özür dileyici" bir kimliğin doğmasına yol açmıştır. Bulaç, modern sosyal bilim yöntemleriyle Kuran ve sünnetin yorumlanmasını ve reform teşebbüslerini de aynı bakışa bağlar (Bulaç, 1995b). Ulemanın halktan yabancılaşması ve özellikle 18 ve 19. yüzyılın hızla değişen toplumsal sorunlara çözüm getirme yeteneğinin kaybına ilişkin genel kanı ise ona göre de doğrudur. Bulaç'a göre canlı içtihad geleneği sürebilseydi, İslam dünyasına Batı'dan ithal edilen Avrupa hukuku ve laik kültür bu kadar rahat gelişme şansı bulamayacaktır.

Bulaç, İslamcılar'ı temelde bazı açılardan eleştirirse de onların düşüncelerini bir miras olarak değerlendirme eğilimindedir. Örneğin, onların İslam dünyasının "geri kalmışlığı" üzerindeki fikir birliğini yadırgar. Çünkü bu temelde İslamcılar'ın verili (modern) dünyayı olumlu olarak gördüklerini imlemektedir. Bu aynı zamanda onların Batı'nın belirleyici olduğu "tarihsel gelişme"nin varlığını ve bunun "doğrusal bir çizgi üzerinde ilerlediğini" düşündüklerini göstermektedir. Yine bu ilerlemeci tarih görüşünün bir uzantısı olarak "geri kalmışlığı" simgeleyen tarihsel zamanları İslam'ın kendisinden ayırmaya, İslam'ın ilerlemeye engel teşkil etmediğini kanıtlamaya girişmişlerdir (Bulaç, 1995b). Burada Bulaç'ın bu görüşlerine yer verilmesinin nedeni, kendini İslamcılar'ın öncüllerinin mirasını kabul eden biri olarak konumlandırmasından ötürü düşünce ortaklık ve farklarına açıklık getirebileceği gerçeğidir. Eleştirilerinin yanı sıra İslamcılar ile ilgili olumladığı başlıklardan bazıları şunlardır: İslam dinini kendi tarihsel sürekliliği içinde dünyaya kabul ettirmesi; Tarihsel İslam ile Reel İslam'dan farklı Sahih İslam'ın altının belirgin biçimde çizilmesi (Bulaç, 1995b).

Bulaç'ın belirtilmesi gereken bir özelliği, yukarıda kısa bir kesitte de gösterildiği gibi sorunları modern dünyanın bilgi, akım ve argümanlarıyla tartışmasıdır. Ancak ilginç olan –belki de hiç olmayan- tüm bu tespitlerinin ardından "İslamcılar'ın Kuran ve sünnete dönüş, İctihad Kapısı'nın açılması ve Cihad ruhu"nu uyandırılması gibi çözümlerin hala geçerli olduğunu ve esasında başka seçenek de olmadığını savlamasıdır.

Kent ise Bulaç'ın bakışında büyük oranda kutsal ve sembolik anlamda yer tutar. Örneğin kent, İslam dininin gelişip uygulama alanını bulacağı yer olarak görülür. Bunun gerçekleştirildiği mekan ise Medine'dir. Medine insanların iç dünyalarında ve toplumsal yaşamlarında köklü değişikliklere yol açan İlahi Tebliğ'in kendini somut olarak göstereceği yerdir (Bulaç, 1995a). Mekke şehirlerin anası, Kabe insanların ilk evidir. Buradan yola çıkarak Bulaç kentleri, "kutsal ve sembolik değerlere dayalı olarak kurulan ve fonksiyonel amaç ve düşüncelerle kurulan" kentler olarak sınıflar. Mekke, Medine ve Kudüs gibi kutsal şehirler sonsuza dek varlıklarını sürdürecektir, işlevsel amaçlarla kurulan kentler ise işlevlerini yitirdiklerinde harap olurlar.

Bulaç, 18. yüzyıla kadar dünya nüfusunun %2,5'lik kısmının kentte, geri kalan %97,5'lik kısmının ise kırsalda yaşadığını belirtir. Bu değerler, ona göre zaten olması gereken oranları yansıtmaktadır. Ancak daha sonra sanayi kentlerinin gelişmesiyle bu oran bozulmuştur. Artık kentlerin merkezinde geçmişte olduğu gibi "tapınak, cami, saray, pazar" yerine, üretim düzeninin işlemlerini gözeten fabrikalar yer alacaktır. Ona göre modern kenti, devletle aynı değerleri paylaşan "cetvel ve pergelli" mühendisler kurmuştur ve bu kişiler kenti "kendisinden çıkar sağlanacak bir nesne; insanın içinde sürü gibi güdüleceği bir mekan" olarak tasarlamışlardır (Bulaç, 1995a). Bulaç, kenti modernliğin olağan bir bileşeni olarak görmekten çok uzaktır. Onun tasavvurunda kent, elinde teknik araçlar bulunan mühendislerin neredeyse zorla ve tepeden inme "kurdukları" yerlerdir. Kent halkı da bu yerlere zorla yerleştirilmiştir.

Bulaç'a göre, modern pozitif ve sosyal bilimciler gibi mühendisler de bilginin aşkınlığı ilkesinden yoksun olduklarından, kenti mekanik ve istatistikî bir olgu biçiminde algırlar. Ancak bu faturanın normalde olduğu gibi mimarlara değil de mühendislere çıkarılması üzerinde durmaya değer görünür. Bulaç'ın kentle ilgili metninin modern kente ilişkin bölümünde "mimar" sözcüğü, Ruskin'den alıntılanmış şu cümle dışında geçmez: "Hiç kimse eğer metafizikçi değilse mimar olamaz". Buradan ona göre mimarın metafizikle ilgili bir alanda konumlandırıldığı sonucu çıkarılabilir (Bulaç, 1995a). Olasılıkla Bulaç, pozitivist mimarlardan çok mühendislerin bilgi alanına ait saymaktadır.

Bulaç, geleneksel kent-modern kent ikililiğinde, birinciyi organik ikincisini mekanik olarak tanımlayarak ayırır. Geleneksel kent, idealize edilmiş bir kurgu barındırmaktadır. Geleneksel kentlerin organik mekanında insan ile doğa arasındaki uyum mimarının her detayına hakimdir. Bu, "derin kozmik bir gerçekliğin, eko-sistemin duyarlı dengesini gözeterek kendini şehirlerde hissettirdiği doğal ve uyumlu" durumdur (Bulaç, 1995a). Burada altta yatan bir

anlamın, geleneksel kentin mimarlık, modern kentin ise mühendislik eseri olduğu savlanabilir.

İbn Haldun'dan yola çıkarak vardığı şu düşünce bu bölümdeki diğer düşüncelerin bir tekrarı niteliğindedir: Mimarlığın esasını oluşturan çevrenin imar etkinliği ile aynı kökten gelen ümran, “herhangi sıradan bir yerleşiklik değil, belli bir dünya görüşü ve kozmik bir bakış açısına sahip toplumun çevreyi imar etmesi eylemidir” (Bulaç, 1995a).

Modern kentler ise Bulaç'a göre hastalıktır. Bu kentlerde insana varoluşun anlamını hatırlatacak hiçbir çağrışım ve entelektüel zenginlik yoktur. Tek hedef hacim ve cesamettir. Dev boyutlardaki yapılar karşısında insan küçülmüş, önemsiz, güçsüz bir varlık olma duygusunu tatmaktadır. Bu nedenle, yalnız ve umutsuzdurlar.

3.1.4 Nader Ardalan

Ardalan, kendini İslam dünyasında mimarlık pratiği yürüten bir mimar olarak tanımlamaktadır. Felsefi ve pratik anlamda geleneksel mimarlığın sorunları ile karşılaştığını ifade eder ve bunların çağdaş bağlama potansiyel entegrasyonu ile ilgili sonuçlara varmıştır. İslam mimarlığı Ardalan'a göre, geleneksel olarak en yüksek “güzellik” derecesini barındırır. Bu da, iyilik, hakikat ve bilgiyi vurgulayan İslami perspektifin kaynağının ve Kuran'ın doğal sonucudur ve inanç-amel bütünlüğünü gerektirir. İslam'da mimarlıkla ilgili temel emir gerekli işlevleri yerine getirmesinin yanı sıra güzellik duygusunu ortaya koymasıdır. İslam mimarlığındaki bu anlamlı güzellik, -genelde çevreye pragmatik bir adaptasyonla başarılan- nicel boyutla, -ilkesel olarak İslami estetikle ifade edilen- nitel boyutun birlikteliğini gerektirir (Ardalan, 1983).

Ardalan bu düşüncelerini, sembolik biçimlerin zengin bir görsel dilini barındırdığından ve tüm Müslüman coğrafyalarda istisnasız olarak yer aldığından ötürü cami üzerinden somutlaştırır. Ona göre, caminin önemini “Her kim Allah için bir cami inşa ederse, Allah da bir benzerini onun için Cennet'te inşa eder” hadisi de vurgulamaktadır. Caminin görsel dili iki aşamalı bir metodoloji ile anlaşılabilir: İlki, İslam-öncesi yapıların camiye dönüşüm süreçlerinin incelenmesi ve caminin kökenlerinin analiz edilmesi, ikincisi ise İslam dünyasının önemli camilerinin incelenmesi ve genel biçimler ile tipolojilerin karşılaştırmalı bir araştırmasının yapılmasıdır. Bu araştırma “sözcükler” (estetik kavramlar, bileşenlerin biçimleri, yüzey örüntüleri, renk seçimi, malzeme kullanımı) ve “gramer”den (mekan yaratmanın İslami kavramlarıyla bu öğeleri bir bütün olarak birleştirme) oluşan görsel bir dilin varlığını göstermektedir (Ardalan, 1983). Ardalan'a göre, bölgesel ve kültürel farklılıklar

barındırsa da, bu biçim dili İslam'a özgüdür. Bu sonuçlar tek başlarına bir başyapıtı garantilemezler; ancak bir tür "sözlük" oluştururlar. Bu durumda başarı kullanıcının yaratıcılığına bağlıdır. Böyle bir çalışma, unutulmuş tarihi İslam mimarlığı geleneği ile bir köprü kurmak için gereklidir (Ardalan, 1983).

Ardalan'ın örnekleri diğerlerinden farklı değildir: Yönlenme, yönlenmenin aracı olarak mihrap, avlu, merkezi kubbe, giriş kapıları. Bunlar, bazılarında biçimsel farklar görünse de, mekan organizasyonun temel öğeleridir. Örneğin kubbelerin bölgelere göre biçimsel olarak farklılaşması tanıdık bir yolla, merkeziliğin hepsinde varolduğu, dolayısıyla ortak dilin zedelenmediği düşüncesiyle aşılr.

Ardalan'a göre, geleceğin mimari etkinliğine mevcut İslami binaların tam bir envanteri yön verecektir. Aynı sistematik çalışma medrese ve kervansaraylar için de yapılmalıdır. Bu çalışmalar, her bir İslami çevre/kültür alanı için bugüne uygun biçimler yaratılmasında kullanılacak yol haritaları olacaktır.

Ardalan'ın söylemi de büyük oranda dogmaya yaslandığından ötürü çok farklılaşmaz. Mimarlık pratiği içinde yer alan bir mimar olarak temelde dogmaya dayanan söylemini büyük oranda binalardan yola çıkarak desteklemektedir. Bu nedenle, aşkınlığı bile büyük oranda semboller üzerinden okumayı yeğlediği söylenebilir. Aralarında ortaklıklar olsa da, Cansever'in bütüncül algısından büyük oranda bu nedenle ayrılır. Cansever, aşkın düzeydeki bir mimarlıktan söz ederken, Ardalan düpedüz geleneksel mimari yapıtlardan yola çıkan somut bir mimarlık kurgulamaktadır. İslami nitelik, içsel olarak dogmadan kökenlenen bir İslam ruhu taşısa da büyük oranda biçimsel dille ortaya konacaktır.

Ardalan'ın düşüncesindeki ilgi çekici bir nokta, İslam-öncesi yapıların camiye dönüşüm sürecine değinmesidir. Ancak bu yalnızca bir bilgi olarak yer alır, hatta belki de olası eleştirilere önceden bir cevap olarak kullandığı bile düşünülebilir. Çünkü bu bilgi, onun camiyi algılayışını hiç de değiştirmişe benzemez. Sanki Ardalan'a göre, cami hep bugünkü anlamıyla varolmuştur. Bu bilgi olasılıkla, caminin biçimsel gelişimindeki erken bir aşamadan başka bir şey ifade etmemektedir.

3.1.5 Hasan Fethi

Mısırlı Hasan Fethi (1900-1989), üzerine çok yazılıp çizilmiş bir mimar. İslami mimarlık söylemi içindeki mimarların en ünlüsü olduğu ise su götürmez bir gerçek. Tanınmasına en fazla katkısı olan yapıtları Yeni Gurna köyü (Resim Ek 2.3) ile bu proje üzerinden mimarlığının gerekçelerini, niteliklerini, işleyişini -hatta teknik detayları- içeren söylemini ortaya koyduğu “Architecture for the Poor” (Yoksullar için Mimarlık) kitabıdır. Kitap, büyük oranda kırsal kesimin rehabilitasyonu üzerine odaklanır ve bu soruna yeni bakış getirme amacıyla kaleme alınmıştır. Daha giriş bölümünde, Fethi, mimarları ilgilendiren bu (veya bir) sorunun bütünüyle teknik olmaktan çok daha fazla, toplumsal, kültürel, ekonomik sorunlarla ilintili olduğunu belirtir*. Onun anlayışında mimarlık tekniği de içerir, ancak daha fazla toplumsal bir olgudur.

Fethi, mimarlığı hala en geleneksel sanatlardan biri olarak kabul etmektedir. Mimar da, mimarlığı kişisel bir reklam aracı olarak kullanmayarak, atalarının ürünlerine ve halkın duyarlılığına saygı göstermelidir. Her mimar sonuçta, ondan önceki mimarların çalışmalarını bir şekilde kullanmaktadır. Her ne kadar bir özgünlük peşinde olsa da, ürününün önemli bir bölümünü şu ya da bu gelenek oluşturmaktadır. Yabancı bir geleneğe, dolayısıyla yapay ve hiç de rahat olmayan bir sentez yerine, kendi ülke veya bölgesinin geleneğine başvurmak yeğdir. Kurulu bir gelenek üzerine bir ürün vermek, Fethi’ye göre, “doymuş bir çözeltiye mikroskobik bir kristal” eklemek gibidir; böylece “bütün, kristalize olur”**. Tabii sözkonusu fiziksel bir olay değil de sanat olunca, bu kristalleşme her denemeyi kapsamaz, bu yüzden tepki etkinliği sürekli yenilenmelidir (Fethi, 1973). Bu metafor, Fethi’ye açıklayıcı gelmiş olmalıdır; sıkça buna başvurur. Bireysel çabayla, çözeltinin ne doymuş hale gelebileceğine, ne de kristalize olabileceğine inanır. Mimarlığın, kentin oluşumu ve insanla etkileşimi de sonunda aynı izleğe bağlanacaktır.

Fethi’ye göre, insanda inşa etme, bir şey yapma dürtüsü vardır; mimarlığını şekillendiren de onun psikolojik ve kültürel altyapısıdır. Bu nedenle bu etkinliği anlamak için yalnızca işlevsel olan değil, ruhani olan da dikkate alınmalıdır. Fethi’nin kültür içinde mimarlığa biçtiği rol de, kendisinin benzetmesiyle, mimarlığın “salyangozun kabuğu” olduğudur: Önce salyangozun canlı yumuşak kısmı, kalsiyum karbonat salgılar ve mekanik kuvvetlerle spiral biçimini alır; kabuk oluştuktan sonra ise o, yumuşak kısmı biçimlendirmeye başlar. Fethi’ye göre bu,

* A. Yücel bunu, Fethi’nin “yalnız gelenekten estetik/teknolojik esin kaynağı olarak yararlanılan bir mimar olarak değil; fakat aynı zamanda bir toplumsal reformcu, neredeyse bir sosyolog” olarak görülebileceği biçiminde ortaya koymaktadır. Bkz. Yücel, 2000, s. 77.

** “Doymuş çözelti”, “kristalize olmak” gibi metaforlar T. Burckhardt tarafından da neredeyse aynı anlamda kullanılmaktadır. Bkz. Bölüm 3.1.6 Titus Burckhardt.

konutun bireyi, kentin toplumu biçimlendirilmesiyle çok benzerdir. İslam kenti de, toplumun içindeki kuvvetlerle ahenk içinde devinerek oluşmuştur. İslam mimarlığı, bu nedenle, bir kişinin bireysel çabası tarafından ve kısa sürede oluşturulmamıştır, çünkü bir geleneğe gereksinim vardır. Döngülerin “kristalize” olması için ise, bir ömürden daha fazla zaman gerekmektedir. İşte bu nedenle, gelenekten kopulduğunda, çözülmesi bir ömürden fazla sürecek sorunlarla karşılaşmaktadır. Bu ise, tek bir insanın emeğinin ötesindedir (Fethi, 1980b).

Fethi, İslam mimarlığını tanımlarken coğrafi ve iklimsel verilerden yola çıkar: İslam mimarlığı, yaklaşık olarak 10°-35° enlemler arasındaki, benzer iklim ve çevreye sahip bölgelerde ortaya çıkmaktadır. İslam coğrafyası içindeki ortaklık, bina çözümlerindeki benzerliklerle belirir (Fethi, 1980b; Fethi, 1980a). Tarihsel olarak ise, ona göre doruk noktasını 14. yüzyılda yaşayan İslam mimarlığı, 19. yüzyılda en düşük noktaya varmıştır. Mimari gerileme, siyasi gerileme ile, bu ise her şeyi değiştiren Endüstri Devrimi'yle aynı zamana denk gelmiştir. O an değişme zamanıdır, ancak İslam toplumları “nasıl değişeceklerini bilememişler, kolay yolu seçip Batı kültürünü benimsemişlerdir” (Fethi, 1980b). Fethi, İslam mimarlığını canlandırmaya yönelik talebi gerçekçi bulmaz, çünkü o –bir gerileme dönemi geçirmiş olmasına rağmen- zaten hala yaşıyordu; tek gereken bilimin değerini anlamaktır. Aynı biçimde, İslam kent planlaması ve konut mimarlığının da değeri bilinmemiştir (Fethi, 1980b). Değişimle ilgili yukarıdaki sözleri önemli bir noktayı daha vurgular. Bu, “doğru bir değişim” biçimi olduğu yönündeki kabuldür. “Bu doğru değişim” (bazı durumlarda “doğru modernleşme”) genellikle kimlik yitimi korkusuyla doğrudan bağlantılı görünür. Fethi'nin Batı kültürünü benimseme şeklinde tariflediği ve kolay –ama yanlış- olarak nitelediği yol da aynı sorunla ilintili düşünülmelidir. Ancak genelde olduğu gibi tarihsel gelişim ve değişimlere meydan okuyan bir “öz” (bu durumda İslam mimarlığının “öz”ü) burada da kurtarıcı olarak devreye girer. Yüzyıllar içinde en uygun ve “doğru” halini almış olan “öz” bir dönem gerilemiş olabilir, ancak değerinden bir şey kaybetmemiştir. Tek yapılması gereken bilimsel bir incelemeyle onun içinde saklı “ilkelere” ulaşmaktır.

Fethi'ye göre, bunların yapılabilmesi için, önce bir dil yaratılması gerekir. Sorun yabancılaşmadan kaynaklanmaktadır. Mimari biçimler dil gibidir; konuşabilmek için anlamak da gerekmektedir. Bunun için, anlaşılardan kullanılan sözcüklerin tanımlanmasını önerir. Örneğin, mimarlıktaki gerekli estetiğin ne olduğu, neyin çağdaş olduğu (bunu belirleyen ürünün şimdiki zamanda olması mı gibi noktalar) tanımlanmalıdır (Fethi, 1980b). Modernite ve ilerlemenin anlamına ilişkin bir karara varılmalıdır. Tüm bunların anlaşılardan kullanılması “kitlelerin beynini yıkamaktadır” (Fethi, 1980a). Fethi'ye göre, eğer modern

olarak adlandırılan “bilimsel olarak çözümlenirse, aslında geçmişe ait ve anakronik (zaman-dışı) nitelikte” olduğu ortaya çıkacaktır. Çünkü çağdaş, “aynı zamanda” yaşayan, varolan, vuku bulan demektir; bu yüzden iki şey arasındaki paralellige işaret etmektedir. Bu sıraladıkları, onun yeni bir dil “yaratılması” talebini ortaya koyar*. Aslında bu kavramların, varsayılan anlamlarının yeniden düşünülerek, yeniden tanımlanması talebidir. Örneğin modern sözcüğü, geçmişte bulunabilecek niteliklere referans vermektedir. Burada iki şey söylenebilir: Birincisi Fethi’ye göre, modern, Batı’nın anlamlandırdığından başkadır; üstelik bu, oldukça da temel bir farktır. İkincisi, böyle bir savı ileri sürerek Fethi, Batı’nın “modern”i belli ve tek anlamlı olarak sunduğunu varsayar ve bu varsayım üzerinden düşünerek karşı çıkar. Aynı anlamlandırma çabasındaki bir diğer kalem ilerleme kavramıdır. Fethi de diğer gelenekselciler gibi, “ilerleme mitosu”na inanmaz; yani dünya hiç de daha iyiye doğru gitmiyordur. Ancak burada ilgi çekici olan, ilerleme mitosuna inanmazken, İslam dünyasının 19. yüzyılda gerileme içinde olduğu kurgusunu kabul etmiş görünmesidir. Oysa, bunlar aynı büyük kutupsal kurgunun iki ayağıdır. Yani, “geri kalmışlık” durumu aslında ilerlemeci tarih görüşünün bir uzantısı olarak vardır. Tabii, tüm bunlar içinde en dikkat çekici olan, modernin geçmişe ait ve anakronik (zaman-dışı) nitelikte olduğu kabulüdür**. “Yeni” olanı “eski” içinde bularak ya da olduğunu varsayarak içselleştirme yöntemine başka coğrafyalar ve kişiler bağlamında da değinildi. Ancak, bu kez aynı kurgu, daha önce olduğunun aksine, yabancı olarak nitelenen bir gerçekliği meşrulaştırarak ithal etmek için kullanılmamaktadır. Fethi ne Batı’nın kavramlarına, ne de tekniğine pek hevesli yaklaşmaz. Onun vurgusu, bu “anlaşılmayarak” yüceltilen kavram ve sözcüklerin aslında çok da önemli olmadıklarını, “yeni”nin de hiç yeni olmadığını göstermeyi hedefler. Fethi, incelemelerdeki bilimsel yöntem gerekliliğini sürekli gündeme getirir. Ancak onun bilimsel bilgiyi kullanışı da aynı işi görmektedir. Bu, ya Tanyeli’nin (2000) belirttiği gibi “‘yeni’, yani bilimsel ifade, ‘eski’nin, yani dinsel ifadenin içinde gizil olarak açıklanması”*** biçiminde, ya geleneksel yöntemin doğruluğunun kanıtı (doymuş çözelti benzetmesi) olarak ya da mimarlık-insan ilişkisini bir canlılığın metabolik yapısıyla özdeşleştirilerek açıklanması sırasında kullanılır. Örnekler,

* Fethi’nin yazıları içinde sık sık belli sözcükleri tanımlama gereksinimi duyması bununla bağlantılı düşünülebilir. Üstelik bunlar neredeyse her zaman kültür, modern, teknoloji gibi bir çırpıda tanımlanamayacak kavramlardır. Fethi, genelde ortaya koyduğu tanımlar üzerinden tartışmak gibi bir yöntem benimsemiş görünür.

** Tanyeli, aynı durum üzerinde “Batı’da adeta şizofrenik bir zihin halini tanımlayan anakronizma kavramı, Fethi’de ve Arap dünyasında açıkça olumlu bir anlam yüklenmiş gibidir” diyerek durur. Bkz. Tanyeli, 2000, s. 16.

*** Fethi, Bakara suresinde geçen göğün yedi katı ifadesinin bilimsel karşılığını atmosferin yedi katmanıyla özdeşleştirmektedir. Fethiye göre bilimsel bilgi kendi başına yeni bir şey söylüyor değildir. Bu örnekte de olduğu gibi atmosferin farklı katmanlarının var olduğu zaten dini kaynaklarda insanlığa sunulmuştur. Bu nedenle Fethi için dini olanın bilimsel olandan farklı olması ontolojik olarak olanaklı değildir. Bkz. Fethi, 1980b, s. 13.

özenle doğal olana ilişkin alanın içinden seçilmiştir. Bu da, bu bilginin hep var olduğunu yalnızca insanların bunu yeni öğrendiklerini imler.

Fethi'ye göre, İslam mimarlığı incelikle (subtle) ortaya çıkmaktadır; bu, yer ve kültürden gelen kimliktir. Kültür ise, insan ve çevresinin karşılıklı etkileşiminin sonucudur ve ruhsal ve fiziksel olarak onu tatmin eder. Fiziksel olan kolaydır, ruhsal olanda ise, insanın “üstünde olan” dikkate alınmalıdır. Ancak mimarlar bunu artık önemsememekte, her ne isterlerse onu yapabileceklerini sanmaktadır. Ama, bina uzayda bir yere yapılmamaktadır; bu nedenle her istediğini yapmakta, semboller kullanıp kullanmamakta özgür değildir. Fethi'ye göre, mimarlar modernleşmek isteyince, sembolü, kolektif niteliğinden koparıp bireyselleştirmektedir (Fethi, 1980a). Ancak, tasarım süreci etkileşimle yürümektedir ve ürün de iki bağlama oturmak zorundadır: İlki Allah tarafından yaratılan çevre, ikincisi insan yapısı çevredir. Eğer ilkinde uyulmazsa bu günahdır; ikincisine uyulmazsa, yani –İslam veya Hıristiyanlık olsun- geçmişe ve o mimarlığa saygı duyulmazsa, o mimar kendinden öncekilere nezaketsizlik etmiş olur. Çünkü Fethi'ye göre, eğer bir biçim bir kentte ya da farklı kentlerde belli sayıda uygulanmışsa, bu tesadüfi olamaz. Arkasında bir irade olmalıdır ve bunlar “bilimsel” olarak çözümlenerek “gerçek ilkeleri” işaret edecek bir rehberle ulaşılabilir (Fethi, 1980a; Fethi, 1980b). Ona göre, geçmişte mimari, ruhsal ve İslami olarak yanlış örneklerle rastlandığı gibi, “ultra-modern” bir bina da İslam ruhu taşıyabilir. İki kavramın da tanımlanması gerekmektedir: İslam ruhu nasıl yakalanır ve çağdaş olan neye göre belirlenir? Sorusu, çağdaş olanın yalnızca kullanılan malzemeye göre mi tanımlanacağıdır. Çağdaşlıkta olduğu gibi geçmişte de referans noktası bulunmaktadır. Bugün yapılması gereken, referansın ne olacağının belirlenmesidir. Ona göre “cam duvar” Modern Mimarlık'ın söylediği son sözdür. Üç metre kare camın saatte iki bin kalori ürettiğini belirterek bir soru daha gündeme getirir: İslam dünyasının sıcak ikliminde “[b]inamı, büyük bir aygıtla soğutulan güneşten bir fırın yapmak mı modern olan?” (Fethi, 1980b).

Fethi, kültürel değişim sorununun ve bunun mimarlık üzerinde etkilerinin tanımlanması gerektiğini belirtir. Ona göre, değişim örtüktür, ama yansızdır ve ödünç de alınmaz. Kültürler arasında birbirinin yerine geçebilir şeyler olduğu gibi, geçmesi olanaksız olanlar da vardır. Yanlış ise, ona göre, değişmemesi gerekeni değiştirerek, değişilebilir olanı ise saklayarak yapılmaktadır (Fethi, 1980a). Bu nitelikleri neyin yerine getirip getirmediği konusunda ise belirgin bir açıklamada bulunmaz. Bu, bir anlamda, yine bildik bir yöntemi, kültürü iki parça halinde algılamayı önermektir: Bazı şeyler kültürün özünde vardır, bunlar değiştirilemez; bazıları ise, kültürde içkin değildir, dolayısıyla eklenip çıkarılabilirler. Korunması gereken, yalnızca İslam ruhu değil, aynı zamanda mimarlığın niteliğidir de. Fethi,

dinin bu konuda ne önerebileceğini ortaya koymaya girişir: Ona göre, Kuran ve hadisler teknik tavsiyelerde bulunamazlar, ama kent planlamanın içinde yer alırlar. Evlerin birbirine nasıl eklemeneceği, evin iç mekanının nasıl olması gerektiği, duvarların yüksekliği vb. konularda rehberlik ederler (Fethi, 1980a).

Kültürün böyle iki kutuplu bir yapı olarak ele alınması, Fethi'nin güncel teknoloji ve malzeme sorunlarına bakışının birbiriyle çelişik görünen iki ayağından birini oluşturur. Ona göre, güncel teknoloji veya malzeme, insanın biçimlendirmesine muhtaçtır. Bunu şöyle açıklar: Yeni malzemeler, olanaklar ve teknikler, mimarları beton gibi plastik malzemelerle karşı karşıya getirmektedir. Ancak, plastik malzemenin karakteri yoktur, onu biçimlendiren mimarın iradesidir (Fethi, 1980b). Burada şunu ortaya koyduğu düşünülebilir: Kaçınılmaz olarak “değişen” malzemelerle karşılaşmaktadır; ona biçim verecek olansa “değişmeyen” nitelikler olacaktır. Dolayısıyla, “yabancı” teknolojiler/malzemeler İslami kültürün içinde “işlenerek” özümseenecek, İslamileştirilerek kullanılabilir hale gelecektir. Burada iki karşılaştırma yapmak gerekli görünüyor. Birincisi Fethi'nin, Yeni Gurna veya o aynı dönemde yaptığı diğer projelerde yerel malzeme kullanma tercihinin (dolayısıyla diğerlerinin dışlanmasının) gerekçesiyle buradaki savın birbirinden farklı olduğudur. İlkinde, kendi ifadesiyle, beton, çelik veya ahşabın ulaşılamayacak kadar pahalı olması (Savaş sırasında ise bulunamaz hale gelmesi), yerel olan kerpicin ise erişilebilir olması ve Fethi'nin ulaşılabilir olan malzeme ve teknikle ulaşamayanlara (köylüler) yaşanabilir çevreler yaratma isteğiyle gerekçelendirilir*. Dolayısıyla buradaki vurgu farklıdır; ne malzemelerin “yabancılığı”, ne de nasıl kullanılabileceği üzerinde durur.

İkincisi, Fethi'nin ortaya koyduğu ve bu kez bütünüyle farklı bir açıdan yaklaştığı bir teknoloji tanımı bağlamında bir karşılaştırma yapma gerekliliğidir. Bu ikinci teknoloji tanımı sözlüğe dayanır: Teknoloji “bilimin ticari amaçlar için kullanımıdır” (Fethi, 1980a). Bu nedenle, teknolojinin kimsenin olmadığı (dolayısıyla sorunsuzca kullanılabileceği) biçimindeki kaniya karşı çıkmaktadır. Bu tanım gereği, teknolojinin ülkesi vardır, bir yere aittir ve doğrudan ithal ve ihraç eden ülkelerin ekonomisiyle bağlantılıdır (Fethi, 1980a). Mimar, teknolojiyi bu biçimde tanımlayınca, kaçınılmaz olarak da karşı çıkmak gereğini hissetmektedir. Aynı konu içinde farklı nitelikler ön plana çıkarılarak geliştirilen iki bakış belli bir tutarsızlık barındırır. Bunun nedeni ortaya konan ilk teknoloji sorununun kimlik ve kültürel yapıyla bağ kurularak ele alınması, dolayısıyla buna uygun formüller geliştirilmesi;

* Ayrıntılı bir anlatımı için bkz. Fethi, 1973, “Prelude: Dream and Reality”; metnin kısaltılmış bir Türkçe çevirisi ise şurada bulunabilir: *H. Fethi, “Düş ve Gerçek”, 2000, s. 93-112.*

ikincisinin ise, ekonomi alanıyla (Batı'nın ekonomik gücü ve baskısıyla ve mevcut ekonomik sistemle) bağlantılı ele alınarak ideolojik bir pozisyon içinde tartışılması olmalıdır.

Fethi'nin kırsala ve kente bakışı belli farklılıklar içermektedir. Günün kentinin, insan faktörü göz ardı edilerek tasarlandığını düşünmektedir. Örneğin bulvar, otomobil için tasarlanmıştır, kenti de bu otoyollar biçimlendirmektedir. Yani, ona göre, kent insanlar tarafından değil, yol mühendisleri tarafından tasarlanmaktadır; insan ölçeği de dikkate alınmamaktadır*. Modern asfalt ile eski yollar bilimsel olarak karşılaştırılırsa, eski olanın daha iyi olduğu ortaya çıkacaktır. Otomobilin icadıyla, içe dönük olan Akdeniz mimarlığı dışa açılmaya başlamış ve temel özelliğini yitirmiştir. Fethi'ye göre, üniversiteler, mimarlık dergileri ile öteki kültürlerin saldırıları ve yabancılaşma duygusu, insan ile çevre arasına girmiştir. Oysa, tüm bu değişimlerden önce İslam mimarlığı sorunsuzdur. Şimdi, İslam ruhuna aykırı gidilmekte, "hakikat"ten uzaklaşmaktadır. Eğer bir biçim çevresiyle uyum içinde değilse, Fethi'ye göre yanlıştır. İslam da yalancılığa karşıdır (Fethi, 1980a).

Köylülerle ilişkisi ise, farklı biçimlenmiştir. Şu sözleri bu bağlamda oldukça açıklayıcıdır: "Gelenek köylülerin kültürünün tek koruyucusudur. Onlar tanıdık olmayan üsluplar arasında ayırım yapamazlar, ve eğer geleneğin raylarından çıkarlarsa kaçınılmaz olarak felaketle (yıkımla) karşılaşır. Köylü gibi temelde geleneksel olan bir toplulukta gelenekten kopma bir tür kültürel cinayettir, ve mimar saldırdığı geleneğe saygı göstermelidir. Kentte ne yapıldığı ayrı bir konu; orada halk ve çevre başlarının çaresine bakabilirler" (Fethi, 1973). Bu alıntı birden fazla duruma işaret ediyor: İlki Fethi'nin buradaki konumunun seçkin bir yaklaşım barındırdığı. O, köylüleri kendilerinden iyi tanımakta, bu nedenle de onlara "doğru"yu gösterme yetkisini görmektedir**. İkincisi, köylünün değişme talebinin olmadığı yönündeki kabuldür. Onların "maruz" kaldığı bütün değişimler ve kopmalar "dış" kökenlidir. Köylü temelde geleneksel olabilir, ama sonsuza dek geleneksel kalacağı anlamına da gelmeyeceği göz ardı edilmiş görünür. Örneğin, Fethi'ye göre, köye giren radyo, "halk hikayeleri ve masallarının yerini almış"***, onların geleneklerini zedelemiştir; ancak radyoyu (veya geleneksel olmayan bir mimarlığı) talep edenin köylünün kendisi olduğunu dikkate almaz görünür.

Fethi'nin köylerle ilgili tavrı Erken Cumhuriyet'in köylerle ilgili tavrıyla karşılaştırılabilir. Erken Cumhuriyet aydınları köyün, ziraat tekniklerinin modernleştirilmesi gereğini ortaya

* Bulaç ile benzer bakış kaydedeğer. Bkz. 3.1.3 Ali Bulaç.

** Yeni Gurna projesi örneğinde Fethi bunu şöyle belirtir: "Biz Gurnahlar'ın günlük yaşamını, belki kendilerinin bildiğinden bile daha inceden inceye, açığa çıkarmalı ve bunu ifade etmeliydik" (Fethi, 1973, 50; metnin Türkçe çevirisi için şuraya bakılabilir: Arredamento Mimarlık, "Toplum ve Mimarlık", sayı: 100+56, 2003, s. 64-65).

*** Değişme için bkz. Fethi, 1973, s. 52.

koyuyor, ancak modernleşmiş bu çevre içinde köylünün geleneksel özelliklerini koruyarak ve köy içinde modernleşmesini öngörüyorlardı. Fethi ise köyün mimarlığını da, çevresini de modernleştirmeyi düşünmez görünür. Onlar geleneksel çevrelerde yaşayıp geleneksel yaşamın güzelliklerini devam ettirmelidir. Değişmeye başlamış bir topluluğa “değişmeyin” demekle oluşu nedeniyle de onların taleplerini karşılamamış görünür. Onun mimarisini talep edenlerin üst gelir gruplarına veya İslam mimarlığı üzerine düşünmüş olanlara hitap etmesi de bununla bağlantılı düşünülebilir. Çünkü onların talepleri sadece bir konut değildir. Hatta sonuç ürünün kültürel anlamının yanında konutun konut olarak veya inşai niteliğinin daha arka planda olduğu bile savlanabilir. Bu ürünün sembolik anlamı, o evin işlevsel, estetik olarak tam kullanıcısının istediği gibi olmasından daha baskındır. İkinci bir açıklama da Fethi'nin o dönemdeki popülerliği ile açıklanabilir, ki bu, mimar-müşteri ilişkisinde azımsanmayacak bir öneme sahiptir.

Fethi bu söylem grubu içinde -en azından en son geldiği noktada- apayrı bir yer temsil etmezken, özellikle Batı'daki önemsenme oranı (olasılıkla kendi ülkesinden daha fazla) üzerinde düşünmekte fayda var. Bu cevabı kolay bir soru değil, ama onun İslami söylemiyle doğrudan ilintili olmadığı düşünülebilir. Yani, Fethi'nin, olasılıkla o günün tartışma konuları içinde anlamlı görünen düşünceler öne sürme potansiyeli nedeniyle önemsendiği düşünülebilir. Bu elbette bu kadar tek boyutlu bir cevapla geçiştirilemez. Burada işaret edilmek istenen nokta, İslami gibi görünen bir söylemin -en azından belli bölümlerinin- pekala başka bir söylem başlığı altında tanımlanıp okunabileceğidir. Tekrar belirtmekte yarar var; böyle bir çözümleme derinlikli bir incelemeyi gerektirir. Bir çırpıda akla gelen birkaç etmen Fethi'nin Batı'da biliniyor olduğu yıllarda, Postmodernizm'in mimarlık alanında önemsenmesi, alternatif arayışlar olabileceği gibi, Batılı'nın Batılı olmayana bakışının bir yansıması olarak da düşünülebilir. Fethi'nin, örneğin Türkiye'den bakıldığında, oldukça olağan görünen örnekleri Batı'ya “yeni” gelmiş olmalıdır.

Eklenmesi ve değerlendirmeler sırasında hesaba katılması gereken bir nokta da, Fethi'nin söyleminin Yeni Gurna köyünün inşa edildiği 1948 yılından 1980'li yıllara kadar ciddi bir değişim geçirdiği gerçeğidir. “Architecture for the Poor”, büyük oranda, köyün oldukça kötü koşullarının ulaşılabilir/yapılabilir yöntemlerle nasıl iyileştirilebileceği sorusuna odaklanmıştır. Neredeyse bütün referanslar da geleneksel mimarlığa verilmektedir. Mimarlık da, dil, kıyafet, folklor gibi kültürel verilerden biri olarak ele alınmaktadır (Fethi, 1973). Geleneksel de bu rasyonel gerekçelere cevap verdiği ve daha yaşanabilir çevreler yaratma potansiyelinden dolayı olumlanmaktadır. Bu kitap boyunca, olağan sayılabilecek anmalar dışında, İslam'a neredeyse hiç referans yoktur; yani, söylemi İslam mimarlığı kurgusuna

dayanmaz. Bu erken dönemindeki mimarlık kurgusu “Architecture for the Poor” kitabının çeşitli bölümlerden yapılmış şu özetle ortaya konabilir: Son yüzyılda gerçekleşen kültürel yapının yıkımına kadar, dünyanın her yerinde mimarlıkta yerel özellikler ön plandadır: “Mimarlık, toplumun imgelemiyile kırsalın gereksinimlerinin mutlu evliliğinin çocuğudur” (Fethi, 1973). Ancak artık Mısır’da yerel bir üslup kalmamıştır, gelenek kaybedilmiştir. Cevap Mısır mimarlığının yaşayan geleneklerinde gizlidir; konut mimarisi de Mısır’ın kendi tarihinin içinde bulunmaktadır. Bu yaşayan gelenekle Fethi 1941 yılında Gharb Aswan köyüne ziyareti sırasında karşılaşmıştır: “Burada, mimarlığa para, endüstri, açgözlülük ve züppeliğin karışmadığı zamanlardan kalan ve doğanın bir parçası olarak gelişmiş geleneksel Mısır mimarlığının yaşayan bir parçasını” gördüğünü belirtir (Fethi, 1973). Bu Mısır mimarlığını ve gerçek anlamıyla bölgelere göre değişen yerelliği vurgulayan kurgu, daha sonraki bütünlüklü bir İslam mimarlığına odaklanan, Kuran ve hadislere göndermelerde bulunandan oldukça farklıdır. Fethi’nin oldukça uzun bir zamana yayılan söylemi yıllar içinde İslami olana doğru evrilmiştir*. Örneğin, Fethi’nin söylemi ile ilgili kaleme alınan bu metinde bile bu değişimle ortaya çıkan değişiklikler/çelişkiler göze çarpar. Bu evrilme, hem kronolojik ve epistemolojik tutarsızlıklara yol açmış görünmektedir.

3.1.6 Titus Burckhardt

İsviçreli Müslüman sanat tarihçisi Titus Burckhardt’ın ana çalışma alanını İslamiyet’in yanı sıra Hıristiyanlık, Budizm, Hinduizm’i de kapsayan kutsal sanat disiplinleri tanımlar. Genel bakışını mistisizmle bağlantılı oluşturmuştur. Burada, İslamiyet dışındaki kutsal sanatlara yaklaşımı incelenmeyecek, yalnızca İslam mimarlığı ve sanatı söylemlerinde sıkça referans verilen İslam üzerine odaklanan yapıtları üzerinde durulacaktır. Zaten kendisi de İslam sanatını belirgin biçimde diğerlerinden ayırır ve çalışmalarını İslam sanatı üzerinde yoğunlaştırır. Burckhardt da, İslami dogmada öz arayışına temellenen yaklaşım içinde ele alınan diğer yazarlarla bolca ortaklık taşır. Batı ve Doğu’daki kutsal sanat ilke ve metotlarını inceleyen “Princip et Methodes de l’Art Sacré” kitabının 1958 yılında yayınlandığı göz önüne alınırsa bir tür öncü olduğu da söylenebilir.

Burckhardt’ın öne çıkardığı ilk kavram yine “tevhid” (birlik) ilkesidir. Ona göre bu birlik insan zihninde soyut olarak oluşur. Bu olgu, Sami zihniyet dünyasıyla ilintili belirli etmenlerle birleşince İslam sanatının soyut karakteri açıklanmış olur. İslam tevhid merkezinde oluşur ve tevhid de herhangi bir imgeyle anlatılabılır değildir (Burckhardt, 1967). Sanatın özü

* Burada değişimin nedenleri irdelenmeyecek. Ancak bu değişimle, Mısır’ın ideolojik ve siyasal yapısındaki değişim arasındaki ilişki üzerinde düşünmek yararlı görünür.

güzelliktir, İslam sanatında bu, ilahi güzelliktir ve dünyada görünümle ortaya çıkar, ama aynı zamanda doğrudan Kutsal Varlık'ı anımsatır (Burckhardt, 1976).

Burckhardt'a göre, İslami ifade, farklı etnik çevrelerde yüzyıllar içinde çeşitlenmiş olsa bile, estetik açıdan da, ruhani amaç açısından da tatmin edici düzeydedir. Kutsal mimarlık da İslam'ın ruhuyla her zaman uyum içinde olmanın ayrıcalığını taşımıştır. Ancak, örneğin, Osmanlı Baroğu ya da çok daha etkili olan modern teknoloji, hüner ve bilgeliğe temellenen zanaatları yok ederek İslam sanatına da ölümcül zararlar vermiştir (Burckhardt, 1976). Burckhardt, tevhidin imgelerle anlatılamaz, dolayısıyla bir tür biçimden bağımsız olduğu üzerinde ısrar etse daha tutarlı bir sav öne sürecekken, hüner ve bilgeliğe temellenen zanaatları ve onların ürünlerini idealize edince kaçınılmaz olarak biçimden söz ediyor olur. Böylece o da diğerleri gibi sonunda İslami ifadeyi geleneksel sanat ve mimarlığa atfetmiş olur ve aynı çıkmazdan kaçamaz.

Burckhardt, düşüncesini şu soru üzerinden geliştirir: Nasıl olmuştur da İslam sanatı Peygamber'in ölümünden yaklaşık bir yüzyıl sonra adeta bir gecede, hem de birdenbire ikna edici bir biçim birliği içerecek ve bunu da yüzyıllar boyunca sürdürecektir şekilde doğmuştur? Burckhardt, bu sorusuna şu bilgiyi de ekler: İslam sanatı doğrudan Kuran'dan ya da hadisten türememiştir, yani yazılı bir temeli yoktur, ancak yine de derinde inkar edilmez bir İslami karaktere sahiptir. Cevabı ararken, özellikle fetihlerin gerçekleştiği zamana odaklanarak, Erken İslam dönemine ilişkin kısa bir tarihsel bilgi verdikten sonra karşılaşılan kültürlerle ilişkilerin etkilerini tartışır. Ona göre, kutsal sanatın doğuşu, gelenekte içsel olanın ilahi bir dışavurumuna karşılık gelmektedir. Ortaya çıkışı, "doymuş bir çözümlenin kristalize olmasını" anımsatır, bu da olgunun aniliğini olduğu kadar, sonuç biçimlerin düzen ve homojenliğini de işaret eder. Bu doymuşluk, gelenekte içsel olan yaratıcı potansiyelden başka bir şey değildir (Burckhardt, 1976). Böylece Burckhardt, kutsal sanatın –ki bu yakıştırmayı İslam sanatı özellikle hak etmektedir- doğuşunu açıklamış olur. Bu açıklamayı kimya bilimine ait bir bilgiyle açıklaması üzerinde özellikle durulmalıdır. Bu, aynı bilginin Kuran'da zaten varolduğu, bilimin sadece doğruladığı yolundaki genel yaklaşımla ilintili görülebilir. Daha da ilginç olanı aynı metaforun Fethi tarafından da aynı sözcüklerle kullanılıyor olmasıdır. O aynı ifadeyi bugün bir bina tasarlarken gelenekten yararlanmanın önemini ve geleneğe eklenen "bir kristalle bütünün kristalize olacağını" belirtirken kullanmaktaydı*. Sonuç aynı görünür; bu yolla Fethi, aynı benzetmeyi, İslam sanatını (veya mimarlığını) Erken İslam döneminde olanaklı kılan her ne ise, bugün de aynıısının geçerli olacağını söylemek için kullanmış olur.

* Bkz. Bölüm 3.1.5 Hasan Fethi.

Burckhardt'a göre, Kabe, mimarlığının ötesinde ayinsel rolü ile İslam sanatında merkezi bir öneme sahiptir. Bu içsel anlamından, mitlerle bağlantısından ötürü bir küp olmaktan fazla anlam taşır, bu nedenle de kutsal İslam sanatının dile getirdiği her şeyi bünyesinde barındırır. Kabe, ruhaniliğin iki temel taşı olan merkez ve köken olma niteliklerine sahiptir. Dünyanın merkezi olan Kabe, cennetin aksı ile kesişmektedir; "tavaf da cennetin kendi kutupsal aksı etrafındaki döntüş hareketinin yeniden üretilmesidir" (Burckhardt, 1976).

Burckhardt'ın İslam sanatı ve hemen ardından İslam mimarlığıyla ilgili ortaya koyduğu bir ilke Cansever'de de vurgusuna rastlanan "her şeyi doğru yerinde" kullanma ilkesidir. Burckhardt'a bir adım daha ileri giderek mimarlığın, "statik denge"yi ve tipik bir örneğini kristal biçiminde bulan "durağan kütlelerin kusursuzluk durumu"nu ortaya koyması gerektiğini belirtir. Bunlar, ona göre İslam mimarlığının önemli nitelikleridir (Burckhardt, 1967).

Burckhardt'a göre, İslam sanatının nesnelliliğinin –öznel dürtü yokluğu ve mistik olarak nitelenebilecek tavrının- rasyonaliteyle hiçbir ilişkisi yoktur. Zaten rasyonellik de insan zekasının kısıtlanmasından başka bir şey değildir. Rasyonaliteyle bireysel hırs arasında ve bunlarla da dünyanın mekanistik olarak algılanması arasında yalnızca birer basamak vardır. İslam sanatı ise, bu türden yaklaşımlara çok uzaktır.

Fez üzerine uzun süre çalışmış olan Burckhardt'ın, sözkonusu kent üzerine gerçekleştirdiği bir sunuş* somut bir örnek üzerindeki bakışını açıklaması açısından oldukça aydınlatıcı görünür. Fez ona göre, geçmişte olduğu gibi, -geleneksel yapısını iyi koruyabildiği için- bugün de büyük İslam kentleri için bir modeldir. Bu kentin Burckhardt'ca öne çıkartılan özellikleri, suyun akışına göre belirlenmiş planı, çarşının merkezi konumu (onun yakınında yer alan camiyle) ve çarşıdan ona arkasını dönerek ayrılan meskun kesimlerdir. Burada bir yaklaşım farkıyla karşılaşılır. Konut bölgesi aslında yine çarşıya yakındır; Nasr ve Cansever aynı durumu birlik ilkesinin bir devamı olarak yorumlar ve işlevlere göre ayrılmış zonlara karşı çıkarken, Burckhardt, konutların yönelişini ön plana çıkararak umumi ve özel olanın ayrılığını (mahremiyeti) vurgular.

* Bu sunuşun gerçekleştirildiği "İslam Şehri" başlıklı toplantı, Doğu Bilimleri Fakültesi'nin Ortadoğu Merkezi, Dünya İslam Festivali'nin bir parçası olarak Cambridge, İngiltere'de, 19-23 Haziran 1976 tarihinde UNESCO'nun katkılarıyla düzenlenmiştir. Daha sonra çalışmalar bir kitapta toplanmış, bu kitap ilk olarak 1992 yılında Türkçe'ye çevrilmiştir.

Burckhardt'ın betimlemesiyle Fez'in, bal peteği gibi kümelenmiş, küplerden oluşan avlulu, türdeş konutlarının, "bir dağ kesitinde görülen kristaller*" gibi son derece doğal bir havaları vardır". Kentin bu biçimlenmesi, ona göre, ümmetin iki özelliğini yansıtır: İlki, İslamiyet'in insanlar arasında ayırım kabul etmeyen dini ve toplumsal yasıdır; bu yüzden tıpkı bireyin kolektif olanın içinde erimesi gibi tek tek evler de tüm yapılar kümesi içinde kaybolmaktadır**. Öte yandan, İslamiyet'te her birey özerktir, her koca ailesinin imamıdır ve Kuran'a göre bir müminin kendisi, ailesi, mal varlığı harem, yani kutsal ve dokunulmazdır. İkinci özellik olan etrafı kapalı ama göğe açık her özerk konut ise kutsallığın bu boyutunu yansıtmaktadır (Burckhardt, 1997). Bu konutların bir diğer özelliği ise, iklime uygun olmalarıdır. Ayrıca, konutların yapısını esasen Müslümanlık'taki aile kavramı belirlemektedir. Evler, Sünnet'in gösterdiği komşuluk ilkelerine uygun olarak bitişik nizamdır ve bu biçimlenmeyle kazanılan alan iç avlular olarak değerlendirilmiştir (Burckhardt, 1997). Bütün bu özellikler Kuran'da belirtilen nitelikleri yerine getirdiklerinden ötürü Fez model kent olarak düşünülmektedir. Yani kent İslam ilkelerine uygundur ve bu ilkeler bizzat Kuran'a dayanmaktadır.

Fez'in oturduğu ovanın biraz ilerisinde Fransızlar tarafından kurulmuş Avrupalı bir kent yer almaktadır. Böylece eski şehir de belli bir ölçüde korunmuştur. Ancak Burckhardt'a göre bu iki kent merkezi arasındaki zıtlık eski şehre çok zarar vermektedir. Eski kentin pek çok yönden erdemli olmasına rağmen maddi yönden daha basit olan yaşam biçimleri, modern teknolojinin yaşam tarzı tarafından yok edilmektedir. Bu gelişme yazara göre, zaten öyle olması gerektiğinden değil, belli bir tabakanın "işine geldiğinden" gerçekleşmektedir. Ayrıca yeni kent sivil ve askeri otoritelerin yerleşim yeri olduğu için orada yaşamak hem "modern hayatın (şüpheli) kolaylıklarından faydalanma" olanağı vermekte, hem de sosyal itibar kazandırmaktadır. Bu modern kent Burckhardt'ın sıraladığı ancak her biri burada anlamayacak pek çok nedenden ötürü, geleneksel kentin erdemli yapısına zarar vermektedir. Bu, tıpkı modern yapıların kutsal sanata zarar vermesi gibi algılanır.

Burckhardt'ın İslam sanatı ve mimarlığı üzerine oldukça yüklü miktarda düşüncesi bulunmaktadır. Ancak burada her biri üzerinde durmak olanaksız olduğu gibi, yararsız da. Genel olarak her biri aynı bakış etrafında biçimlenmekte, Kuran ve hadislerle doğrulanmakta ya da Kuran ve hadiste yer alan ilkelerin yansımaları kent ve yapılar özelinde somutlanarak

* Kristal benzetmesinin yeniden yapılması dikkat çekici. "Kristal" olasılıkla mükemmel biçimleniş olan doğal bir madde olarak düşünüldüğünden olumlu bir model kabul ediliyor. Bal peteklerinin kusursuz yapısının da sıkça aynı türden bir benzetme için kullanıldığı hatırlanabilir.

** Aynı özellikleri Cansever kübistik düzenin tanımında ortaya koyuyordu. Bkz. tez içinde Bölüm 3.1.2 Turgut Cansever.

doğrulanmaktadır. Burckhardt da İslam sanatı ve mimarlığını bütünüyle aşkın bir bilgi içinde görmekte, varlığını anlattığı tüm nitelikler bu aşkın konstrüksiyonda yer almaktadır. Bu nedenle baktığı her sanat ürünü ya da mimari yapıda da o nitelikleri görmekte ya da aramaktadır. Bu nitelikler de olsa olsa geleneksel yapılarda ya da geleneksel yapısı bozulmadan bugüne kalabilmiş örneklerde mevcuttur. Dolayısıyla, diğerleri gibi, o da aynı yolu izleyerek sonuçta somut göstergeleri geleneksel ürünlerde bulmaktadır.

3.2 Kültürel Yapıda Gizli Öz Arayışları ve Mimarlık

Kültürel yapıda gizli öz arayışlarında, bir önceki bölümde ele alınan doğrudan dogmaya yaslanma talebi yerine, belli bir kültüre özgülük, yerellik ön plana geçmiştir. Ancak yine İslam mimarlığına özgü bir “öz” inancı ve arayışı devam etmektedir. Her iki yaklaşımda da semboller yaşamsal görünür. Yaşamsallığı, olasılıkla, genelde en güçlü dayanağı oluşturmasından kaynaklanır. Birebir referans verilemeyen kavramlar ‘simgeleme yoluyla referans verilebilir hale dönüşür. İki yaklaşım arasında bu anlamdaki fark, ilki doğrudan aşkın olan bilginin simgelere dönüşmesinden söz ederken, ikincisinde bunun kültürel bir temele oturmasıdır. Ancak, kendisini meşrulaştırma yolları açısından küçük farklar gösterse de, genelde Modernite ile bir şekilde uzlaşır.

Bu yaklaşım, kültürel farklılıkları olağan gördüğü için başka mekanizmalar geliştirmiştir. Örneğin bu bakışta “öz” yerine (ya da “öz” kadar) “süreklilik” düşüncesi öne çıkarılır. Yani İslam kenti ve mimarlığı tarihsel ve kültürel koşullara göre değişimler geçirmiştir, ancak hep bir süreklilik içinde varolmuştur. Sık başvurulan kavramlar yaşayan gelenek, değişen gelenek ve süreklilik, koruma, kimlik gibi başlıklardır.

Bu yaklaşımın en yaşamsal başlığını, eksenini geleneksel yapı ve bunun bozulması oluşturur. İlk metinlere veya erken dönemlere bakmak yerine, tarihsel süreklilik içinde varolmuş bir özün yeniden yapılandırılması önerisi gündeme getirilir. Dogmatik yaklaşımın “sentez” çalışmalarına karşı takındığı sert tavır da yerini, gelenekten araçsal olarak yararlanarak yeni bir yapının kurulması gerekliliğine bırakır. Modernleşmeye karşı olma iddialarına rağmen, Modernite’yle bu nedenle uzlaşırlar. Neredeyse bütün savunucuları rasyonel bakış açısı içinde konumlanır. Gelenek ise toplumbilimsel anlamını yitirerek bir “hikmet”, her zaman geçerli bilgi deposu haline getirilir. Yepyeni bir yapı kurmak yerine, çeşitli değerlerle yüklü mevcut yapıyı gelenekten çıkarılacak bilgilerle geliştirmek yeğdir. Ancak bu değerler aşkın değerler değildir. Savunucuları, İslam ruhundan bahsederken bile bunu ilahi bir değer olarak değil, İslam kültürünün oluşturduğu gerçekler bütünüünün bir yansıması olarak ele alırlar.

Bu bakışın bir tür reform arayışında olduğu söylenebilir. Onlar geleneğe yeni bir gözlemlerle bakmayı önermektedir ve geleneksel değerlere sahip, ancak bugünle uzlaşan yeni bir yapının inşasında ısrarlı görünürler. Ancak, neredeyse tüm savunucularının geleneksel biçimlerin yeniden üretilmesine karşı oldukları söylenebilir. Bu yaklaşımı bir tür indirgeme olarak görürler; bunun yerine geçmişteki çözümlerin ardında yatan ilkelerin özümsemiği ve onların değişen koşullara uygun yeni dillere dönüştürüldüğü bir arayışın peşindedirler.

Dogmatik yaklaşımdan farklı olarak, kültürü okuma yolları çeşitlilik gösterdiğinden, birbirinden pek farklı sonuçlara varmasa da farklı yöntemler geliştirirler. Üstelik dogmaya yaslanmadıklarından, aynı dayanakları tekrar etmek yerine, daha geniş bir malzemeyi kullanma ya da yorumlama olanağına sahiplerdir. Kabaca, yeni semboller geliştirmek için sembollerini rasyonel bir biçimde çözümlenmek (caminin işlevsel evrimini incelemek gibi), şariat hukukunun fiziksel çevreyi nasıl biçimlendirdiğini araştırmak, geleneksel yapım yöntemlerine yeni değerleri atfederek çözümlenmek gibi başlıklar bu yöntemler arasında sayılabilir. Sonuçtaki sorunsal aynıdır: Modernite'nin içinde durarak ve onun kavramlarını kullanarak gelenekseli yeniden üretmeye çalışmanın çelişkisi.

3.2.1 İsmail Serageldine

İsmail Serageldine'nin konu üzerine bir makalesi, diğer pek çok örnekte olduğu gibi bir tespitle, hatta aynı tespitle başlar: "Müslüman toplumlar hızlı modernleşme nedeniyle sancılı içindeler ve demografik yapıdaki, kırsal-kentsel dengesindeki, üretici ekonomik taban ve kurulu toplumsal düzende büyük değişimlerle sarsılıyorlar" (Serageldine, 1990). Diğer bir etken ise, kültürel kimliği etkileyen ve Serageldine'nin hastalıklı kavramlar olarak tanımladığı modernleşme ve sekülerleşmedir. Yazar, birkaç istisna dışında bu durumun yaygınlığından söz eder, ancak artık bu ethos zayıflamaktadır. Bunun yerine, "geleneksel değerlere dönüş" ve kaba materyalizm karşısında manevi değerler yükselmektedir. Serageldine'nin ilk eleştirisi bu yeni akımın "dogmatik ve dar kafalı" yönde gelişmesidir (Serageldine, 1990).

Serageldine üzerine hemen belirtilebilecek ilk tespit, İslam mimarlığını ele alırken, onu tarihsel bağlamı içinde ve diğer alanlarla bağlantılı olarak konumlandırıldığıdır. İslam'ı idealize edilmiş tek İslam olarak değil, inanç sistemi, değerleri, sosyo-kültürel kimlik, toplumsal ve politik güç ve ruhani boyutuyla bir bütün olarak ele almaktadır. Ona göre İslam bölgesel farklar gösteren karmaşık gerçeklikler bütünü olarak düşünülmalıdır. Gerçekçi bir görüntüye ulaşmak kolay olmadığından "İslam"dan çok, "İslam'ın ifadeleri" hakkında konuşmayı yeğlemektedir. Sözkonusu yaklaşımı onu İslami dogmada gizli bir öz arayanlardan farklılaştırır.

Serageldine, cami örneğinden yola çıkarak görüşlerini İslam için yaşamsal olan bu yapı tipi üzerinde somutlaştırır. İncelemesinde, caminin işlevsel evrimini ele alır. Bu evrim, aynı zamanda Müslüman toplumların evrimini de yansıtmaktadır. Bu evrim Peygamber dönemi Medine'sindeki cami ve Peygamber'in evinin aynı mekanda konumlandığı noktadan Ortaçağ'daki "Altın Çağ"a kadar uzanır. Bu ilk başlığa paralel bir diğer tema da artan demografik baskılar, seküler ve modern eğitimin yaygınlaşması, üretim ve endüstriyle ilintili ekonomik gelişmeler ve yeni oluşan büyük kentlerin mimari ifade üzerindeki etkileridir. Yine cami mimarlığı üzerinden yapılan bir diğer vurgu, sembollerin indirgenmesi üzerindedir. Ona göre, Müslüman dünyasının "mevcut çevreyi yeniden-simgeleştirmesi gerekliliği" artık fark edilmelidir (Serageldine, 1990). Camiyi işlevsel değişiklikler geçirmiş ve toplumsal yapıyı yansıtan bir bina tipi olarak ele alarak, onu kutsal anlamından farklı bir biçimde okumaya başlamış olur. Camiye yüklenen simgesel anlamları tartışıp, bunların tekrar yapılandırılması gerektiğini söylemesi de yine aynı vurguyu içermektedir. Böylece cami artık, Kutsal Varlık'ın tecellisini içeren mekanın bir uzantısı değil, kültürün yansımalarını taşıyan bir yapı olarak ele alınmış olur.

Serageldine, İslami dogmada değil, ama bölgelere göre farklılık gösteren kültürel yapıda bulunan bir öz arayışı içindedir. Bu nedenle de dogmada gizli öz arayışını dogmatik ve dar bakış açısı nedeniyle eleştirerek konumunu ortaya koyar. O hem modernleşme ve sekülerleşmenin yıkıcı etkilerine, hem de dogmatik arayışların indirgemeci bakışına karşıdır. Çıkış ise, kültürel yapıda içsel İslami özün incelenerek tekrar kurulması ve Müslüman dünyasında yeni sembollerin oluşturulmasıyla mümkündür. Onun çıkmazını, aslında Modernite'nin bir parçası olan ve rasyonel bir temele oturan yeniden kurgulama eylemini modernleşmeye karşı olarak geliştirmeye çalışması oluşturur. Başvurduğu yöntem ve kavramlar Modernite'ye aitken, bunlarla modern olmayan bir yapı kurmaya çalışmaktadır.

Aziz Esmail'in (1990), Serageldine'nin sözkonusu sunuşu ortaya koyduğu toplantıdaki* eleştirel konuşması ise, bambaşka vurgular içermektedir. Serageldine'nin Modernite karşıtı tavrı yerine Esmail, Modernite'yi bilindik içselleştirme yöntemiyle meşrulaştırmış görünür. Esmail'e göre, ilk olarak Modernite modern bir kavram değildir; Kuran'da Modernite bilinci zaten mevcuttur. Bunu da yine Kuran'dan bir ayetle "kanıtlar". Atalarının yollarından gitmeye karşı çıkan Müslümanlar'la ilgili ayettir bu. Esmail'e göre, bu, gelenek-Modernite karşıtlığı anlamında, Kuran'da geleneğin eleştirisini barındırdığıdır. Bu eleştiri yolu da o veya bu biçimde tarih içinden bugüne ulaşmış olmalıdır. Kuran'ın kendisi de bir tarih kaynağıdır. Ona

* Sözkonusu bildiri ve yorumlar Ağa Han Mimarlık Ödülü bünyesinde, 1990 yılında Endonezya'da düzenlenen "Expressions of Islam in Building" seminerinde sunulmuştur.

göre esas soru gelenek ve Modernite arasında bir seçim değildir; bu yolla tarihin içinde ve dışında yer almak da değildir; mutlak olmayan bir tarihe nasıl sahip olunacağıdır. Esmail, “gelenek” olarak adlandırmaya eğilimli olunan şeylerin, geleneklerle bağlantılı görülen davranışlardan apayrı olabileceğini vurgular (Esmail, 1990). Bu nedenle, yeni bir tür tarih bilinci geliştirme peşinde görünür. Yeni olması, benzer kalıpların neredeyse bir yüzyıldır konuşulduğu düşünülürse, ilk kez onun tarafından vurgulanmasından gelmez elbette. Geleneksel-modern karşıtlığı dışına çıkarak Esmail, olasılıkla bu dikotominin yarattığı sorunları aşmayı ummaktadır. Modernite ise, zaten modern olmayarak ve Kuran’da yer alarak İslam’ın içsel bir parçası kılınmış, meşrulaştırılmıştır.

3.2.2 Zahir-ud Deen Khwaja

Bakışımı yine gelenek-modernite karşıtlığı üzerinden kuran Zahir-ud Deen Khwaja, İslam dünyasının karşı karşıya olduğu –geleneklerle ve teknolojiyle bağlantılı- mimarlık krizini ortaya koyar. İslam mimarlığının ruhunu yakalamak için, erken İslam döneminden İslam’ın çeşitli coğrafyalara yayılmasına kadar geçen süreç incelenmelidir. İslam mimarlığının “öz”ü yabancı öğelerden temizlenmeli, mimarlık, İslam’ın gerçek ruhuna uygun bir mimarlığa doğru evrilmelidir. Bunun için kabaca üç yöntem sıralar: Özgün biçimlerin canlandırılması; değişen koşullara ve modern inşa tekniklerine uyarak geleneklerden kesin bir kopuş; ve üçüncüsü Batı’nın büyük oranda klasik Yunan ve Roma biçimlerini yinelediği Rönesans’a benzemeyen bir İslami Rönesans. Khwaja, seçimini üçüncü orta yoldan yana kullanır: Önerisi “Yabancı biçimler ve semboller yerine Müslüman mimarlar tarafından benimsenmiş ilkeleri yansıtan, İslam mimarlığının temel ruhunun modern bir yorumunu” hedefleyen bir mimarlıktır (Khwaja, 1978). Bunun yanı sıra, İslam mimarlığının yeşerdiği coğrafyaya bağlı olarak yerel zanaatkarları ve uygun malzemeyi kullanan, bölgesel ve iklimsel koşulları dikkate alan tavrını vurgulayarak yerelliği de yüceltir. Geleneğin köleleri olunmamasını gerektiğini vurgulayan Khwaja, antik İslam öğelerini canlandırırken bugün ne kadar geçerli olduklarının sorgulanmasını ister. Mimarlığı işlev, strüktür ve görselliğin birlikteliği olarak tanımlar. İslam’ın ruhunu yansıtan yeni mimarlık da bu niteliklere sahip olmalıdır. Savı, geçmişteki Müslüman mimarlar bugün yaşasalardı, modern bilim ve yapım teknolojilerini kullanacak olmalarıdır. Böylece bugünün mimarlığını meşrulaştırırken geçmişe başvurmuş ve geçmişin mimarlarının farazi kabullerini kanıt olarak göstermiş olur.

Khwaja’nın bakışı da açık bir biçimde dogmada gizli öz arayışından ayrılır. İlk olarak mimarlığı ya da mekanı aşkınlık üzerinden okumamakta ve bu konuya herhangi bir vurgu yapmamaktadır. Onun sözünü ettiği öz, İslami ruh da, Serageldine’de görüldüğü gibi, kültürel

yapının içinde biraz bozulmuş görünmekle beraber, saklı olarak durmaktadır. Bu yaklaşımı onu, İslam dünyasının gerileme içinde olduğunu düşünen, ancak İslami özün aslında bozulmadan saklı kaldığını ve bu noktaya dönülebileceğini düşünen 19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı İslamcı düşünörlere yakınlaştırır. Nitekim önerdiği reform yöntemi de aynıdır. Erken İslam dönemine uzanan derinlikli bir inceleme ile “yabancı” ve bozucu öğeler temizlenirse, yeniden İslami ruh taşıyan bir mimarlığa ulaşılacaktır. Ancak bu süreçte, bu yapıların bugüne ne kadar uyduklarının düşünölməsi talebindedir. Aslında getirdiği, geleneksel yapıların işlerliklerini sorgulayarak bugüne geleneksel yapılarıyla taşınabileceğini öngören rasyonel bir öneridir. Bu kurulmuş yeni modern yapının ne geleneksellik ne de İslami ruh taşıma olasılığının uzaklığını görmemiş gibidir.

3.2.3 Saleh Al-Hathloul

Suudi Arabistanlı Saleh Al-Hathloul, geleneği ve kenti şariat hukuku üzerinden okumayı deneyen bir yaklaşıma sahiptir. Kentsel yapıyı tarihsel ve kültürel bağlamda okumayı önerdiği için kültüralist bir bakış ortaya koyduğu söylenebilir. Yazarın bir metninin başlığı genel yaklaşımını ortaya koymasından anlamalı görünür: “Continuity in a Changing Tradition” (Değişen Bir Geleneğe Süreklilik). Bu metinde Karl Popper’ın gelenek okumasından yola çıkarak değişen bir geleneğin nasıl olup da hep aynı algılandığı sorusunu sorar. Tartışmasını şariat hukukunun gelişmesi üzerinden yapar. 8 ve 9. yüzyıllarda değişen şartlar nedeniyle görölen gerek üzerine, şariat hukukunda yeni düzenlemeler ortaya koyan yeni okullar oluşturulmuştur. İmam Şafi’nin ölümünün ardından olduğu gibi, daha sonraki dönemlerde de çeşitli hukuki/dinsel değişiklikler meydana gelmiştir. Burada hukuk bağlamındaki değişikliklere değil, yazarın bunun üzerinden kentin biçimlenmesini ele alışı üzerine odaklanılacak.

Al-Hathloul’a göre, hukuk alanında görölen baskın ve uzun ömürlü bir geleneğe İslam kentinin fiziksel biçimlenmesinde de karşılaşılır. Bu çevre içinde belli bir bina geleneği geliştirilmiş ve kabul görmüştür. Bu gelenek, Al-Hathloul’a göre, kuşkusuz eleştirilere ve değişimlere sahne olmuştur, ancak süreklilik baki kalmıştır. Ancak 20. yüzyılın başında bu geleneğe meydan okunmuştur. Ortogonal cadde örüntüleri oluşmuş, villa ve apartman gibi yeni bina tipleri, avlulu evlerin; betonarme ve cam gibi malzemeler, kerpiç, ahşap gibi malzemelerin yerini alarak İslam kentinin geleneksel yapısını değiştirmiştir. Bugün geçmişten keskin biçimde farklılaşmıştır. Bu noktada Al-Hathloul, geçmişi bugün için yararlı bir şekilde yeniden yorumlamayı hedefler. Böylece süreklilik yeniden kurulacak ve çağdaş ortamın getirdiği bozulma ve yabancılaşma ayıklanacaktır. Ancak o gelenekselcilerin geçmişi tek

kaynak kabul eden ve dolayısıyla yenilik ve değişime izin vermeyerek yalnızca gelenekselcilik üreten yaklaşımına olduğu gibi, liberallerin geçmişi her türden kaynak olarak görmeyi reddeden yaklaşımına da karşıdır. Çünkü liberaller, ona göre “geleneğin kader” olduğu ve “ilerlemenin ancak dışarıdan müdahaleyle”* olabileceği yönünde bir görüşe sahiptirler; oysa bu toplumun özgür iradesinin inkarıdır ve bir grubun diğerlerinden daha aşağıda olduğunu ima etmektedir. Al-Hathloul'un kendini konumlandırığı pozisyon, geçmişi “körlemesine” kabul etmeyen, ancak geçmişin değerlerini bugün için kaynak kabul eden bir yaklaşımın içindedir. Gelenek *per se* bir otorite değildir, ancak bilginin en önemli kaynağı olduğundan ve belli bir topluluğun düşünce ve hareketlerinin temelini teşkil ettiğinden dolayı değerlidir; gelenek üzerine yapı kurulabilecek bir “platform”dur. Bu durumda da artık gelenek kader değil, bir seçim olmaktadır (Al-Hathloul, 1998).

Şeriat hukukunun kentin biçimlenmesi üzerindeki etkilerini ise şöyle somutlaştırır: Erken dönem örneklerde görüldüğü gibi Müslüman konutu için önemli bir nitelik olan mahremiyet mekan düzenini, pencere açılma yerlerini ve bina yüksekliklerini etkilemiştir. Al-Hathloul, Medine ve Tunus'ta yaşanmış ve yazılı belgelere geçmiş çeşitli davalarla, 9. yüzyıldan 16. yüzyıla uzanan süreç içinde bu konuyu, nedenlerini ve sonuçlarını inceler (Al-Hathloul, 1998).

Al-Hathloul, “Arap-Müslüman Şehirlerinin Fiziksel Çevresinin Transformasyonunda Şeriatın Rolü” başlıklı metninde bu kez niçin Müslüman kentlerin yapısal olarak birbirine benzediğini incelemeye girişir. İncelemesinin içeriğini, büyük oranda düzenli planlara sahip Şam ve Halep'in mevcut durumlarına asıl dönüştüğünü tartışmak oluşturur. Sorun, Şam veya Halep'teki Antikite caddesinin nasıl olup da Ortaçağ'ın “suk”una dönüşmüş olduğudur. Al-Hathloul, benzer bir yöntemle İslam hukukuna göre kamusal alan sayılan caddenin süreç içinde nasıl yavaş yavaş özel mülkiyete katıldığını, bu durumlar karşısında görülen davaların sonuçlarını aktarır. Kamusal olanın özel mülkiyete katıldığı bu uzun süreç caddelerin biçimini kaybettiği, çıkmaz sokakların ortaya çıktığı benzer biçimlenmelerle sonuçlanmıştır (Al-Hathloul, 1997). Yazara göre, İslam kentlerinin fiziksel çevresini biçimlendiren önemli nedenlerden biri toplumsal yapının bir parçası olan hukukun etkisidir.

Çeşitli İslam kentlerini birbirine benzer bir yapı içinde ele almasına karşın, bu benzerliğin nedenlerini İslam ruhunda değil toplumsal süreçlerde aramasıyla Al-Hathloul, dogmatik yaklaşımdan ayrılır. Bu kez adı “öz” değil, “süreklilik” olsa da yine bozulmaya uğramış bir değerden bahsetmektedir. Bu öz, geçmişte saklı ve bulunması gereken bir değerden çok,

* Laroui'den aktaran Al-Hathloul, 1998, s. 22.

“yeniden kurulması” gereken bir yapıdır. Al-Hathloul, neredeyse bütünüyle modern kavramların içinde durmakta, bütün kuramını da Batılı kuramcılardan ödünç aldığı kavramlar üzerine oturtmaktadır. Buna rağmen geleneği en önemli kaynak olarak görebilmeyi de sürdürür. Mekanın veya kentin aşkın epistemolojisiyle ilgilenmez görünür ve bütünüyle rasyonel bir çerçevede konumlanmaktadır. Önerisinin tarihin bir tür araçsal kullanımı olduğu savlanabilir.

3.2.4 Hasan-Uddin Khan

Hasan-Uddin Khan’ın, bakışını oluşturan temel savlardan biri, tüm kültürlerin mimarlığını etkileyen iki ana güç olduğu savıdır. Bunlardan ilki her yerde geçerli olan gelişmeleri içeren “evrensellik”, ikincisi ise belli bir kültür ve coğrafi konumla bütünleşik olan “tikellik”tir (particularisation). Evrensellik, uluslararasılık veya modernizmle ve montaj bantlı fabrikalar, havaalanları, hastaneler gibi binalarla ortaya konur. Tikellik ise, belli bir toplumda vernaküler veya dini binalarda, okullarda ya da kendine özgü bir üslup, işlev, teknoloji veya konstrüksiyon yöntemi edinecek kadar uzun süre varolmuş bina tiplerinde görülür. Yazara göre, bugün artık uluslararası gelişmelerden etkilenmemek veya yalnız yerel gelenekleri dikkate alan bir tasarım yapmak olanaksızdır. Ancak, geçmişin geleneklerini hiçe sayarak “gelecek icat etmek”* de tehlikelidir. Yazarın amacı, geleneğin kuramsal ve eleştirel bir bakış açısıyla kullanımıyla bir mimarlık eleştirisi yaklaşımı geliştirmeye çalışmaktır.

Khan, okumasını Asya ve Afrika üzerinden gerçekleştirir, düşüncelerini somutlaştırdığı örnekler yine aynı coğrafyalardan seçilmiştir; ancak o, bu örneklerin yalnızca bu coğrafyalardaki duruma değil, genel bir olguya işaret ettiğini düşünür. Genel bakış açısıyla Khan, oldukça sık ziyaret edilen bir güzergahı tanımlamış olur. Bu bakışta, mimarlıkta uluslararası bir teknolojik ve kuramsal gelişme çizgisi vardır. Ancak bir de, geleneklere dayanan başka bir mimarlık daha vardır. Teknolojik gelişme ile birebir bağlantılı ve gelenekle bir ilişkisi bulunmayan “uluslararası” içerikli yapılarda sözkonusu evrensel olguların kullanılmasında bir sakınca yoktur, hatta şarttır. Ancak tikel olana dikkatli yaklaşılmalıdır. Çünkü Batılı deneyimlerin gösterdiği gibi, bu gelişmeler sanatı olduğu gibi mimarlığı da anlamından ve kullanıcılarından koparmıştır. Bunun Batı’daki örnekleri ona göre, kitsch ve avangarttır. Burada kitsch ve avangart üzerine bir tartışmaya girilmeyecek; ancak Khan’ın bakışını anlamak açısından yararlı görüldüklerinden, sadece bu anlamda üzerlerinde durulacaktır.

* Khan, bu sözü Buckminster Fuller’e referans vererek kullanmaktadır. Khan, 1989, s. 53.

Khan, durumu şöyle ortaya koymaktadır: 1920’lerde avangart kültür, toplumu normlarından ayırmış, dolayısıyla geleneklerle bağını koparmıştır. Eşzamanlı olarak, sonunda mimarlığa kadar uzanan bir süreçle, köklerden kopmayı amaçlayan kitsch ortaya çıkmıştır. Artık sanatçının kullandığı sembol ve referansların, din, gelenek veya üslupla ilintili belli anlamları belirsizleştiği için izleyicinin (veya kullanıcının) tepkileri de kestirilemez hale gelmiştir. Khan bu süreç ile gelişmekte olan ülkelerde bugün yaşanan süreç arasında kısmi bir bağlantı olduğunu düşünmektedir. Bağlantı şudur: Ürünle kullanıcı arasında benzer bir kopma yaşanmakta, ürünün belirli anlamları değişmektedir. Gelişmekte olan ülkelerde bugün sembol, malzeme, tasarım ve yapım yöntemleri, bina gelenekleri aşınmakta ve anlamlarını yitirmektedir (Khan, 1989). Modernleşme, endüstrileşme ve uluslaşma süreçlerinin ortaya çıkışı Müslüman ülkelerin çoğunun sömürge baskısından kurtulduğu 1950’lere tarihlenmektedir. O yüzden benzer süreç ancak bugün yaşanmaktadır. Khan, bu noktada “gelişmekte olan ülkeler başkalarının yanlışlarından ders çıkarıp, aynı hatalardan kaçınabilir mi” sorusuyla ilgilenmektedir.

Yazara göre, teknoloji ve bilimin tasarımın bir bileşenine dönüşmesi de yabancılaşmayı sürdürmüştür. Konstrüksiyonda endüstrileşmenin tırmanışıyla bina tasarım ve üretimi ayrı, uzmanlık gerektiren bir işe dönüşmüştür (Khan, 1989). Bu çerçeveyi çizmesinin nedeni olasılıkla, bugünün mimarlığıyla geleneksel mimarlık arasındaki farkları ortaya koyarak konuya yaklaşımını belirleme arzusudur.

Khan’ın cevaptan çok soru ürettiği söylenebilir. Bazılarının cevaplarını kendisinin de bilmediği sorular sorarak ilerlemektedir. Örneğin sorularından biri, mimari yapıların modern veya geleneksel olarak nasıl tanımlanacağıdır. Yapılar yapım yöntemlerine göre mi, görünümüne göre mi anlaşılmalıdır? Bu ise, Khan’ın ortaya koyduğu bir karışıklık içermektedir. Son mimari örnekler, endüstriyel üretim yöntemlerine başvurmeyen modern görünümlü binalar yapılabildiği gibi, pekala yeni bilimsel gelişmelerle üretilmiş konstrüksiyon/malzemelerle “geleneksel” biçimler de yaratılabildiğini göstermektedir. Khan düşüncesini iki örnekle somutlaştırır: Pakistan’da kemer ve kubbeli yapılar pre-kolonyal geçmişe ait oldukları düşünüldüklerinden makbul biçimler olarak kabul görürken, Fas kralı da Fas mimarlığının yeşil seramik çatılara sahip yapılardan oluşması gerektiğini ve geleneksel zanaatların kullanımının şart olduğunu ilan etmiştir. Ancak Khan yine sorar: Geleneğin bu biçimde kullanımı çağdaş yapılara bir “anlam” katmakta mıdır? Bu kez cevabı vardır: Bu yaklaşımla, hem görünüm hem de yapım yöntemi bağlamında yerel veya geleneksel olan ulusalçı, ideolojik anlamlarla yüklenmekte ve ulusal gelişim veya kendine kimlik tanımlamada rol oynamaktadır.

Khan'ın aynı durumla bağlantılı olarak üzerinde durduğu bir diğer nokta, mimarlık eleştirisinin de aynı ideolojik, etnik, politik veya kültürel bağdan arınmış olmadığıdır; o da bu değerlerden bağımsız değildir. Bu eleştirel bakışı etkilediği gibi, örneğin yarışmalarda görev yapan bir jüri üyesi de bu bakışı destekleyen yönergelerle başa çıkmak zorunda kalmaktadır. Eleştirmenlerin bir diğer açmazı da Batı'da eğitim almış olmaları ya da en azından mimarlık düşüncesiyle bağlarının Batılı kaynaklara yaslanmasıdır. Bu nedenle Khan'a göre, gelişmekte olan ülkelerde bir mimarlık eleştirisi ortaya koyabilmek için uluslararası söylemi değiştirecek ya da ona ekler yapabilecek düşünceler üretilmesi gerekmektedir. Ancak yazarın bir sorusu daha vardır: Üçüncü dünyadaki eleştirmenler kendilerini eleştirmeye hazırlar mıdır? Politik olarak bu mümkün müdür ya da bunu yapmak istiyorlar mıdır? Ancak ilginç bir şekilde bu soruların hemen ardından mimarlık eleştirmeninin rolünü tanımlamaya girişir: Bu rol, mimarlık eleştirmeninin geleneğin -geleneksel değerlerin, geleneksel imajların, geleneksel organizasyon biçimlerinin ve bugünün çağdaş toplumunun inşasının- kullanımının doğasını anlama ve bunu yaymayı olanaklı kılan bir aracı olarak çalışabileceğidir (Khan, 1989).

Khan'ın üzerinde durduğu bir diğer kavram ise, "otantiklik"tir. Ona göre, "otantiklik" üçüncü dünya ülkelerinin mimar ve imaj yaratıcılarının zihnini son birkaç onyıdır meşgul etmektedir. Khan bunun, Asya ve Afrika ülkelerinde yükselen ulusçuluğun ortaya çıkarttığı kendini sorgulama süreci ve kimliğin, siyasi ve kültürel durumun yansıması olarak görülmesiyle bağlantılı olabileceğini savlar. Mimari kaygıların güçlü göstergeleri olduğu için de otantikliği aile konutu üzerinden okumayı önerir.

Khan, binaların, model ve görünümünün ister yerli ister ithal edilmiş olsun seçim, gereksinim ve gelir düzeyiyle belirlendiğini belirtir. İçlerinde barındırdıkları anonim yaşam biçimine ve konfordan uzak yapılarına rağmen çok katlı yapılar bir süredir hızla yayılmaktadır. Bunlar, bütün çizim ve uygulama kolaylıklarına karşın, sıcak iklimler için hiç de uygun değildir. Bugün klimalarla aşılabilen bu sorun, bir gün enerji kıtlığı oluştuğunda konut ve kent ölçeğinde gerçek bir soruna dönüşecektir. Khan'a göre çağdaş mimarlık bu tür durumları dikkate almayarak, her yere aynı çözüm önerisini getirmektedir.

Oysa Khan'a göre, geleneksel toplumlarda ev, insana kendisini ifade etme olanağı tanıyan bir uzantı, bir tür giysi gibidir. Dünyanın pek çok kesiminde kısıtlı olanaklara sahip kişiler, devlet eliyle yapılmış "ölümcül, anonim" konutlara taşınmak yerine kendi barınaklarını yapmaktadır (Khan, 1991). Gelişmekte olan ülkelerde oranı neredeyse %80 olan düşük gelir kesiminin evleri kentin bir göstergesi sayılmıyken, genelde zenginlerin konutları sözkonusu toplumun mimari değişimini işaret eden göstergeler kabul edilir. Ancak yazara göre, diğer yandan,

zenginlerin konutları bir biçimde yoksul konutları da dönüştürmektedir* ve bu bağlantıyı görebilmek konutlaşmanın yalnızca bir süreç ya da ürün değil, aynı zamanda kültürel ifadenin sürekliliği olduğunu da görmektir.

Öte yandan Khan, “anı”sız bir yapının, “yer”e, mevcut bir örüntünün üzerine konanın ya da geleneksel olanın kattığı gibi bir boyut katmasının olanaksız olduğunu savlar. Ancak Khan, Kuban’ın (1980a)** belirttiği gibi, artık bağlamsız olarak nitelendirdiği binanın da kendine özgü anlamlar yüklenmiş olduğunu düşünmez.

Khan’a göre bugün tehlike altında olan ve en iyi ifadesini konutlarda bulan ölçek, çeşitlilik ve karmaşıklık seviyesi gibi mimari nitelikler aslında geleneksel kentlerde mevcuttur. Bağdat’taki iklimle uyumlu, karmaşık plan şemalarına sahip konutlar; Asya’daki tarihi kentlerdeki benzer karmaşıklığa sahip yerleşimler ya da Lübnan’daki avlulu ve eyvanlı konutlar bunlara örnektir.

Khan’a göre, geleneği miras almak ya da genişletmek geçmişi taklit ederek olmaz; bu ancak, “önceki çözümlerin ardında yatan ilkeleri özümseyerek ve onları değişen koşullara uygun yeni dillere dönüştürerek” olanaklı olabilir. Üçüncü dünya ülkelerindeki mimarlar ise, genelde vernaküler ile uluslararası olanı, gelenekle moderniteyi bir araya getiren tasarımlar yapmaktadırlar. Böylece “yüksek sanat” beğeniyi oluşturan kesim tarafından yerele “tercüme edilmektedir”. Ancak Khan’ın (1991) sorusu bu kez şudur: “Bu otantikliğin yorumu ve sentezi mi, yoksa yalnızca mimari imajlar mı yaratılıyor?” Yazara göre, “doğruymuş gibi duran” çevreler yaratmak bir tür simülasyon sorusunu ortaya çıkartmaktadır. Bugün ortaya konan mimari ifade ile gelenekle bağlantılı gerçek vernaküler arasında nasıl bir ilişki vardır? Hasan Fethi’nin mimarlığı ve Çakırhan Evi gibi örnekler üzerinden bu soruya şu cevabı verir: “Onların felsefesi size yeniden üretilmiş sunuyoruz, artık özgün olanı isteyeceksiniz değildir; daha çok, size değeri arttırılmış bir yeniden-üretim sunuyoruz, artık geçmişi unutacaksınız demektir. Yeniden-üretim özgün haline gelmiştir ve mimarlık geçmişi dönüştürmüştür” (Khan, 1991). Daha da ilginç olanı Khan’ın yazısına eşlik eden bir Hasan Fethi çizimine alt yazı olarak “Gelenek ‘icat etmek’. Yerel mimarlığın şampiyonu Mısırlı Hasan Fethi, geleneksel biçimleri yorumlamış ve ‘yeni bir vernaküler’ yaratmak için onları bir araya getirmiştir” yazmış olmasıdır (Khan, 1991). Ancak Khan’ın, Fethi’ninkine veya benzer çalışmalara “tarihi dönüştürme”, “gelenek icat etme” gibi oldukça yeni sayılabilecek kavramları kullanarak yaklaşmasına rağmen, tartışmasını geleneklerde saklı ilkelerin

* Benzer bir vurgu Fethi’de de yer almaktaydı. Ancak o, giderek yerleşimi dönüştüren azınlık konutları bir tür “zehir” olarak algılamaktaydı.

** Bu değinme, J.G. Katz (ed.), 1980, s. 83’te yer alan tartışmadan aktarılmıştır.

bulunması gereğiyle noktalaması dikkate değerdir. Bunun en azından Khan'ın bu kavramları genelde tartışıldığı biçimde algılamadığına işaret ettiği düşünülebilir.

Khan'a göre, ancak geçmişteki spesifik biçimler yerine köklenmiş ilkelere bakarak tarihselleştirmeden kaçınılabilir. Modernite ve gelenek madalyonun iki yüzü gibidir ve eşzamanlı olarak değerlendirilmelidir. Bina da katı bir dogma değil, yaşayan, organik, ekolojik bir projedir; "anılara, ortak kanıya ve deneyime temellenen süreklilikle ilgilidir ve icadın da tesisidir" (Khan, 1991). Khan altmış yıl önce Le Corbusier'in parklar içinde gökdelenler düşlediğini ekler; gökdelenler gerçek olmuş ama parklar olmamıştır. Bir seçenek hala parkları toplu konutlar arasında aramak olabilir, ancak diğer bir seçenek de düşünülebilir. Bu seçenek yazara göre, geleneklerin derinliklerine inmek, Asya ve Afrika'daki veya herhangi bir yerdeki herkese yetecek kadar çok olan konutlara bakmaktır; böylece yeni programlar için uygun ölçekli, çeşitlilik ve karmaşıklık içeren nitelikli konut çözümlerine ulaşma şansı olabilecektir.

Khan'ın aynı anda iki düşünceyi savunduğu düşünülebilir. Bir yandan geleneksel olarak sunulanla gerçekten geleneksel olan arasındaki ayrımın farkına varmış gibidir, öte yandan nasıl olacağını aslında kendisinin de bilmediği bir biçimde geleneğin içinde gizli ilkelerle bugünün sorunlarına bir çözüm yaratılabileceğini düşünür. Bu bakışı Khan'ın da kültürel yapıda gizli bir özün ardında olduğuna işaret eder. Ancak, Modernite'yle uzlaşmış ve durduğu yerin de farkında görünür. Aşkınlık vurgusunun yanından geçmediği gibi, geleneğe de diğerlerine kıyasla daha gerçekçi bir yaklaşım getirdiği söylenebilir. Bugün yapılan geleneksel vurgulu mimarlıkla modern arasında ayrımın belirsizliğini ortaya koyması bunu gösterir. Gelenekle bağlantılı vernaküler mimarlıkla gelenekselci mimarlık arasındaki keskin çizgiyi de çekmiş görünür. Bu nedenle bugün yapılanı "geleneği icat etmek" olarak tanımlayabilir.

Ancak nihayetinde Khan'ın yaklaşımının, kültürel yapıda gizli bir öz arayışının geleneği bir tür bilgi kaynağı olarak gören bakışından çok da farklılaşmadığı görülür. Ancak geleneğin içinden ulaşılabilecek bilgi bu kez farkı olarak, yalnız o belli toplumun kendi mimari dilini oluşturmayacaktır. Örneğin, konut özelinde, bu bilginin tüm toplumların konut sorununa cevap teşkil edecek bir öneriyi barındırmasını öngörür. Yazarın aynı yaklaşımdakilerle bir diğer ortaklığı gelenekselci biçimsel üretimlere karşı oluşudur.

Khan'ın bu genel duruşuna karşın, teknoloji ve modern mimarlık dilini meşrulaştırmak için evrensel ve tikel olarak iki ayrı grup tanımlaması ayrıca dikkate değerdir. Böylece mimarlığı birbirlerinden etkilenen ancak yine de ayrı olarak gelişimini sürdüren iki parça halinde

kurgulamış olur. Bu bakışın Khan'a özgü olmadığı, sevilen bir sorun aşma yolu olarak sık sık gündeme taşındığı da belirtilmelidir.

3.2.5 Oleg Grabar

Oleg Grabar, Fransa doğumlu, kariyerini ABD'de gerçekleştirmiş bir sanat tarihçisidir. Tez kapsamında çizilen çerçeveler içindeki her iki gruba da ait görünmese de, ele alınmasının nedeni bir dönem Harvard Üniversitesi'nde Ağa Han Programı kapsamındaki İslam Sanatı derslerinden sorumlu olması ve bir süre bulunduğu Ağa Han Mimarlık Ödülleri Yönetim Kurulu üyeliği gibi görevleriyle bir dönem tartışmalarında önemli bir etki yapmış olmasıdır. Ağa Han Mimarlık Ödülleri'nin biçimlenmesi aşamasında yer almış ve bu biçimlenme üzerinde etkili olmuştur. Dolayısıyla, çağdaş İslam mimarlığı söylemini de oldukça etkilemiş olduğu söylenebilir.

Grabar, ele alınan diğer kişilerden farklı olarak daha çok sanat tarihçisi kimliğiyle öne çıkmış görünür. Yapmaya çalıştığı da çok kabaca İslam sözcüğünün sanatı niteleyen bir sıfat olarak kullanıldığında ne anlama geldiğini araştırmak olarak tanımlanabilir. Yazar, böyle bir tanıma ancak Erken İslam döneminden yola çıkılarak ulaşılabileceğini savlar ve araştırmasını da bu alana yönlendirir. İslam sanatı olgusunu tarihsel örüntünün içinde, İslam kültürünün oluşum yıllarındaki karmaşık olaylar, ilişkiler ve tavır alışlar bağlamında tanımlamaya çalışır. Bu nedenle de kendi deyimiyle, İslam sanatının yaratılmasına yol açtıklarına inandığı "çeşitli tarihsel, zihinsel, işlevsel, estetik, kuramsal ve biçimsel sorunlardan" söz açar (Grabar, 1988). Tez kapsamında, Grabar'ın İslam sanatının oluşumunu ya da bu süreci nasıl ele aldığı üzerinde durulmayacak, bu konudaki tespit ve düşünceleri de sorgulanmayacaktır. Ancak konuya yaklaşımına ve genel kavrayışına nerede durduğunu göstermek açısından kısaca değinilecektir.

Grabar, sanata bakışın değişimiyle ilgili şu tespitleri yapar: Son onyıllarda* Kuzey Afrika, Türkiye, İran ve Orta Asya'da yapılan araştırmalardaki yerel, bölgesel özelliklere yapılan vurguya dikkat çeker. Oysa bir önceki bilimsel gelenek, "İslam'ın koruması altında gelişen sanatlar arasındaki birliği" vurgulamaktadır. Grabar, bu değişimi İslam'ın çeşitli alanlarında çalışan bilim adamlarının "zihinsel ve pratik yalıtılmışlıklarına" ve giderek sertleşen ulusalcılık akımlarına bağlar (Grabar, 1988). Ancak ona göre, bu yönelimler –inanç ya da uygarlık olarak- İslam'ı Müslüman ülkeleri etkileyen bir kültürel üst katman olarak yorumlamanın tehlikelerine dikkat çekmesi nedeniyle önemlidir. "İslami" sıfatının belirsizliğini vurgulamak açısından, bir 16. yüzyıl İran minyatürü ile bir 8. yüzyıl Suriye

* Kitabın ilk İngilizce baskısının 1973 yılında yapıldığı dikkate alınmalıdır.

duvar resminin mantıksal ve gözle görünür olarak birbirleriyle ne kadar az ilintili olduklarını vurgular. Tüm bu ön tespitlerden sonra Grabar amaçlarından birini, “İslami” terimine varolandan daha kesin bir tanım getirmek, terimle karşılaştırılabilir İslam-dışı sanat süreçlerinin bulunup bulunmadığına, bu sanatın gerçekten tekil olup olmadığına bakmak olarak tanımlar. Yalnızca üzerine konuşabilmek için bile varsayımsal olarak terimin epistemolojik tekilliğini kabul eder. Ancak bu noktada ister istemez bir çıkmaza da düşer görünür; bu, önceden sıraladığı tüm çeşitlilik görüntüsüne rağmen daha kesin bir tanım arayışının kendisidir.

Grabar, İslam’ı da, İslam sanatını da yaratanın sanatsal ve maddi değil, ama siyasal ve dinsel bir güç olduğunu özellikle belirtir. İslam sanatını olası kılan öğelerin belirlenmesi ve açıklanması gereklidir. Bu öğeler ona göre, Müslüman kullanıcının ve izleyicinin zihin yapısı; sanatçının yaratılarına verdiği anlamlar ve bu sanatçının kullandığı biçimlerdir (Grabar, 1988). Grabar’ın Erken İslam özelinde böyle bir arayışının olduğu daha önce de belirtilmişti. Burada bir sorunla daha karşılaşır Grabar. O da 9. yüzyıldan daha erkene tarihlenen yazılı belgelerin azlığıdır. Dahası, Ortaçağ metinlerinde bir sanat kuramı hatta tasvire ilişkin bir kurama rastlamak -ne İslam dünyasında ne de diğer uygarlıklarda- Grabar’ın belirttiği gibi olanaksızdır*. Bu durumda yazar şu soruyu gündeme taşır: Ortaçağ kendi sanatını herhangi bir kültürel varoluşun kendiliğinden uzantısı sayıyorsa, sanat karşısında özellikle İslam’a özgü bir tutumdan bahsedilebilir mi (Grabar, 1988)? Bu soru Grabar’ın genel bakışını da ortaya koyar. Burada, bu soru ve olası cevapları üzerinde durulmayacak, ancak buradan yola çıkarak Grabar’ın tartıştığı birkaç başlık, sık sık ortaya atılan savların bir incelemesini içerdiğinden gündeme getirilecektir.

İslam mimarlığı tartışmalarında, özellikle gelenekselci kanadın sıkça dile getirdiği iki yapı – Kabe ve Peygamber’in Medine’deki evi- bu bağlamda anlamlı görünür. Çünkü tarihsel olarak değerlendirildiklerinde bu yapılara yüklenen anlamların aslında sanılandan çok daha geç bir döneme tarihlendiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu tespitler, her iki yapı özelinde de kutsallıklarını tartışmak ya da sorgulamak için değil, Grabar’ın düşüncesini açıklaması bakımından önemlidir. Örneğin, Grabar, Erken İslam ya da İslam-öncesi dönemde Kabe’ye “estetik bir bakış niteliğinde, onun görsel güzelliği ile kutsallığı arasında bir bağlantı kuran” tek bir satıra rastlamadığını belirtir (Grabar, 1988). Bir diğer mit olan ve İslam’da kutsal ve dindışı mekan ayrımı olmadığını, bütün mekanların birbirinin uzantısı ve birliğin yansıması olduğunu belirten birçok yazıda bir dayanak ya da örnek teşkil eden Peygamber’in

* Grabar, Bizans’ın tasvir yasağı üzerine yapılan tartışmalar ile Suger’in St. Denis Kilisesi’de yaptıklarını anlattığı metni bunun dışında tutar.

Medine'deki evidir. Grabar'a göre, Peygamber'in evi başlangıçta özel bir yaşama mekanı olduğu halde, zaman içinde "İslam'a özgü, ayinsel ve siyasi kararlara yol açan olayların geçtiği yer" anlamını kazanacak, kutsallaşacak ve kolektif bellekte mescit olarak yer edinecektir (Grabar, 1988). Grabar, evin oldukça ayrıntılı bir tasviriyle, plan çizimlerine de yer verir (Resim Ek 2.7). Yani ona göre, ev, belli bir tarihsel anda varolmuş, çevresinin bir devamı olan fiziksel bir yapıdır ve varolduğu zamanda kutsal bir anlam yüklenmiş olması mümkün değildir; evin öyküsü ileri tarihlerdeki menkıbeler ile dönüşecek, bugüne kadar da çeşitli anlamlarını koruyacaktır.

Grabar'ın düşünceleri Erken İslam dönemiyle sınırlı değildir. Bugünün mimarlık manzarasına da değindiği "Architecture as Art" (Sanat Olarak Mimarlık) başlıklı metninde, mimarlığı doğrudan kimlik problemi ile ilişkilendirerek bir bakış geliştirir. Aslında bu bakış, yukarıda söz edilen ulusalcılık akımları ile ilgili düşüncesinden farklı değildir. Bu metninde Grabar, mimari anlamda kendini tanımlamanın ve belli bir ülkedeki mevcut mimarlık yapıtları arasındaki seçimin güncel siyasi sınırlarla gerçekleştirildiğini, geçmişin değil, o günün kültürel ve ideolojik kararlar ve beğenileriyle de renklendirildiğini savlar ve ekler: "Sanat, bir nesnenin niteliği değil, ulusal bir tarihin toplumsal ve hatta siyasal kararlarının sonucudur" (Grabar, 1986). Örnek olarak ele aldığı ülkeler Bangladeş, Türkiye, Irak ve bazı Sovyet cumhuriyetleridir. Ona göre bu ülkelerde, yeni ulus kurgusu için özellikle İslam-öncesi geçmiş tercih edilmektedir.

Daha sonra Grabar, İslam mimarlığının bazı başyapıtlarını (kimi saraylar ya da Bağdat kent planı gibi) ele alır ve bunların aslında belli bir kişi veya olaya özel inşa edildikleri için dindışı karakterleri olduğunu belirtir. Yani, bu yapılar tutarlı bir kültürel geleneğin bir parçası olarak değil, birey ve olaylarla ilişkili olarak inşa edilmişlerdir. Bu nedenle der Grabar, "bu anıtları kendi zamanları içinde anlamlandırmak görece kolaydır, ancak eşzamanlı anlamları ağır bastığından onlardan diyakronik ilkeler çıkarmak zordur. Bunlar mimari yaratıcılığın başyapıtlarıdır, sanat eserleridir, ancak onların kültürel olarak duyarlı uygulamacıların biçimlenmesi için nasıl bir önemleri olduğunu anlamak zordur" (Grabar, 1986).

Grabar'ın bu sözlerine belki son kertede karşı çıkılamaz. Ancak aslında İslami yapıtların bilinçli seçiminde de -tıpkı ulusal kimliğe ilişkin seçimde vurgulandığı gibi- ideolojik angajman ve kültürel eğilimler önemli bir rol oynar. Grabar için ulusalcılık akımı sözkonusu olduğunda bu seçimler açıklanabilir görünürken, İslami bir söylem içinde anlaşılması zor hale gelir. Ancak aslında İslami bir mimari mirastan söz edildiğinde, yine benzer süreçler sonucu ortaya konmuş seçimler sözkonusudur ve çoğu zaman da yine kimlik sorunu ile yakından

ilişkili görünür. Tekrar Hobsbawm anımsanırsa, bir “gelenek icat edilmektedir”. Mimarlık da bu süreçte bir taşıyıcı olmakta, bu kurgunun önemli bir başlığını oluşturmaktadır. Aslında Grabar’ın İslam mimarlığı ve sanatı yapıtlarını tarihsel ve kültürel bağlamlarıyla incelemesi mimarlık ve sanat tarihi açısından ne kadar yararlı olsa da, bu kurgunun tarihsel olarak doğru olana gereksinimi birinci aşamada yaşamsal görünmez. Aynı nedenle, örneğin İsfahan’daki Ulu Cami’nin 11-12. yüzyılda inşa edildiği dönemden sonra hangi dönemde, nasıl dinamiklerle ne gibi ekler alarak bugünkü haline dönüştüğü de bu bakışın ilk hedefi sayılmaz. Kurgunun önemli unsuru Cami’nin mevcut anlamı ve sembolik değeridir. Tam da bu yüzden bu tür yapılar diyakronik, “doğru” ve ders çıkartılabilir olurlar. Bu elbette, bu türden çalışmaların ne değerini azaltır, ne de onları olumsuzlar. Ancak belki de Grabar dışında pek az kişinin bu problemle ilgilenmesini bir miktar da olsa açıklayabilir. Aslında sorunun temelinde şunun yattığı bile savlanabilir: Grabar’ınki ya da benzer yaklaşımlar, mimarlık veya sanat tarihinin alanını diğer alanlardan ayırmış görünürler. Diğerleri için ise, bu alanlar genel İslami söylemin ayrışmamış ve özerkleşmemiş bir parçasını tanımlar. Yani mimarlık, İslami söylemin bütünleşik bir parçasıdır. Farklı bir bilgi alanına ait olması bir engel teşkil etmez. Daha önce söylemin ele alındığı bölümde belirtildiği gibi doğru veya yanlış gibi yargılardan uzaktır ve genelde bilgiyi bir parça çarpıtmaktadır. İslam mimarlığının tarihsel ya da bölgesel bağlama göre getirdiği açıklamalar bu yüzden direnç görür.

Doğan Kuban (1980b) ile Nasr arasında Janet L. Abu-Lughod’un “Preserving the Living Heritage of Islamic Cities” (İslam Kentlerinin Yaşayan Mirasının Korunması) başlıklı sunuşu üzerine geçen bir tartışma bu açıdan kaydadeğer görünür. Çok genel olarak Abu-Lughod, “pratik İslam ruhundan” söz ettiği konuşmasında, belli kural veya örüntülere göre biçimlenmiş bir İslam kenti veya mimarlığının olmadığını, bölgelere göre bütünüyle değişen tasarım, mimarlık ve kent geleneklerinin varlığını ortaya koymaktadır. Ancak aynı zamanda savı, bütün çeşitliliğine rağmen bir kişinin her zaman bir İslam medeniyetinde olduğunu anlayacağıdır, çünkü İslam dünyası belirli İslami ilkelere temellenmektedir (Abu-Lughod, 1980). Kuban bununla bağlantılı olarak şunları söyler:

“Kuban: (...) Dr. Abu-Lughod, birinin İslam medeniyetinin içinde olduğunu bileceğini söylüyor. Bence bu, çok doğru değil. Biz bazı kentleri İslam’la bilgi birikimimiz nedeniyle bağlantılandırıyoruz. Eğer Mars’tan biri dünyaya gelseydi, bir toplumun mevcut biçiminin İslam nedeniyle veya başka bir nedenle oluştuğunu ayırabilir miydi? İslam kentinin strüktürü İran’da, Anadolu’da, Mağribi’de veya başka yerlerde farklıdır. Türkiye’de bazı yerler var ki strüktürel olarak Yunan adalarına; bazıları Suriye’dekilere, bazıları Kafkasya’dakilere İslam kentlerinden daha yakındır. Bunların nesinin İslami olduğunu söylemek zordur. Burada İslam

kentinin bazı tanımlamaları üzerinde duruldu, ama bölgesel farklılıkların farkında olmalıyız. Her şeyi aynı kategorinin içine yerleştiremeyiz (...)

Nasr: Bence buraya İslam mimarlığını araştırmaya ve tartışmaya geldiğimizi unuttuk. Sanki İslam mimarlığı diye bir şey yoktur gibi bir sonuca varıyoruz. Öyleyse hepimiz eve gitmeli ve Ağa Han'dan da bu ödülleri vermemesini rica etmeliyiz. Ancak bence problem bir çırpıda kenara atılacak kadar basit değil. Eğer Mars'tan biri gelirse, Profesör Kuban ile farklı görüşte olmasını dilerim, bence Fez çarşısı ile Isfahan çarşısı arasında bir mantık ya da bir tür benzerlik bulabilirsiniz (...)*.

Bu tartışma çok sayıda başlığı barındırıyor. Çoğunun üzerinde daha önce duruldu. Ancak bir kez daha belirtilmesi gereken Kuban'ın yaklaşımının özellikle gelenekselci kesim için ne kadar irkiltici olduğudur. Gelenekselci kesim dogmaya dayandırdıkları bir bakış içinde İslam mimarlığını veya kentini algılamak istemektedir. Bölgelere göre değişen tasarım, mimarlık ve kent geleneklerinin varlığından söz ediyor olsa da Abu-Lughod'un "pratik İslam ruhu" bambaşka bir şey değildir. Çünkü o da fiziksel çevrenin altındaki bir ruhani birlik ve benzerlikten bahseder. Eğer bu birlik inkar edilir veya "görülemezse" -Bulaç'ın "düşünen kalbi" gibi "gören bir kalp" sözkonusu bir anlamda- onların tartışma zemini de ortadan kalkmış olur. Çünkü neredeyse bütün kurgu bu aşkınlık çevresinde yapılmaktadır. O nedenle, tarihsel, bölgesel ya da fiziksel gerçeklerin geçersiz olduğu bir noktadır burası. Bu, dogmaya, yani mutlak ve tartışılmaz olana, dayandıklarından hem onların yaklaşımını dokunulmazlık mertebesine yükseltmekte, hem de öte yandan bu inanç ortadan kalktığında bir anda bütünüyle geçersiz kılmaktadır.

3.2.6 Mohammed Arkoun

Arkoun'un kültürel yapıda gizli bir özü arayışında olduğunu söylemek zor görünse de, teze tıpkı Grabar gibi kendine özgü gerekçeleri nedeniyle dahil edildi. Bunlardan ilki, Ağa Han Mimarlık Ödülleri'yle uzun süreli yakın ilişkisinden ötürü İslam mimarlığı söylemi üzerindeki olası etkileri olarak tanımlanabilir. İkincisi ise, tüm eleştirel tavrına karşın Arkoun'un bütünüyle İslami söylemin dışında durduğunu söylemek zordur. Bu söylemle ilgili eleştirileri, belli bir mesafeden bakarak saptamalarda bulunmaktan çok, -kıyısında olsa bile- içinde durarak söylemi gevşeklik ya da dayanaksızlıklarından arındıracak yönde öneriler getirmeye yönelik biçimlendirilmiş görünümler.

* Bu tartışma, R. Holod (ed.), 1980, s. 83, 84'ten aynen çevrilerek aktarılmıştır.

Arkoun'u ele alınırken ilk elde ortaya konması gereken nokta belki de, onun bir inanç sistemi olarak İslam'la günümüzde üzerine konuşulan –tırnak içinde- İslam'ı, yani ideolojik İslam'ı birbirinden ayırarak ele almasıdır. Mevcut durumu, tarihsel süreç içinde okur ve özellikle İran Devrimi'nden sonraki gelişmelerle ilintili bir bakış geliştirir. Arkoun'a göre bugün neredeyse her alana ilişkin İslami ifadeleri en çok etkileyen politik güçlerdir. Bu güçlerden biri kültürel, sanatsal, mimari, entelektüel, kentsel ifadelerin ideolojik denetimini tekeline alan Devlet-Ulus-Parti; diğeri ise Devlet-Ulus-Parti tarafından sıkıca denetlenen ve bu denetimi meşrulaştırmak için araçlar arayan ve kendi ifadelerini ortaya koyacak bir alan yaratmaya çalışan sivil toplumdur (Arkoun, 1992). Bu nedenle, “gerçek din” ve yanlış yorumlar ve uygulamalar, İslam'ı “din, devlet, dünya” olarak ele alan bakış gibi sıkça tekrar edilen tabirlerden özellikle kaçınmaktadır.

Arkoun'a göre, İslam da, diğer tüm dinler gibi endüstrileşme, kentleşme, modern üretim sistemleri, bilimsel eğitim gibi çok sayıda gücün etkisiyle değişmektedir. Böylece, “İslam kuramsal olarak reddetse bile, pratikte sekülerleşmeyi meşrulaştırmanın dili haline gelmektedir” (Arkoun, 1992). Camilere yaklaşımı da ideolojik biçimlenme içinde oluşur. İnşa edilen sayısız caminin nitelikleri değişen etki ve programlarca belirlenmektedir. Bu çeşitlenen dinamiklerce yapılan camiler yalnızca binayı değil, giderek inancın kendisini de etkilemektedir.

Geri kalmış toplumlar deyişini sıkça kullanan Arkoun, sorunun modernleşme ile doğrudan bağlantılı olduğunun farkında görünür ve zaten doğrudan bunu tartışır. Modernitenin eleştirel bir kabulünün olasılıkla Müslüman toplumlara özgü bir sorunu tanımladığını belirten Arkoun “yeni yol, metodoloji, kavram ve araçlar tanımlamanın klasik miras ile kopma sürecini durduracağını, yaşayan geleneğin fark edilmesine yardımcı olacağını, Müslüman toplumlarda modernitenin icat edilmesine katkıda bulunacağını” söyler (Arkoun, 1990).

Arkoun'a göre bugün, Müslümanlar özgün İslam'ı restore etmekten söz ettiklerinde, bu, Klasik Dönem'deki zengin entelektüel tartışmalardan koparılmış, monolitik bir İslam'a referans vermektedir. Aynı gerçek, “İslam ruhu içinde” bir mimarlık yaratma, koruma ve restore etme iddiasında olan mimar ve kent plancıları tarafından da göz ardı edilmektedir. Burada, İslam medeniyetinin kaybolmuş güzelliği üzerine geliştirilen nostaljik söylemden bahsetmediğini özellikle ekler. Ona göre bu, mimarlık, sanat gibi ifadelerin içinde yaratıldığı semiyolojik sistem çağdaş toplumlarda varolmadığından strüktürel olarak olanaksızdır.

Bu noktada Arkoun “Çağdaş topluluklar geçmişleriyle nasıl ilişki kurarlar?” sorusunu gündeme getirir. Geçmiş ideolojik, apolojetik ve düşsel olarak mı yoksa eleştirel, sorumlu ve

tarih bilincine uygun olarak mı kullanılmaktadır? Aslında onun cevabı ortadadır. Bu konu, Arkoun'un özellikle üzerinde durduğu bir başlığı da tanımlar. O, mimarlığı toplumsal, sosyolojik, tarihsel ve özellikle ideolojik bir bütünün parçası olarak tanımlayarak konumunu baştan ortaya koymuştur.

Bu tespitlerdeki dikkat edilmesi gereken ikinci bir nokta, toplum içinde mimara atfedilen konumdur. Mimar da diğer entelektüeller gibi, sorunlara yönelik çözümler üretmek ve dahası bunu açık bir biçimde ortaya koymakla yükümlüdür. Arkoun'a göre mimarın, yalnızca bir binanın mükemmelliğini ya da bir konut veya okuldaki bağlantıları tanımlaması yeterli değildir; daha önemli olan, her projenin eleştirel bir analizi ile holistik bir güçler sistemi olarak onun nihai pozisyonunu açıklamasıdır. Mimarların, geri kalmış toplumlardaki parçalanmış aktiviteleri bütünleştirmek gibi zor bir konuyu dikkate almaları gerekmektedir; tıpkı Müslüman ülkelerdeki diğer sosyal ajanlar gibi (Arkoun, 1992).

Arkoun, Beşinci Ağa Han Mimarlık Ödülü jürisinin* dile getirdiği ve ana sorunu, "anıtlar bütünü'nün (ya da tüm kentin) halka, tarihsel ve estetik olarak dönmesi için bir yol bulmak ve bunun devamlılığını sağlayacak bir sistem üretmek" olarak tanımlayan ifadesini eksik bulur. Çünkü bu tanımlanan sorun, tüm kültür ve toplumlarda, işaret ve sembollerin değişimini gündeme getirerek süregiden "dönülemezlik, kırılma veya süreksizlik, semiyotik dönüşler" gibi tarihsel ve psikososyal kavramları düşünme sürecini içermemektedir (Arkoun, 1992).

Arkoun başka bir yazısında İslam mimarlığının bileşenleri kabul edilen kavramlar üzerinde tekrar düşünülmesi gerektiğini belirtir. Örneğin, İslam konutunun önemli bir bileşeni kabul edilen mahremiyeti sorgular. Zengin sponsorların "İslami" olarak etiketlenmiş bu kavramların kullanımını teşvik etmesini ve mimarların da kullanmasını eleştirir (Arkoun, 1992).

Hem mimarların hem de entelektüel, sanatçı ve politikacıların dikkate alması gereken bir başka kavram yazara göre yaşayan geleneğe karşı ortaya konan gelenekselciliktir. Şöyle der Arkoun: "Geri kalmış toplumlardaki gelenek, modern üretim sistemlerince henüz parçalanmamış toplumlarda bütün tamamlayıcı parçalarıyla yeniden kurulamaz ya da yeniden etkin hale getirilemez. Yalnızca kötüleşmiş çevrelerde veya toplumun modernize edilmiş kesimlerinde seçilmiş görünümlemlerle yalıtılabilir". Bunun mimari örneklerinin El Wakil'in (Resim Ek 2.5, 2.6) yalıtılmış çevrelerde inşa edilmiş camileri ya da semiyolojik çevreleri olmaksızın yapılmış modern binalar olduğunu söyler. Arkoun, gelenekselleştirme adı verilen bu pratiğin, Müslüman ülkelerde geleneğin manipüle edilmesi yoluyla hukuk sistemine,

* Beşinci Ağa Han Mimarlık Ödülü jürisinde şu adlar yer almaktadır: Balkrishna V. Doshi, Frank Gehry, Renata Holod, Fumihiko Maki, Adhi Moersid, Azim Nanji, Ali Shuaibi, Doğan Tekeli, Saïd Zulficar.

ekonomiye (İslami bankalar), eğitim ve politikaya uygulanarak desteklendiğini belirtir. Hisham Sharabi'nin Arap toplumları için geliştirdiği "neopatriarchi"ye* atıfta bulunarak durumu biraz daha tanımlar. Neopatriarchi, modern ekonomi ve teknolojinin empoze ettiği modernite parçalarının (fragment) kılık değiştirmesi yönündeki siyasi arzudur. Gelenek parçaları ya da öğeleri kentsel mekana ya da toplumsal çevreye monte edilmekte ve zihinlerde, kolektif davranışta, fiziksel çevrede, köylerde, konutlarda ve dini inançta işleyen güçlerce parçalanmaktadır (Arkoun, 1992).

Arkoun, konuya şöyle yaklaşmaktadır: Ona göre, bu eğilim hem Klasik İslam geleneği ile hem de modernite ile ilgili değildir. Çünkü geri kalmış toplumlar ne Klasik İslam'ı tarihsel anlamda bütünleştirici bir kültür ve uygarlık olarak, ne de moderniteyi antropolojik anlamda tarihe holistik bir bakış olarak görmektedir (Arkoun, 1992). Bu Arkoun'un mimarlığı gelenekselci kesimden bambaşka bir biçimde, ancak yine bir bütünün içinde konumlandığını gösterir. Bunu zaten kendisi de her fırsatta yinelemektedir. Arkoun'un bütünlüğü sosyal bilimler çerçevesi içinde disiplinlerarası bir alanda yer almaktadır.

Arkoun'un aslında tarih üzerine uzman olması mimarlık üzerine düşünceleri bağlamında hem geniş bakış açısını, hem de zaafını doğurur. Mimarlık genel anlamda İslam dünyasında gerçekten özerk bir alan olarak varolmadığından bu bakışı onun biraz daha sağlıklı görünen bir perspektif geliştirmesini sağlamıştır. Ancak mimarlığın bu konumunu doğrudan ortaya koyabilmiş de görünmez; üstelik konu mimarlığa geldiğinde düşünceleri de kısmen naifleşir.

Arkoun'un zaafını, mimarlık üzerine konuşurken aslında mimarlık üzerine konuşmaması oluşturur. Mimarlıktan söz ederken mimarlık terminolojisini kullanmaz. Bu nedenle mimarlığa özgü sorunlara da değinemez. Çünkü aslında, mimarlığın özerkleşebildiği yerlerde görüldüğü gibi, bunları konuşabilmek için bile o bilgi alanının içinde konumlanmak gereklidir. Mimarlık bütün sorun paketlerinin uzantısında yer alır, dolayısıyla da onların kavram ve terminolojisiyle tartışılmış olur. Bu, elbette yalnızca Arkoun'a özgü değildir; bu tür tartışmalara katılan farklı disiplinlerde çalışan kişilerde de aynı görüntü mevcuttur.

Bu bölümde, dogmada ve kültürel yapıda gizli öz arayışlarının nasıl söylemler oluşturdukları ortaya konmaya çalışıldı. Amaç, bu iki söylem güzergahını, kendi içlerinde kurdukları ilişkileri, yararlandıkları ortak kaynakları, paylaştıkları düşünceleri ve ayrıntı düzeyindeki farkları göstermek olduğu gibi birbirleriyle ortak olan ve ayrılan yönlerini karşılaştırmalı bir

* Hisham Sharabi, *Neopatriarchi: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, Oxford University Press, 1987'den aktaran Arkoun, 1992, s. 46.

biçimde okumaktı. Bu okuma, bu söylemler içinde tasavvur edilen mimarlığı genel anlamda ortaya koymaktadır. Bu mimarlığın karşılaştığı neredeyse tüm sorunlar modernleşmenin neden olduğu değişimler sonucu belirlemektedir. Bu sorun başlıkları iki söylemde de büyük oranda ortakken, aşma yolları farklılıklar barındırmaktadır.



4. İSLAMİ MİMARLIK SÖYLEMLERİNDE SORUNSALLAR

İslami mimarlık söylemleri üzerinden yapılan okuma, bu söylemlerin içinde büyük oranda modernleşme ile bağlantılı belli ortak sorun alanlarının varlığını ortaya koymaktadır. Bu bölümde, farklı iki söylem güzergahının sözkonusu sorunlara ilişkin ortaya koyduğu tavır belli başlıklar altında irdelenecektir. Bu sorunlu alanları, teknolojik değişim, kimlik sorunu, kentsel değişim ve ekonomik değişim ile mimarlığın kesiştikleri noktalar tanımlamaktadır. Her biri mimarlıkla çeşitli seviyelerde ilişkili bu alanların bazıları mimarlık bağlamında sorunlaştırılırken, bazıları değişik aşamalarda görmezden gelinmekte ya da indirgenerek ele alınmaktadır.

4.1 Teknolojik Değişme ve Mimarlık

Teknolojik değişme, İslami mimarlık söylemleri içindeki sorunlu başlıklardan birini tanımlar. Çoğu ideal bir geçmişe referans veren bu yaklaşımlarda, güncel teknoloji başa çıkılması zor bir olgudur. Bu nedenle genel eğilim, bu konuya hiç değinilmemesi ve bir tartışma başlığı olarak ele alınmaması biçiminde kendini gösterir. İstisnai değinmeler ise, ya yüzeyseldir ya da ideolojik siyasal İslam söylemlerinde de görülen bilindik argümanları tekrarlar.

En dogmatik uçta İslami söylem, teknolojinin Allah'ın yarattığı çevreye verdiği tahribata dayandırdığı görüşle, onun mevcut kullanımına karşı çıkar. Bu karşı çıkışın en önemli dayanaklarından biri, bugün insanın teknolojinin kölesi olduğu yönündeki düşüncedir. Oysa tam tersi gerçekleşir, eğer teknolojinin efendisi olunursa ve bu, geleneklerde bulunan olanaklarla birleştirilirse olumlu bir sonuç ortaya çıkabilecektir. Aynı görüşün bir diğer dayanağı da, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğu için her şeyin, bütün varlıkların insanın hizmetine koşmuş olmasıdır. Güncel teknolojinin sorunlaştırılması, temelde bu söylemin üreticilerinin gelişmeci/ilerlemeci tarih görüşüne inanmamalarından kaynaklanmaktadır. Yani, dünya "bir gelişme çizgisi içinde sürekli insanın yararına ve daha iyiye doğru evrimleşmektedir" biçimindeki formülle tahayyül edilmez. Dolayısıyla bu bakışta, 19 ve 20. yüzyıldaki gelişmeler öncekinden daha "iyi" bir evrimleşme aşamasını tanımlamaz; aksine burası değerlerin yitirmeye başladığı, bozulmanın filizlendiği noktadır. Bu dönem, olağan bir evre olarak da düşünülemez. Bu, büyük oranda, olumlanan yapıları yıktığı gerekçesiyle, modernleşmenin ve ona eklenen gelişmelerin sorunlaştırılmasını gündeme getirir.

Mimarlık alanında, örneğin, Cansever'in tavrı bu yaklaşıma yakın görünür. Cansever açıkça teknoloji fetişizmine karşıdır; bu durum Allah yerine başka ilahlar edinmek olarak tariflenir. Modern Mimarlık'ı makinelerin her sorunu çözme gücüne sahip olduğunu kabul ettiği için

eleştirir. Çünkü insanın “maddi kudretini büyük ölçüde artırma imkanı bağışlayan” makineler, insanı doğa ve varoluşa karşı savaşan birine dönüştürmektedir. Teknolojik gelişmenin, ezici ve makinamsı zaferi “bütün mevcudat tabakalarında ‘her şeyi yerine koymayı’ [adalet] amaç edinen” İslam mimarlığından açıkça farklı bir tavra işaret eder. Teknik potansiyelin mutlak üstünlüğünü kabul eden bu tavır, mahalli tavır ve potansiyelleri dikkate almamaktadır (Cansever, 1997). Cansever’in 19. yüzyıl üzerine tespitleri de aynı bakışı içermektedir. Cansever’e (1997) göre, 19. yüzyılda teknoloji ile sanat ayrı alanlar olarak görülmeye başlanmıştır; her şeyin mühendislik ve teknolojinin yeni olanaklarıyla değiştirileceği inancı insanlığa egemen olmaya başlamış ve onun çevre bilinci ve sorumluluğu inkar edilmiştir. Bu yaklaşımın ise, ona göre, İslam mimarlığıyla benzer hiçbir tarafı yoktur. Somut örnekler de verir Cansever: Büyük açıklıkları geçmeyi amaçlayan çelik konstrüksiyonlar daha yüksek ya da daha abartılı bina yapma tavrı İslami değildir (Cansever, 1997). Modern dünyada teknoloji ile sanatın ayrı alanlar olarak görülmesini eleştirir; oysa İslam mimarlığında sanat ve teknik aynı alan içinde yer almaktadırlar*. Daha üst düzeyde ise, her ikisi de ahlak ve din alanının ürünleridir. Bu anlamda, İslam mimarlığının oluşturulmasında ikincil öğeler ya da araçlar olarak görülürler. Örneğin teknolojinin kullanım biçimi, teknolojinin kendisi tarafından değil, inanç sistemiyle ilgili referanslar sistemi tarafından belirlenir. Böylece kölesi olunmayan bir teknoloji de şartlar uygun olduğu sürece kullanılabilir hale gelir. Zaten Cansever de, örneğin Fethi’den farklı olarak, teknolojinin olanaklarına bu koşullar altında başvurmaktadır.

Bulaç’ın düşüncesi ise biraz farklı görünür. O, yine hemen hemen aynı gerekçelerle teknolojiye tepkilidir. Ancak daha radikal bir tavrı olduğu söylenebilir. Modern kentleri tam da endüstrileşmenin etkisiyle geldikleri vahim durumdan ötürü adeta lanetler. Dev boyutlardaki yapılar karşısında insan küçülmüş, önemsizleşmiştir. Ancak Bulaç’ın tavrı daha çok “modern projenin bütün dünyaya yayılıp bütün ülkeleri birer refah toplumu seviyesine getiremeyeceği” düşüncesine oturur (Bulaç, 1995b). Çünkü dünyanın kaynakları buna yetmeyecektir. Bu seviyeye ulaşma talebi ise, ancak Batılı ülkelerin kurallarına göre oynanacak bir oyunla gerçekleşebileceğinden, ufalanıp gitmekten başka bir biçimde sonuçlanamaz. Bu nedenle, “ümmete temellenen, çoğulcu, katılımcı, sivil ve alternatif evrensel çözümler öneren sahipsiz bir İslami proje” üretilmelidir (Bulaç, 1995b). Bu hem İslam ülkelerinin, hem de dünyanın kurtuluşuna gidecek bir yol olabilme olasılığına sahiptir. Bu proje, İslami ruhtan yoksun olduğu için kentlerin yapısını bozan teknolojiyi dışlar. Teknolojinin bir diğer dışlanma nedeni de, Allah’ın bahsettiği çevreye, mevcut kaynaklara verdiği onulmaz zararlardır.

* Aynı problemi Nasr, “ars/techne” ikiliği üzerinden tartışmaktaydı. Bkz.: tez içinde s. 43.

Burckhardt da, modern teknolojilerin bilgelik ve hünere dayanan zanaatları öldürerek İslam sanatına zarar verdiği görüşündedir. Bu tavrıyla kültüralist bakış açısına sahip yaklaşımla ortaklıklar içerir. Kültüralist yaklaşım özü kültürel yapıda, dolayısıyla çeşitlenen gelenekler içinde aradığından ötürü, Allah yapısı çevreye değil, geleneksel değer ve yapılara verdiği zarar nedeniyle teknolojiyi problemleştirir. Tabii yine ekolojik sorunlara da değinilir, ancak değinme aynı ölçüde İslami vurgu içermez.

Kültüralist yaklaşım bir tür sentez peşinde olduğundan bu sentez içinde teknolojinin konumlandırılması daha sorunsuz gibidir. Ancak bütünüyle sorunsuz olduğunu ileri sürmek yanlış olur, çünkü o görüştekiler de teknolojiye koşulsuz kucak açmış görünmezler. Daha da önemlisi dogmatik yaklaşımın teknolojiye tavrı daha net ve dışlayıcıyken, kültüralist bakış onu konumlandırmakta zorlanır, ancak bütünüyle dışlayamaz da. Bu yüzden dogmatik yaklaşımın teknolojiyi açıkça olumsuzladığı tavrı yerini, genelde konuya hiç değinmemeye bırakır. Değinmeler ise fikirlerinin bir yerine iliştilmiş “modern teknolojinin geleneksel yapıyı nasıl değiştirdiği” cümlesinden fazlasını içermez.

Reel mimarlık kaçınılmaz olarak büyük oranda modern teknolojinin olanaklarından faydalanarak sürüyor olmasına rağmen, bu konuyu problemleştirmek ve çözüm ya da aşma yolları aramak İslami mimari söylemin çok vazgeçilmez bir parçası olmamış görünür. Konu yalnızca “sözde” konuşulur. Teknolojinin kölesi olunmadan kullanılması gibi belirsiz ifadelerin yanı sıra, düpedüz geleneksel yöntemlerle inşa etmenin olumlu niteliklerini vurgulamak da bu söylem paketi içinde yer alır. Örneğin Fethi, kullanıcı ile zanaatkar arasında gelişen geleneksel süreci olumlarken, mevcut durumu yani mimar ve müteahhit ikilisinin tekelindeki yapı üretim sürecini pek çok değeri dışladığından ötürü eleştirir.

Güncel teknoloji kullanımının bu türden gerekçelerle dışlanması, güncel İslam mimarlığı alanında, kaçınılmaz olarak, geleneksele vurgu yapan ürünlerin yeğ tutulmasını gündeme getirmektedir. Arkoun'un, Ağa Han Beşinci Mimarlık Ödülleri konuşmasında ödüle layık görülen projeler arasındaki ortaklıkları sıraladığı konuşması (Arkoun, 1992), idari süreçlerle ilgili tespitleri de içermesine rağmen, geleneksel vurgular taşıyan projelere bakışı yansıtması açısından yararlı görünür:

- Mimarlar, endüstriyel şirketlerce kullanılan ve sağlanan ithal çimento ve çelik yerine, yöresel beceriler ile mantıksal olarak uygun olan yerel malzeme kullanımına geri dönmüşlerdir. Aynı zamanda, mimarlar yerel kullanıcılarla sakinleri, yeni yaratılmış çevrelerine kolektif saygıyı paylaşmaları açısından, çeşitli yapım çalışmalarına katılmaları için eğitmek zorunda kalmışlardır.

- Tüm mimarlar, düşük gelirli topluluklardaki yaşam koşullarını iyileştirmek için çalışmışlardır. Bunu da, büyük ofislerde tasarlanan, yeni kullanıcıların alışkanlık, kültür ve alışkanlıklarına kayıtsız standart birimlerle değil, “sürekli kentsel büyüme içerisinde, bu türden projelerin başarılması ve tekrar edilmesine ilişkin ulusal bir kapasite geliştirilmek” ve “topluluk içinde kendi barınma gereksinimlerini karşılayacak kendi kendine yeten bir süreci cesaretlendirmek”^{*} arzusuyla yapmışlardır.

Bu projelerin gerçekleşmesi için aşılması gerekli idari zorlukları ve bu geleneksel vurgulu yöntemlerle oluşturulan çevrelerin niteliklerini tanımlayarak konuşmasına devam eder:

- Mimarlar “-yoksul ama- dürüstlük dolu bir komşuluk, başarılarından gurur duyan, toplumun daha önce insancılıktan uzaklaşan kesimlerini insancılaştıran yardımsever ve sosyoekonomik bir gelişme”^{**} hedeflemişlerdir.

- Anonim, standart binalar yerine saygınlık, onur ve aidiyet hissi taşıyan projeler üretmişlerdir.

- Bütün mimarlar, eldeki sorunlara ilgisiz olan ve kurallara fazlasıyla bağlı bürokrasiye karşı mücadele vermek zorunda kalmışlardır. Aynı zamanda, mimarlar yerel otoritelerin -değişen seviyelerde- desteğini almak zorunda kalmışlardır.

Arkoun’un Hisham Sharabi’den yola çıkarak ortaya koyduğu, modern ekonomi ve teknolojinin empoze ettiği modernite parçalarının kılık değiştirmesi yönündeki siyasi arzu olarak tanımlanan “neopatriarchi”, mimarlıkta teknolojiye yaklaşım konusunda da açıklayıcı olabilir. Teknoloji, mimarlık uygulamalarında kullanılmakta, ancak “kılık değiştirmiş” biçimiyle^{***} meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Kültüralist yaklaşımın muğlak önerileri, -kaçınılmaz tutarsızlıkları içermekten kaçamayarak- aynı meşrulaştırmanın peşinde görünür. Aynı durumun daha açık bir örneği ise, mevcut uygulamalardır. Burada farklı ülkelerde gerçekleştirilmiş üç uygulamayla konu örneklenecektir.

İlk örnek, Ağa Han Mimarlık Ödülü’ne layık görülmüş, Kuveyt’te inşa edilmiş 1976 tarihli su kuleleridir (Resim Ek 2.14). Elektrik ve Su Bakanlığı’nca talep edilen yapı grubu, VBB/ Lindstro & Bjorn Design mimarlık şirketi tarafından tasarlanmıştır. İki büyük kule ile destek

* Bu iki tespiti Arkoun, “East Wahdat Upgrading Programme” (Doğu Wahdat Geliştirme Programı, Gerçekleştiren: Kentsel Gelişim Departmanı, Ürdün, 1980) projesinin jüri raporundan almıştıdır (Bkz Resim Ek 2.12). Burada, ne sözkonusu projenin nitelikleri, ne de Ağa Han Mimarlık Ödülleri’nin kriterleri üzerinde durulmayacak ve tartışma konusu yapılmayacak. Ancak nasıl bir mimarlığın desteklendiğini ortaya koyması açısından ve tez içinde mimarlık bağlamında adı geçen hemen herkesin “Aga Khan Trust for Culture” ile farklı seviyelerde bağlantı içinde olması nedeniyle bu düşünceler anlamlı görünür.

** Arkoun, bu kez “Kampung Kali Cho-de” (Mimar: Yousef B. Mangunwijaya, Endonezya, 1985) projesine atıfta bulunmaktadır (Bkz Resim Ek 2.13). Yerel halkın idealize edilmesi ayrıca dikkate değer.

*** Bkz. Bölüm 3.2.6 Mohammed Arkoun, s. 86.

birimlerden oluşan kompleksin, konu bağlamında en dikkat çekici öğeleri kulelerin üzerinde konumlanan ve restoran, döner kafe, kapalı bahçe, su deposu gibi birimleri içeren kürelerdir. Proje tanımında, cam bölümleri dışında minelenmiş çelik plakalarla kaplı ve güneş reflektörü olarak işlev gören kürelerin “mozaik kaplı İslami kubbelerden esinlenilerek” biçimlendirildiği belirtilmiştir. Ağa Han Mimarlık Ödülü Jürisi ise projeyi, “modern teknoloji, estetik değerler, işlevsel gereksinimler ve toplumsal olanakları bütünleştirdiği” için ödüllendirmiştir.

İkinci örnek Niamey, Nijerya’da 1981 yılında inşa edilmiş Güneş Enerjisi Merkezi’dir (Resim Ek 2.15). Güneş enerjisi araştırma-geliştirme çalışmaları için binalar, idari ve belgeleme birimleri ile personel için barınakları içeren projenin mimarı Laszlo Mester de Parajd’dır. Tanımında projenin amacı, “yeni işlevlere uyarlanmış geleneksel biçimlerin yeniden-ortaya konması ve geleneksel malzemelerin kullanılması” olarak tariflenmiştir. Projenin öne çıkarılan diğer özellikleri mekanik iklimlendirmede güneş enerjisinin kullanımı, farklı birimlerin birbirine iç avlular aracılığıyla bağlanması ve yerel iklim koşullarına uygun bir biçimlenmeye sahip olmasıdır. Strüktür taşıyıcı betonarme bloklar ile metal kirişlerden, duvarlar ise kerpiçten oluşmaktadır.

Bir diğer örnek, Bandar Abbas, İran’daki 1968 tarihli Bandar Abbas Televizyon Merkezi’dir (Resim Ek 2.17). Mimarı Djahanguir K. Darvish olan yapının tanımında yine benzer vurgulara rastlanır: Tasarımın amacı, “yerel mimarlığın geleneksel biçimlerini, sistemlerini ve malzemelerini yeni teknoloji ve yapım yöntemlerinden yararlanan işlevsel bir düzenleme içinde” sürdürmektir. Bu örneklerin* hiçbiri çok önemli yapılar değil, ancak her biri teknolojiye bakışı açıklaması açısından anlamlıdır. Mimarlık özelinde teknoloji, yalnızca araç olarak kullanılan yapı teknolojilerine indirgenmiş görünür. Yapıların işlevlerinin birebir teknolojiyle bağlantılı olması ise gözardı edilmiştir. Geleneksel biçimlere ya da malzemelere yer veren bir yapım yöntemine başvurulunca sorunun aşıldığı yanılsaması ortaya çıkmaktadır. Teknolojinin dünya kavrayışını değiştirme yönündeki etkisine ise hiç değinilmez ya da mimarlığı düşünme yönteminde bile köklü değişimlere yol açtığı düşünülmez. Teknik-bilimsel gelişmelerin bilinci her seferinde yeni bir bakışın gereklerine uyduran paradigma değişikliği dikkate alınmaz (Shayegan, 2002). Bu anlamda teknoloji yalnızca bir araç olarak görülmektedir; yalnızca yapıların inşası sırasında başvuru alanı, kendisi olarak düşünülmeyen sistemlerden ibarettir.

Bir başka değinilmesi gereken nokta teknolojiyi –diğer pek çok kategori gibi- yerel ve yabancı kutupsallığı içinde tanımlamaktır. Bazı teknolojiler kimseye ait olmayan ya da tüm

* Her üç örnekle ilgili detaylı bilgi şurada bulunabilir: www.archnet.org.

insanlara ait olan bir gelişme sayılır ve kullanılmasında bir sakınca görülmez. Teknoloji, uluslararası mimarlık paketinin içindedir ve daha çok fabrika, havaalanı gibi yapı tipleriyle ilişkili ele alınır; bu kullanım kaçınılmazdır. Bu yapı tiplerinin belli bir toplum içinde bir “geçmiş” olmadığından teknoloji kullanımı da herhangi bir kayba neden olmaz. Ancak konut gibi belli bir geleneğe sahip yapı tiplerinde teknolojinin nasıl kullanılacağı bir sorundur. Burada sorun tam olarak, teknolojinin kime veya neye ait olduğudur. Eğer yerine ikame edilebilecek bir teknoloji varsa, bu “başkasına” ait sayılmakta, yoksa bu teknoloji herkesin hizmetine sunulmuş sayılmaktadır. Örneğin diğer malzemeler “yabancı” sayılarak duvar yapımında kerpiç, üst örtü olarak kubbe gibi “yerel” bileşenler kullanılır, ancak televizyon teknolojisi “evrenseldir”^{*}.

Modern yapı üretim teknikleriyle yapılab geleneksel biçimleri yeniden üreten sayısız uygulama da aynı başlık altında ele alınabilir. Hem dogmatik hem de kültüralist kanat bu yanılısamanın farkında görünür ve farklı gerekçelerle bu türden uygulamaları eleştirir. Ancak teknolojinin “meşru” bir kullanımı üzerine ciddi bir öneri sunduklarını söylemek zordur. Bunun temel nedeni teknolojiyi problemleştirmekten kaçınmalarında aranmalıdır. Genelde “yan yollarla” veya çeşitli formüllerle projelere dahil edilen teknoloji gerçek anlamda tartışılmaz. Proje tanımlarında, yerel olanı yaratırken başvurulan bir kalem olarak “yeni teknolojiler” adıyla yerini alır, söylem alanı içinde ise hep yanından geçilen, ancak temel bir problem teşkil etmeyen bir alanı tanımlar. Bu, modern teknolojinin kendisinin de özerk bir alan olarak kurulamamış olmasıyla bağlantılı düşünülebilir. Böylece pek çok bileşen yabancı sayılan paketin içinde kalmakta, kullanımı da bir meşrulaştırma mekanizmasını gerekli kılmaktadır.

Genel anlamda “dışarıda” üretilen bilginin nasıl ve ne yolla kullanılacağı İslami söylem içinde hep bir sorun teşkil etmiştir. Yapım teknolojileri bağlamında yerel-yabancı kutupsallığı içinde kurulan bu bakış, ilk zamanlarda (19. yüzyıl) kültürün bir parçası olarak görülmediği için bilginin alınmasında bir çekince duyulmaması biçiminde tanımlanacak yaklaşımın geliştirilmiş bir versiyonudur. Artık bilgi, -buna teknoloji de dahil- iki ayrı grup halinde tanımlanıp kültürle ilişki seviyesine göre işlem görmektedir. Böylece bir anlamda, teknoloji ya da bilgi, “kimliği koruyarak” kullanılmış olur.

Bu bakış aslında, tam da teknoloji başlığının gerçek içeriğine dikkat çekmektedir. Teknoloji adı altında yürütülen bu tartışmanın üstü biraz kazınınca altından yine kimlik tartışması

^{*} Aynı konuya Fethi'nin başka bir biçimde yaklaştığı üzerinde durulmuştu. O, teknolojiyi ekonomiyle bağlantılı görmekte, bu nedenle de teknolojinin ülkesi olduğunu avlamaktadır. Bkz. 3.1.5 Hasan Fethi.

çıkılmaktadır. Böylece teknoloji tartışması da, onun nasıl kimliği zedelemekten kullanılacağına düşünülmesi, konuşulduğu alana dönmüş olur.

4.2 Kimlik Sorunu ve Mimarlık

Kimlik, tartışılan başlıklar arasında sorunlaştırılan tek konu gibi görünür. 19. yüzyıldan başlayarak, kimlik yitimi İslam dünyası için ciddi bir sorun olarak tanımlanmış, sürekli olarak kimliği korumaya yönelik düşünceler üretilmiştir. 19. yüzyılda ortaya konan gerileme tablosuna cevap olarak Batı'nın yararlı sanatlarının ve kurumlarının alınması ancak bunların "taklit" edilerek değil, İslam kültürüyle sentezlenerek alınması biçiminde formüle edilen eğilim o dönemin yaşamsal bir izleğini tanımlar. O dönemden beri temel problem, Tanyeli'nin (2002) 18. yüzyıl Osmanlı'sından başlayarak eski yapıların yıkılması karşısında geliştirilen "değişen toplumların gereksinimlerini karşılayacak yeni toplumsal ve kültürel yapılar yaratmak" biçiminde ortaya koyduğu formülün, sürekli yeni değişimler için yeni yapılar yaratmak üzere üretilme kaygısında yatar. Bütün bu değişim modernleşme ile ortaya çıkandan başkası değildir; bu anlamda aslında konuşulan modernleşme karşısında nasıl bir tavır alınması gerektiğidir. Karşılaşılan değişimin alanı ya da niteliği farklılaşsa da değişime karşı hep aynı refleks geliştirilir. Değişim dışsal olarak kabul edildiğinden getirdiği her türlü yeni üretim de yabancı olarak yaftalanmaktadır. Temel sorun "gerileme" durumundan kurtulmak için alınması zorunlu görülen bu yapıların, mevcut toplumsal ve kültürel yapıyı yıkmasından duyulan korkudur. Bu nedenle, her seferinde bu yeni yapılar İslam kültürü ve toplumsal yapısıyla uzlaşacak (ya da uzlaşma görüntüsü verecek) biçimde ithal edilmeye çalışılacaktır. Bu konu, ya bu -modern- yapıların zaten İslam'ın bünyesinde bulunduğu -dolayısıyla aslında yabancı olmadığı- iddiasıyla, ya da bir tür sentez oluşturma çabasıyla gündeme gelecektir. Özetle, yeni yapılar İslam üzerinden meşrulaştırılarak içselleştirilmeye çalışılmaktadır.

İslami mimarlık söylemlerini de bu söylem ailesi içinde ele almak gerçekçi bir yaklaşım gibi görünür. Çünkü diğer başlıklar altında tartışıldığı üzere, mimarlık söylemi çağdaş mimarlığın özgül sorunlarıyla pek az ilgilenmektedir. Mimarlık söylemi, diğer İslami söylemlere eklenerek ya da onlarla benzer kaygılarla biçimlendirilmiştir. Bu nedenle mimarlık da, doğrudan mimarlığa özgü olmayan söylemin içinden kurulan bir dünya tahayyülü çerçevesinde konumlanır. Bu anlamda, İslami mimarlığın büyük oranda "İslam kimliği"nin bir göstergesi olarak inşa edilmeye çalışıldığı söylenebilir*.

* Kuban (2004), Ağa Han Mimarlık Ödülleri çerçevesinde yapılan çoğu tartışmanın da kimlik sorunu ve ideolojik temelli tartışmalar olduğunu belirtmektedir (Tez yazarının kendisiyle yaptığı görüşmeden).

Mimarlık kimlik sorununun bir bileşeni kılan olasılıkla, mimarlık salt kültürel bir veri olarak görme eğilimi olmalıdır. Bunun anlamı mimarlığın kültürel sürekliliğin aracı olarak görülmesi biçiminde formüle edilebilir. Mimarlık ürünü hem hakim iktidar yapısının ideolojik, politik ve toplumsal etkilerini, hem de hakim yapının toplumla bağlantısını sağlayan temel kurgulardan biri olarak algılanır. Bu açılımın bir sonucu olarak kültürel üretimin bir parçası olan mimarlık, kimlik yapısının somut ifadesi olarak görülür. Aynı nedenle kimlik yapısındaki değişimler sürecin doğal bir uzantısı olarak mimarlık ürünlerinde kendini hissettirir. Mimarlık hem kimliği yansıtan bir temsil nesnesi, hem de belli alanlarına doğrudan müdahaleleri olanaklı kılan toplumsal bir yeniden yapılanma aracı olarak görülür. Yukarıda kabaca özetlenen kısmın, kimlik-mimarlık ilişkisinin oldukça karmaşık yapısının yalnızca küçük bir parçasını oluşturduğu belirtilmelidir.

Mimarlık, geleneksel yapının çözüldüğü dönemde ve yeni gelenek pratiklerinin yaratılma sürecinde de kimlik yapısıyla yakın bir ilişki içerisinde. Bu ilişki yalnız mimarlığın icat edilmiş geleneğin bir uzantısı olarak yeniden formüle edilmesiyle tanımlanmaz, ayrıca mimariye ilişkin yeni kullanım prosedürleri de yaratılır. Mimarlık ürünü hem yeni gelenek kurgusunun biçimlendirdiği bir nesne olarak, hem de kendisinin kullanımı üzerine tanımlanan yeni pratiklerle farklı bir anlama büründür. O güne kadar alışıldık kullanım biçiminden arınarak yeni toplumsal referanslar edinir. Bu pratikler, mimarlığın yeni kullanımı üzerinden okunarak tartışmaya sokulur.

Örneğin, Ayasofya'nın Cumhuriyet yönetimiyle birlikte müzeye dönüştürülmesi mimarlık-yeni gelenek ilişkisi ve bu çerçevede gerçekleşen tartışmalar bağlamında önemli bir yeri vardır. Ayasofya müzeye dönüştürülüp dinsel içeriğinden arındırıldığında mimarlık ürününün dinsel pratiğin bir uzantısı olarak görülmesinin engellenmesi biçiminde değil, binanın ulusal yapının politik etkinliğinin parçası kılınması olarak görmek daha açıklayıcı olacaktır. Ayasofya, müze olduğunda rejimin "laik" kurgusunun bir simgesi, buna karşı çıkıldığında da dini odakların simgesi haline gelir. Amaç, bir ibadethanenin özgün işlevinden arındırılmasına karşı çıkmanın daha da ötesinde, yaratılan yeni simgenin kendisine yönelik bir tepki geliştirmektir. Tartışma, her koşulda -bir kilise yapısı olan- Ayasofya'nın değişmiş anlamı üzerinden yürümektedir.

İslam kimliğini restore etmek yönündeki arzu, Müslüman coğrafyalarda büyük oranda ideolojik tartışmaların dayattığı çift kutuplu bir kavramsal çerçeve, toplumsal ve tarihsel tahayyül içinde konumlanır. Bu yapıda gelenek/modernite, koruma/ilerleme, gelişme/gelişmemişlik, liberal kapitalizm/sosyalist kolektiflik karşıt kutupları tanımlar.

Mimarlık da “ideolojik polemiklerin dağıtımına sokulduğu, somut konuların incelendiği ve derinleşen, acil kültürel sorunların” gündeme getirildiği uygun bir “kanal” haline gelir (Arkoun, 1998). Eklenmesi gereken bir diğer kutup da Batılı olan/olmayan karşıtlığıdır. Batılı olmayan toplumlar, Batılı olan strüktürler tarafından “yutulma”, “özgün kültürel ürünler verememe” korkusu ve Batı dünyasının “dilini, endüstriyel ve kültürel ürünlerini kullanma zorunluluğunu” hissetmeleri nedeniyle “tepkisel” davranış ve düşünce kalıpları geliştirmiş görünürler (Tanyeli, 2002). Böylece biri yüceltilmiş geleneği, diğeri değerleri hırpalayan modernleşmeyi içeren iki “içi boşaltılmış”^{*} kategori karşıtlık içinde konumlandırılır. Bu bakışta Modernite’nin antropolojik anlamda holistik bir tarihsel durum olarak değil, Batı’nın dayattığı bir ürün olarak görüldüğü savlanabilir. Bu nedenle Modernite sorunlaştırılır, ancak bir yandan da Modernite’nin gerekli görülen bölümleri, geleneğin üzerinde inşa edilecek yapıya eklenmek istenmektedir. Buradaki temel kaygı bu yeni strüktürün büyük bir hassasiyetle korunan İslam kimliğine, geleneklerine zarar vermeyecek biçimde kurulmasıdır.

Türkiye’de durum biraz farklı görünür. Daha öncesinde başlamış olsa da, özellikle Erken Cumhuriyet döneminde sağlamlaştırılmış ve içselleştirilmiş ulus kurgusu nedeniyle Türkiye’de mimarlık-kimlik sorunu ilişkisinin İslam unsurunu dışlamış olduğu söylenebilir. Mimarlık elbette yine kimlik sorunu ile ilişki içinde düşünülmüştür. Etkilerini nispeten bugün de sürdüren bir Türk Mimarlığı kurgulanmış, bununla bağlantılı mitler yaratılmış (örneğin Mimar Sinan), bu kurguya Osmanlı kısmen dahil edilmiş, genelde ulus kurgusunda rastlanan türden İslam-öncesi Türk medeniyeti kurgu içindeki sağlam yerini almıştır. Laik Türkiye Cumhuriyeti ve mimarlığı kurgusu içinden İslami vurgu neredeyse bütünüyle çıkarılmıştır. Bu nedenle olsa gerek, bugün Türkiye mimarlık çevresinde bu konu hemen hiç tartışılmaz görünür. Aynı nedenle cami tasarımı da –tekil birkaç örnek dışında- büyük oranda mimarlık alanının dışında yürüten bir etkinlik olmuştur. Ayrıca Türkiye’de mimarlığın da büyük ölçüde özerk bir alan olarak kendi içinde devindiği söylenmelidir. Mimarlık artık –örneğin Erken Cumhuriyet’te olduğu gibi- siyasi veya toplumsal söylem alanlarıyla bütünleşik bir yapı sergilememektedir^{**}.

Türkiye’de de karşılaşılan mimarlığı mutlaka bir kimlik politikası içinde tanımlama alışkanlığının (Bozdoğan, 1998), Müslüman ülkelerin önemli bölümünde İslam kimliği içinde

^{*} Tanyeli, 2002, s. 169.

^{**} Benzer denemeler örneğin Mısır veya İran’da yapılmış olsa da aynı oranda başarılı sonucun alındığını söylemek zordur. Daha önceki bölümlerde üzerinde durulduğu gibi Mısır ve İran da ulus kurgusu anlamında etkinliklere sahne olmuştur. Bu ülkelerde de İslam-öncesi Mısır (Nasır dönemi gibi) veya İslam-öncesi İran (Pehlevi dönemi gibi) medeniyeti ön plana çıkarılmıştır. Burada bu kurguların derinlikli analizleri yapılmayacak. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, her iki örnekte de bütünüyle farklı işleyen süreçler sonucunda İslam mimarlığının gündemden düştüğü söylenemez. İslam mimarlığı tartışmalarının içinde –tezde de ele alındığı gibi- Mısırlı ve İranlı mimar ve düşünürler önemli başlıkları oluşturmaktadırlar.

belirdiğini söylemek hiç yanlış olmaz. Mimarlık hem bu bakışla okunmakta, hem de yeniden kurulmaya çalışılmaktadır. Genel strüktürün bir parçası olarak kurgulanan ve okunan mevcut mimari etkinlik de, bu genel alanda tam olarak yer alamadığı için eleştirilere konu olur. Çünkü mimarlık ürünleri, yeniden kurulmaya çalışılan İslami yapının göstergeleri olarak okunmak istenirler. Güncel mimarlığın tartışma alanında yer tutan, mimarlığın giderek içine kapanarak, yalnızca kendine referans veren bir alan olarak tanımlandığı gündemin varlığı İslami söyleme oldukça uzaktır. Burada hala mimarlığın toplumsal, kültürel, tarihsel ve kimlikle ilgili alanlara referans vermesi beklenmektedir. Oysa mimarlık, “kendisini belirlediği iddia edilen bütün öze ilişkin (essentialist) kimlik tanımlarını” aşma, “sadece bu kimlik tanımlarıyla açıklanmayı”^{*} reddetme potansiyeline sahiptir. Bu, mimarlık ürününün yaratıcısı tarafından İslami gerekçelerle biçimlendirildiği savunulsa bile, her zaman başka okumalara açık olduğu anlamını taşır. Cansever’in yapılarının, -kendi savının aksine- genelde İslam üzerinden değil, başka nitelikleri öne çıkarılarak konu edilmesi bunun kaydadeğer bir örneğidir.

Arkoun’un 1998 tarihli konuşması, mimarlığın bu kurgu içinde görülmek istenen yerini açıklaması bakımından anlamlıdır. Konuşmasını Ağa Han Mimarlık Ödülü üzerine yapan Arkoun, mimarlık pratiği içinde yer alan mimarları konunun toplumsal ve kültürel boyutuyla az ilgilendiklerinden ötürü eleştirir. Arkoun, ancak mevcut durumda birbirinden ayrı işleyen bu iki alanın birbiriyle gerçek bir ilişkiye geçmesi halinde İslami bir mimarlığın (ve edebiyat, müzik, sanat, felsefenin de) ortaya konabileceğini düşünmektedir. Mimarlık bir anlamda geleneksel dünyadakine benzer biçimde kültürel ve toplumsal yapının doğal bir uzantısı olarak görülmek istenir. Daha önce de belirtildiği gibi aslında Arkoun’un İslami söylemin iç kısıyında durduğu savlanabilir. Bu söyleme özgü pek çok başlığı açık biçimde eleştirir, ancak örneğin İslam kimliğinin yitirilmesinden niçin bu kadar korkulduğunu ya da bu kadar yaşamsal olduğunu sorgulama noktasına gelmez.

İslami mimarlık söylemlerinin büyük oranda Ağa Han Mimarlık Ödülü çerçevesinde varlık bulduğundan, en azından önemli ölçüde onun yayınları aracılığıyla haberdar olunabilir hale geldiği vurgulanmıştı. Bu anlamda, Ödül bünyesinde düzenlenen seminerler ve yapılan yayınlar, yalnızca adlarıyla bile, tartışılanın içeriğine dikkat çekmesi bağlamında önemli görünür. Burada hemen birkaçını sıralamakta yarar var:

Toward an Architecture in the Spirit of Islam (İslam Ruhu İçinde Bir Mimarlığa Doğru, 1978); Architecture as Symbol and Self-Identity (Sembol ve Öz-Kimlik Olarak Mimarlık,

^{*} Bozdoğan bunu Modern Mimarlık için ortaya koyuyor. Burada daha geniş bir çerçeveye uyarlanmıştır. Bkz. Bozdoğan, 1998, s. 129.

1979); Architecture and Community (Mimarlık ve Toplum, 1983); Architecture and Identity (Mimarlık ve Kimlik, 1983); Architecture in Continuity (Süreklilik İçinde Mimarlık, 1985); Innovation and Authenticity (Yenilik ve Otantiklik, 1989); Expressions of Islam in Building (Binada İslam'ın İfadeleri, 1990); Architecture for a Changing World (Değişen Bir Dünya İçin Mimarlık, 1990); Modernity and Community: Architecture in the Islamic World (Modernite ve Topluluk: İslam Dünyasında Mimarlık, 2001)*. Bu liste, sorun teşkil eden başlıkların da küçük bir dökümü niteliğindedir. Neredeyse her yayın (belli bir coğrafyadaki belli bir problem üzerine odaklanan istisnalar dışında) mimarlığın kültürel alanla, kimlikle ve toplumla ilişkili olarak ele alındığını gösterir.

İslami mimarlık söylemleri kimlik sorunuyla çeşitli biçimlerde ilintili görünür. Mimarlık, yeni toplumsal, ideolojik, kültürel yapının bir göstergesi olarak düşünülmektedir. Olasılıkla İslami mimarlık söyleminin ikna edici bütünlüklü bir yapıda kurulma taleplerinden birini de bu oluşturur. Ulusal kurgu bağlamında ikna edicilik seviyesini yakalayamamış toplumlarda İslami mimarlık söyleminin bu kadar önemsenmesi de bir açıdan böyle açıklanabilir. Örneğin Arap milliyetçiliği Arap-İslam adından ayrı düşünülmez, İran içinde bulunduğu politik durum nedeniyle zaten kendini bu söylem içinde konumlandırır. Yeni kurgunun çok önemli bir bileşenini İslami söylem oluşturmaktadır. Bu nedenle tek bir İslam olduğunu varsayma eğilimi söylemler içinde ağırlıklı bir yer tutmaktadır. Kültürel yapı içinde aranan İslami vurgu da aynı kimlik sorunuyla bağlantılı görünür.

Göle'ye (1998) göre, "Batı'dan ayrı bir kimlik elde etme arayışı ("otantik" bir İslami varoluş biçimi arayışı) hem İslam'ı uygulamanın geleneksel ve yaygın biçimlerine, hem de küreselleşme yoluyla yaşam tarzlarını homojenleştiren Batı modernliğinin çağdaş biçimlerine" karşı aşırı bir duyarlılık yaratmaktadır. Bu kimlik, hem günün değişen koşullarına yanıt vermesi, hem de Batı'nın dayatmacı sayılan modernliğinin dışlanması talebiyle oluşturulmaya çabalanır. Tüm alanlar da bu kimlik tanımının içine, onları yansıtacak, doğrulayacak biçimde yerleştirilmeye çalışılırlar.

Sonuç olarak, mimarlığın bu anlamda sorunlaştırılmasının ana eksenini, kimlik yitimi korkusunun bir göstergesi olarak mimari kimliğin yitirilmesi oluşturur. İslami mimarlık söylemini bu çerçevede okumak, onun içinde mimari sorunlara getirilmiş cevaplar bulmaya çalışmaktan daha gerçekçi görünür.

* Yayın ve seminerlerin tam listesi için bkz. Ek 1.

4.3 Kentsel Değişme ve Mimarlık

Kentlerin yapıları, modernleşmeyle birlikte kültürel, ekonomik yapıların ve dolayısıyla da yaşam biçimlerinin değişmesi gibi etmenlerle geri dönüşsüz bir değişim sürecine girmiştir. Yaşam biçimlerinin değişmesi doğrudan kentin biçimlenmesini dönüştürmüştür, bu, kentin algılanmasını da değiştirmiştir. Artık geleneksel kentin toplumsal, dinsel ya da hukuki yapılarla bütünleşik sistemi çözülmeye uğramıştır. Aynı çözülmeye kaçınılmaz bir sonucu modern kentin fiziksel çevresini oluşturan dinamiklerin, geleneksel kentin dinamiklerinden keskin kopuşudur. Bu değişimlerin yalnızca kenti değil, kırsalı da dönüştürdüğü eklenmelidir. Kentlerdeki nüfus artışı ve kırdan kente göç gibi etkenler de sözkonusu değişimde önemli bir rol oynamıştır.

Bu çok bilinen başlıkların burada sıralanmasının nedeni İslami düşünceyle bağlantılı yaklaşımların bu konulara nasıl yaklaştığını tartışmak için bir altlık hazırlamak. Özellikle gelenekselci kesim, modernleşmeyi Batı'nın belirleyici olduğu tarihsel gelişmenin bir parçası olarak tanımlayarak kentin değişimini de "dışsal" bir nedene bağlar. Bu nedenler, huzur ve güzellik dolu ve kutsal olan İslam kentini "bozmuş", onun yerini yalnızca teknik süreçlere dayanan, işlevsel kentler almıştır. İslam kentinin doğayla uyumlu, doğanın bir uzantısı olan yapısı kalmamıştır; modern kent "Allah yapısı" doğayla çatışmaktadır. Yeni modern kentler mimari ifadeyi de olumsuz yönde değiştirmektedir. Bu bakışta, Modernite ve sekülerleşme gibi, modern kent de "hastalıklı" bir yapı olarak görülür. Kentin bozulmuş olması ve manevi değerlerden kopukluğu hem gelenekselci, hem de kültüralist yaklaşım tarafından, birbirinden farklılaşan vurgular içerse de, bir tür gösterge olarak okunur. İslam mimarlığının bozulması ve bununla bütünleşik yaşam biçimlerinin yok olması üzerinden yapılan bu türden bir okuma genelde eksik kalmaktadır. Söylemin kente ilişkin gerçekçi bir tespitlerden çok, ideolojik, toplumsal gerekçelerle üretildiği söylenebilir.

Gelenekselci kesimin dile getirdiği bir diğer konu kentlerin işlevlere göre zonlara ayrılması sorunudur. Burada dikkate değer olan, zonlara ayırma gibi modern mimarlığın problemleştirdiği bir konunun İslam ve tevhid ilkesi üzerinden tartışılmasıdır. Mimarlığı ve kenti belirlediği düşünülen tevhid ilkesine uyulmaması sonucunda onunla bağlantılı yaşam biçimleri de kaybolmuştur. Bu tartışmada, zonlara ayırma kendi özgül gerekçeleri ve şehircilik kavramlarıyla tartışılmaz. Burada zoning sorunsalının İslami gibi görünen tartışma çerçevesinin ne denli İslami olduğu kuşkusuz sorulabilir. Sözelimi, zoning daha 1961'de yayınlanan, Jane Jacobs'un "Death and Life of Great American Cities" kitabından bu yana eleştirilmektedir. Oysa İslami mimarlık söylemi Amerikan kentlerinde gerçek bir problem olan, bu nedenle bir tartışma başlığı olarak beliren konunun neredeyse bütünüyle "dışında"

konuşur. İlk olarak burada tanımlanan sorunla, İslami söylem içinde tanımlanan sorunun farklı olduğu belirtilmelidir. İlki, Amerikan kentlerinde iş merkezi ve konut bölgelerinin bütünüyle ayrıştığı, bu nedenle de kentin giderek öldüğü yönündeki eleştiridir. İslam kentlerinde ise, bu türden yoğun ve gerçek bir sorunun yaşandığını söylemek zordur. Bu nedenle, İslami söylem kentin bozulmasını zoning üzerinden okumaya çalışınca, ortaya gerçekçi bir eleştiri de koyamamaktadır; zaten bu türden bir eleştiri de henüz İslam coğrafyasının çoğu kentinde oluşmamış bir gelişmeyi hedef aldığından amacından uzak kalmaktadır. Bu konuda İslam'ın daha Erken İslam döneminde belirlenmiş, daha sonra da yüzyıllar boyunca sürmüş bir tavrı olduğu varsayılmaktadır. Konu yaklaşık olarak şöyle tanımlanır: Geleneksel İslam kentinde işlevlere göre ayrılmış bölgeler yoktur; çarşının hemen yanında konutlar yer alır; cami de aynı yerde konumlanır.

Burada amaçlananın daha çok, İslam kenti ile modern kenti bir karşıtlık içinde konumlandırmak olduğu söylenebilir. Modern kentin bu zonlara ayrılmış yapısı, olumsuzlanmakta, İslam kentinin bütünleşik yapısı yüceltilmekte ve dolayısıyla halen varolan yerlerde bu yapının korunması, yitirmeye başlandığı yerlerde ise hemen geri kazanılması gerekliliği ortaya konmaktadır. Böylece bu konu da, diğer birçok konu gibi, bu kez modern kenti oluşturan dinamikler göz ardı edilerek tartışma dışı bırakılmakta ve İslam'ın farazi tavrı olumlanmaktadır. Ancak bu tevhid ilkesine yaslanan kent kurgusunun nasıl olması gerektiğine ilişkin bir önerinin ortaya konduğunu söylemek zordur. Yani, eğer bir bozulma varsa, bunun gerçekçi nedenleri üzerine çözümlenmelere gidilmez, bunun yerine öneri bu bozulmanın ortadan kaldırılması noktasında kalacaktır. Örneğin kentin yapısının bozulmasının bir nedeni olarak nüfus artışı ileri sürüle gelmiştir; bu artışın bir bölümünü kırsaldan kente göçenler oluşturmaktadır. Ancak genel bakışın devamı olarak, buradaki öneriler de durumu, nedenlerini değerlendirip buna yönelik çözümler üretmek üzere oluşturulmaz. Bunun yerine, kırsalın bozulmamış ve dokunulmamış sayılan nitelikleri yüceltilir ve kırsal nüfusun da olduğu yerde kalması gündeme getirilir. Ancak bu, ne bu göçü engelleyecek –zaten engellenmesi ne gerekli, ne de mümkündür-, ne de gelenlerin gereksinimlerinin karşılanmasına hizmet edecektir.

Kültüralist kesimin yaklaşımı yine geleneksel kent-modern kent karşılaştırmasını içerir. Ancak onların eleştirileri iklimle uyumlu yapı üretimi pratiğinin, insanın manevi gereksinimlerini karşılayan ve insana kendini ifade etme olanağı tanıyan geleneksel binaların yitirilmesi, tüm toplumlara benzer yaşama biçimleri empoze eden tek tip binaların kullanması, dolayısıyla çeşitlilik ve karmaşıklık gibi değerlerin kaybolmaya yüz tutması üzerine odaklanır. Bu morfolojik denebilecek yaklaşım, Müslüman coğrafyalardaki kentlerle birlikte

diğer coğrafyalardakilerin de benzer sorunlar taşıdığı vurgusunu içermeye başlar. Bunun bir devamı olarak, geleneksel kentlerin incelenmesiyle elde edilecek verilerin de bütün dünya kentlerinin sorunlarına alternatif yönelişler getirebileceğinin düşünülmesidir. Ancak çıkış noktasının Müslüman coğrafyalardaki sorunlara çözüm üretmek olduğu da unutulmamalıdır.

Kültüralist yaklaşımın modernleşmenin gerekleriyle kısmi uzlaşmaları nedeniyle başvurmak zorunda kaldıkları evrensel-yerel karşıtlığı üzerinde de durulmalıdır. Bu bakış, mimarlığı, her yerde geçerli gelişmeleri içeren evrensel olan ve belli bir kültür ve coğrafi konumla bütünleşik durumdaki yerel olan gibi ikili bir yapıyla kurgular. Bunun doğal sonucu, kentin de aynı ikili yapıyı içerdiğidir. Yani kent, bu iki vurguyu içeren ikili bir yapıyla kurgulanmış olur. Kenti oluşturan bazı yapıların (havaalanı, fabrika vb.) evrensellik, diğerlerinin ise (konut, dini yapılar vb.) yerellik ilkesiyle biçimlendiği varsayılır. Bu bakış, olasılıkla, örneğin “İslami havaalanı nasıl olur” türünden soruları aşmaya yönelik geliştirilmiş bir stratejiye işaret etmektedir. Ancak kenti biçimlendiren dinamikler birbirinden böyle basitçe ayrıştırılamayacak kadar karmaşıktırlar.

Bu aynı zamanda mimarlığı ve kenti Modernite/İslami düzen ayırımını evrensellik/tikellik ayırımıyla özdeşleştirerek kurgulamaktır. Bu yaklaşıma göre, Modernite/evrensellik değişmez birtakım ilkelerle oluşmuştur; çeşitli bilimsel ve teknolojik gelişmelerle birebir ilişki içindedir, bu nedenle farklı coğrafyalarda farklı uygulamalara izin vermez. Üstelik böyle bir farklılığa olanak tanıyacak, kendine özgü üslup, işlev, teknoloji veya konstrüksiyon yöntemlerini içeren bir gelenekten yoksundur. Bu bakışta, Modernite/evrensellik homojenleştirici ve dayatmacı olarak algılanır; çeşitlenebilirlik ise ancak belli bir geleneğe sahip olunmasıyla mümkündür. Nasıl Modernite tek bir olguyu işaret eder biçiminde algılanıyorsa, bunun içindeki mimarlık da aynı biçimde düşünülür. Bu görüşe göre, Modernite'nin dayattığı bir tip havaalanı, bir tip fabrika ya da bir tip büro binası vardır ve her yerde bunu uygulamaktan başka çare de yoktur. Konut veya dini yapılar gibi uzun bir geçmişe sahip binaların tasarımında ise başka dinamikler işlemektedir ya da işlemelidir. Mimarlık etkinliğinin böyle birbirinden kesin ayrılmış dinamiklerin etkisiyle işlememesi bir yana, tek tip binaların dayatıldığına iddia edilmesi yukarıda sözü edilen yaklaşımın neredeyse aynısıdır. Tabii ki, her bir yapı tipi tasarımının kendine özgü gerekçe ve sorunları vardır; ancak bu gerekçe ve sorunlar kaba bir indirgemeye iki kategoride ele alınamayacak kadar karmaşık görünürler. Örneğin, büro binaları çağdaş mimarlık söylemi içinde çeşitli tartışmalara konu olmaktadır. Ancak bu, sanıldığı gibi dayatılan tek bir büro binası tipi ve onun kabulü ya da eleştirisi üzerinden yürüyen bir tartışma değildir. Büro binalarında birbirinden farklı çeşitli yaklaşımlar getirilmiş, her biri de eleştirilere konu olmuştur.

Bugünün çalışma mekanının nasıl olması gerektiği, bunun çalışma biçimini ve verimliliği etkileme yolları gibi konular mimarlık gündemini meşgul etmektedir. İslami mimarlık söylemi ise, kendisini tüm bu tartışmaların dışında konumlandırır. Bazı örneklerde bir biçimde öne çıkmış herhangi bir önerinin sorgulanmaksızın kabulü gündeme gelirken, bazı örneklerde baştan bir reddetme tavrı öne çıkar.

Yerellik kurgusuyla ilgili belirtilmesi gereken bir diğer nokta burada sözü edilen yerelliğin tanımıdır. İslami mimarlık söylemleri içinde ele alınan yerellik, adının işaret ettiği aksine, coğrafi bölgelere göre mimarlığın ve kentin barındığı farklılıklara göre tanımlanmaz. Aksine, öne çıkarılan, tüm bu yerelliklerin ardındaki ortaklıklardır; bu nedenle de hep yerelliğin ardındaki ortak ilkeler aranır ve vurgulanır. İşte bu ilkeler yeni mimarlığın oluşumu için temel teşkil edecektir. Ancak eğer söylem içindeki yerellik ortaklıklar üzerine kurulmaya başlanıyorsa, bunun nasıl bir yerellik olduğu da sorulmalıdır. Bu, örneğin, Kenneth Frampton'ın tanımladığı bulunduğu yere duyarlı, her farklı bağlam için farklı, özgün bir çözümün varlığına işaret eden ve her seferinde yeniden üretilme kapasitesini barındıran rejyonelizmden* başkadır. Bu yerellik, mümkün olduğunca geniş bir alanı kapsayan, bütüncül bir kurguyu amaçlayan ve doğru yaklaşımları içerdiği baştan kabul edilen bir yereliktir.

Kentsel değişimin ortaya çıkarttığı bir diğer sorun geleneksel mirasın nasıl korunacağıdır. Bu sorun çeşitli aşamalarda tartışılır. Bu başlıklardan biri geleneksel yapısını korumuş kentlerdir. Ancak bu kentler bugün tehlike altındadır. Bunun nedenleri çeşitlidir: Örneğin nüfusun artışı, kentin modern kesiminin ya da -bazı örneklerde görüldüğü gibi- yakındaki modern kentin modern teknolojiyle bağlantılı yaşam tarzını tehdit etmesi gibi. Ancak konuyu bu şekilde ele alanlar, bu kentsel dokularda yaşayanların geleneksel bir yaşamı sürdürmeye istekli olduklarını, dahası sürdürdüklerinin varsaymaktadırlar.

Burckhardt'ın (1997) Fez üzerine incelemesi bu bakışın tipik bir örneği olarak ele alınabilir. Onun savında Fez'in geleneksel dokusu, yakındaki Avrupalı kentin yaşam biçimi tarafından tehdit edilmektedir. Kuşkusuz Fez'e özgü olmayan bu durumda Burckhardt'ın görmek istemediği, bu geleneksel çevrenin, sakinlerinin artık geleneksel olmayan yaşam biçimleriyle uyum sağlamadığıdır. Bu yüzden, bu çevreler ya gereksinimleri uygun hale getirilecek şekilde değiştirilmekte, ya da yakındaki modern bir çevrede yaşamayı tercih eden sakinlerince bütünüyle terk edilmektedir. Burckhardt (1997), sorunu kısmen tanımlar; nüfus artışı nedeniyle kent artık yetersiz kalmakta, bu nedenle de zorunlu çözümlere başvurulmaktadır. Gerçekte, eski kent -pek çok benzeri gibi-, düşük gelirli nüfusun maddi olanaksızlıkları

* Burada Frampton'un ortaya koyduğu "eleştirel rejyonelizm"den söz ediliyor. Bkz. Frampton, 1983.

nedeniyle ikamet ettiği yerlere dönüşmüştür. Ancak bu grup böyle yerleşimlerde geleneksel dokusunun güzelliği, barındırdığı manevi değerleri ya da taşıdığı İslami ruh nedeniyle seçmemektedir, ortada bir seçimin sözkonusu olduğunu söylemek bile zordur. Genellikle modern veya yeni kentte ya da kentin modern kesiminde yaşama olanağı bulamadığından barınma gereksinimini karşılamak için buralarda ikamet edilmektedir. Aynı gelişimin bir devamı olarak Burckhardt'ın belirttiği gibi, örneğin Fez'de Müslüman evinin özerk ve bir ailenin mahremiyetini yansıtan yapısı da kendiliğinden deforme olmuştur. Çünkü Fez'deki geleneksel avlulu konutlarda bir aile hayatını kendi mahremiyeti içinde sürdürmemektedir; konutun aynı avluya açılan çeşitli birimleri farklı ailelerce kullanılmakta, böylece konut da temel İslami niteliklerini yitirmiş olmaktadır.

Kırsalda da benzer değişimlerin yaşandığının en tipik örneğini, Fethi'nin yeni köylerinde yaşamaya karşı duyulan isteksizlik oluşturur. Ancak söylem üreticileri, kenti olduğu gibi kırsalı da böyle görmeye pek istekli görünmezler. Her iki durumda da İslami söylem üreticileri kendilerine eleştirel bir pozisyon tanımlayamamış olurlar. Bunun sonucu olarak eleştiriler temelsiz kaldığı gibi, yeni bir öneri geliştirme şansı da çoğu kez kaçırılmış olur. Çünkü bu kabul veya ret tavrı kentin sorunlarını kendi özgül kavramlarıyla tartışmayı olanaksız kılmaktadır.

4.4 Ekonomik Değişme ve Mimarlık

Ekonomik değişme ve mimarlık ile ilgili ilk elde ortaya konabilecek tespit, İslam mimarlığı tartışmalarında mimarlığın ekonomik boyutunun neredeyse bütünüyle göz ardı edildiğidir. Söylem içinde karşılaşılan ekonomi ile herhangi bir referans, genelde yüzeysel bir değinmeden fazlasını içermez. Örneğin Cansever mekan organizasyonunu yer ve zamana göre formüle edilen, son biçimine de belli bir toplum veya kullanıcının “kendine özgü ekonomik şartları altında gelişerek” ulaştığını belirtirken ekonomiden söz eder. Ancak malzeme seçimi bile ekonomik matrislerin optimizasyonuna bağlı olmaktan çok, “her şeyi doğru yerine koymak (adalet)” gibi bir ilkedен beslenir. Hasan-Uddin Khan'ın ekonomi vurgusu Cansever'le yaklaşık aynı düzeydedir: O, bir binanın yapım sürecinin gereksinim ve gelir düzeyiyle belirlendiğinden fazlasını söylemez. Bulaç'a göre ise, endüstrinin gelişimi ve beraberinde getirdiği ekonomik sistem kenti dönüştürmüştür; artık kentler endüstri kentleridir. Temelini yeni ekonomik sistemin oluşturduğu kentler ve yaşam biçimleri insanı kutsal olandan koparmıştır. Aynı bakışımı Müslüman ülkelerin mevcut ekonomik sisteme eklenerek yaşama şansı bulamayacağını belirterek sürdürür. Bulaç, diğer çoğu İslamcı

söylem üreticisi gibi kapitalizme açıkça karşı olduğunu da vurgular. Bu yüzden, ona göre, tüm alanları kapsayan İslami bir “yeni” sistem kurulmalıdır.

Hasan Fethi, mimarlıkla ekonominin ilişkisine bakışı bağlamında diğerlerinden farklı konumlandırılabilir. Ona göre mimarlık teknik olmaktan çok, toplumsal, kültürel, ekonomik sorunlarla ilintili görülmelidir. Yeni köy projelerini de büyük oranda bu bakışla oluşturmuştur. Bu köy projelerinin önemli bir gerekçesi olarak mevcut olanaklarla üretilme şansına sahip olmalarını özellikle vurgular. “Architecture for the Poor” kitabının sonundaki, teknik bilgilerden önce yer alan uzunca maliyet analizi de bu nedenle verilmiştir. Ancak Fethi’nin katkısı yeni bir ekonomik saptamayı içermez. Burada söz edilen Fethi’nin kendisinin ekonomik bir sistem önermesi de değildir, ancak örneğin Bulaç’ta olduğunun aksine böyle bir talebi de yoktur. İthal çimento yerine yerel malzeme kullanmayı seçer. Bunu yaparken de diğer gerekçelerinin yanında, en az onlar kadar vurguladığı bunun erişilebilir olduğudur. Bu anlamda onun ekonomik çözümünün de “yerel” olduğu söylenebilir. Tıpkı mimarlık gibi o yerin kendi nitelikleriyle belirlenmiştir ve bu yönüyle uygun bir çözümdür. Bu çözüm, farklı yerlerde farklı biçimlerde uygulanabilirliği içerir*. Fethi’nin bir diğer vurgusu da geleneksel yapı üretiminde zanaatkar ile kullanıcı arasında gelişen sürecin bugün mimar ile müteahhit arasında geçtiğini belirtmesidir. Bu yeni durumu olumsuzlar; bu, kullanıcıyı aradan çıkarttığı gibi yapıların da başka dinamiklerle üretilmesine yol açmıştır. Ancak müteahhidi var edenin ekonomik gerekçeler olduğunu düşünmez görünür. Fethi’nin geç söyleminde ise ekonomi-mimarlık ilişkisi bir başka vurguyu daha içerecektir. Teknolojiyi, ekonomik etkinlik alanıyla doğrudan bağlantılandıran bu bakış, aynı ilişkinin mimarlıkta da geçerli olduğuna işaret eder. Artık yerel malzeme yalnız erişilebilirliğinden ötürü değil, “ithal” olanı, yani Batı’nın ekonomik gücüyle, baskısıyla ve mevcut ekonomik sistemle ilintili olan “yabancı” malzemeyi, dışlama talebiyle de istenir olmaktadır.

Arkoun, mimarlığın diğer başlıklarla olduğu gibi ekonomiyle ilişkisinin de farkında görünür. Bunun ötesinde, İslami düşüncenin ekonomik değişimlere aldığı tavırla mimari değişimlere aldığı tavrın arasındaki benzerlikleri vurgulamasıdır. Gelenekselleştirme adı verilen bir pratikle, modern ekonomi veya mimarlık parçalarının İslami etiketi altında dolaşma sokulduğunu belirtir. Bu ekonomi alanında İslami bankalar aracılığıyla yapılmaktadır.

Mimarlıkla ortaklıklar barındırdığından bu konuyu biraz açmak anlamlı görünür. İslam mimarlığının aslında mimari gerekçelerle yaratılmamış olması gibi, İslam ekonomisi

* Bu konu burada uygulanma biçimiyle ilgili olarak değil, söylem içindeki vurgularıyla gündeme getiriliyor. Yani onun uygulama aşamasında başka şans olmadığı düşünülebilir; ancak tez bağlamında önemli olan ekonomi etmenini mimarlığı biçimlendirici olarak nasıl ele aldığıdır.

kavramının da ekonomik gerekçelerden doğduğu söylenemez. Timur Kuran'a (2002) göre, bu kavram büyük oranda kimlik sorununu çözmek üzere geliştirilmiştir. Bu nedenle de İslam ekonomisi sağlam ekonomik temellere oturmamış, ekonomik başarıları "sembolik mesajları" yanında önemsiz kalmıştır. Bu doktrin neredeyse bütünüyle üzerine oturduğu adalet kavramını bile açıklığa kavuşturamamış, bilinen pazar ekonomilerinden daha adaletli olduğunu kağıt üzerinde gösterememiştir (Kuran, 2002). Ekonomideki "adalet"e temellenen bu yaklaşımla, mimarlıktaki "tevhid"e temellenen yaklaşım arasında benzerlikler kurulabilir. İdealde bu ilkeler üzerinde biçimlendiği varsayılan bu disiplinlerin, uygulama alanına dönüldüğünde mimarlıkta olduğu gibi ekonomide de tutarlı ve bütünlüklü somut önerilere dönüştüğünü söylemek zordur. Aslında her ikisinde de, mevcut sistemlere eklenerek varolan bu "İslami" yapılar söylem bazında ya da sadece terimlerin değiştirilmesiyle meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Ancak mimarlık ve ekonomi alanındaki bu yaklaşımların birebir örtüştüğünü söylemek gerçeği yansıtmaz. Farklı disiplinlere ait olduklarından, farklı yöntemlerle biçimlendirilirler. Burada ortaya konmak istenen temelde benzer esaslardan yola çıktıkları gerçeğidir. Örneğin "adalet", mimarlık ve ekonomide farklı anlamlar yüklenmiş olsa da ikisinde de yaşamsal görünür. Bunun işaret ettiği bir başka olgu ise, bu uyarlamalarla aslında karşı çıkar görünmelerine rağmen dogmanın düpedüz yorumlandığıdır.

T. Kuran'ın (2002) belirttiği ve yine mimarlıkla benzer görülebilecek bir diğer nokta da İslam'a dayandığı söylenen ekonomik yaklaşımlarla İslam tarihinde görülen ekonomik yaklaşımlar arasındaki büyük farklardır. Bu yaklaşımda mimarlık, kent, toplumsal ve siyasi yapı gibi İslam ekonomisi de idealize edilmektedir. Sözkonusu ekonomiyi var eden dinamiklerin modern dünyanın dinamiklerinden başka biçimde örgütlendiği görmezden gelinir. Ancak ekonomiyi mimarlıktan bir anlamda farklılaştıran daha açık yaptırımların varlığıdır. Örneğin Pakistan'da faizin haram olduğu gerekçesiyle faiz getiren tasarruf hesabı yasaklanmıştır. Ancak bu henüz tam anlamıyla uygulamaya geçirilememiştir. Pakistan gibi, Malezya, Suudi Arabistan ve Sudan'da zekat vermek devlet eliyle gerçekleştirilmektedir ve yasal bir zorunluluktur. T. Kuran, bu gelişmelerin düşünsel bir boşlukta oluşmadığını belirterek ekler: "İslam ekonomisi diye bilinen ve hızla gelişen bir yazın, süregiden reformları yönlendirerek bunlara dini gerekçeler" bulmaya çalışmaktadır (Kuran, 2002). Bu gerekçeler diğer bütün alanlarda olduğu gibi Kuran ve sünnete dayanmaktadır. Bu üretimin önemli bölümünü çoğu Batı'da etkinlik gösteren İslam mimarlığı enstitü ve kurumları gibi, yine çoğu Batı'da etkinlik gösteren ve İslam ekonomisini geliştirmeyi hedefleyen İslam ekonomisi enstitü ve kurumları üstlenmiştir.

İslami ekonomi gelişmiş ekonomi sistemlerine karşı çıksa da, aynı yöntemleri başka adlar altında kullanmaktadır. Örneğin İslam'ın ilk dönemlerinde kullanılmış olan "mudârebe" ve "muşâraka"* gelişmiş ekonomideki risk sermayesiyle (venture capital) benzer görülür. Ancak adı risk sermayesi değildir; böylece bu yöntem meşrulaştırılarak İslam ekonomisine ve İslami bankacılığa dahil edilir. Bir diğer örnek ise "murabaha"dır; burada da faiz gibi işleyen ancak "hizmet harcı" ya da "komisyon" olarak adlandırılan bir sistem söz konusudur. Sonuç aynıdır; istenmeyen uygulamalar adları değiştirilerek ve çeşitli "kılıflara sokularak"** uygulanabilir hale getirilir.

İslami ilkelere dayanan bir ekonomi düşüncesi oldukça yeni olmasına rağmen İslam mimarlığından daha önce üretilmiş görünür. Bunun için tezin ilk bölümlerinde üzerinde durulan 19. yüzyıldaki gelişmelere bakmak gerekecektir. Bundan öncesinde ise bağımsız bir İslam ekonomisine vurgu yapan herhangi bir esere rastlamak mümkün değildir. İslam ekonomisi düşüncesi de yaklaşık olarak aynı dinamiklerle oluşturulmuştur. Bu düşünce büyük oranda İslam'ı "tam bir yaşam biçimine" dönüştürmeye çalışan Pakistanlı düşünür Seyyid Ebu'l-A'la Mevdudi'nin (1903-1979) eserlerine dayanmaktadır. Ona göre İslam –tıpkı diğer çağdaşlarının tahayyül ettiği gibi- eğitim, tıp, sanat, hukuk, politika ve ekonomi dahil olmak üzere insanoğlunun her tür tecrübesini kapsamaktadır. Mevdudi bu savını desteklemek için aralarında İslam ekonomisinin de bulunduğu çeşitli İslami disiplinlerin kurulmasına öncülük etmiştir. Ancak Mevdudi'nin düşüncesinde Batı'nın rehberliğine başvurmaksızın bir sistem yaratarak, İslam'a yeniden itibar kazandırmak gibi bir bakış yer almaktaydı. Bu anlamda İslami ekonominin de ekonomik reform işlevi arka planda kalacak, esas işlev İslam'a yeniden güç kazandırmak olacaktır. Mısırlı Seyyid Kutub (1906-66) ve Iraklı Bekir Sadr gibi adlar da bu yazının biçimlenmesine katkılarda bulunmuşlardır. İslam ekonomisinin pek çok savunucusunca, İslam ekonomisi "daha büyük emellere hizmet eden bir amaç" olarak düşünülmektedir (Kuran, 2002). Bu bakışın bir uzantısını T. Kuran (2002), Ayetullah Humeyni'nin konuşmalarında İran devriminin ekonomik nedenlerle yapılmadığını defalarca belirtmesiyle bağlantılandırır. 19. yüzyılda doğmuş olmasına ve çeşitli değişimler geçirmiş olmasına karşın bu görüşün hala aynı etki ve vurguları taşıdığı söylenebilir.

Bütün disiplinlerin nasıl aynı temel ve ilkelerden beslendiğini ortaya koyması açısından, amacı ekonomi tartışması olmayan bir irdelemeye girişmek gerekli görünüyor. Mimarlıkta ve toplumsal yapıda olduğu gibi, ekonomide de bir Altın Çağ tanımlanmıştır ve bu Altın Çağ

* Burada bu uygulamaların teknik açıklamaları ve nasıl işledikleri üzerinde durulmayacak. Geniş bir açıklama için T. Kuran, 2002, "İslami Köktencilik'in Ekonomik Etkileri" bölümüne bakılabilir.

** Bu noktada yine "neopatriarchy" kavramını anımsamak anlamlı görünür.

yine Erken İslam dönemidir. Ekonomi yazınındaki hemen her metin bugünün egemen ekonomi sistemindeki eşitsizlik, verimsizlik ve ahlaki bunalım ile dengesizliğe vurgu yapmaktadır. İslam'ın temel kaynakları ticareti serbest bırakıp, faizi yasakladığı için mevcut sistemin kusurlarından arınmış ve erdemli olarak görülür. Altın Çağ boyunca İslami ekonomik davranış kurallarına büyük ölçüde uyulduğu, kardeşçe işbirliği ortamının hüküm sürdüğü, herkes "aynı yasalara tabi olduğu" ve "aynı yükümlülükleri taşıdığı" için adaletsizliklerin en aza indirilmiş olduğu, kaynakların etkili bir biçimde dağıtıldığı, yaşam standartlarının hızla yükseldiği iddia edilmektedir. İslami kurallara bağlılık zayıflayınca, diğer alanlar gibi ekonomik konum da gerilemeye başlamıştır. Ancak bu bakışta, örneğin Arap yarımadasında 7. yüzyıldaki ekonominin ikelliği ve değişkenlerinin azlığı dikkate alınmaz. Üstelik uygulandıkları dönemde, İslami kural ve düzenlemeler sonsuza dek geçerlilik içeren ilkeler olarak da görülmezler, dolayısıyla sürekli değişime uğramışlardır (Kuran, 2002). Bu ilkelerin tarih-üstü bir doğruluk içerdiğinin varsayılması da, İslami disiplinlerin kurulma aşamasında gündeme gelmektedir.

Bu kurgu bütün disiplinlerde neredeyse aynı görünür. Önce disipline özgü eksiklikler ortaya konmakta (mevcut sistem başarısızdır iddiası), ikinci adım olarak bu eksikliklerin Altın Çağ'da varolmadığı, aksine İslami sistemin alternatiflerine karşı rakipsiz olduğu varsayılmakta, üçüncü adımda yeniden İslami bir sistem yaratmanın gerekliliği ortaya konmaktadır. Modern yapının içinde durup gelenekseli tekrar kurmaya çalışan tüm disiplinler aynı zaaf ve tutarsızlıkları barındırmakta ve aslında modern dünyanın seçenekleri karşısındaki aynı çaresizlikten kökenlenmektedirler.

Yukarıda verilen kısa özetin de ortaya koyduğu gibi, ekonomi ayrı bir (İslami) disiplin olarak ortaya konmaya çalışılır, ancak salt ekonomik anlamda bile bütüncül bir sistem kurulabilmiş olmaktan uzak görünür. Mimari etkinliğin ekonomik içeriğine ise hiç değinilmemiş, dolayısıyla bu konu problemleştirilmemiştir. Mimarlık yalnızca bir ekonomik etkinlik değildir, ancak ekonominin yapım etkinliğinin hemen her aşamasında etkili olduğu da yadsınamaz. Bu durumda karşılaşılan, ayrı bir alan olarak kurulan bir İslami ekonomi alanıdır; ancak bu disiplinin iki farklı alan karşı karşıya geldiğinde pek çok noktayı açığa kavuşturmayı başardığını söylemek zordur. Güncel mimarlık, mimar-işveren arasında yürüyen basit bir alışveriş işleminden ibaret değildir; arazi rantından, malzemelerin temininden, işin ne nitelikte bir müteahhitlik işi aracılığıyla yapıldığına ve mekanın ekonomik anlamına kadar pek çok noktada ekonomiyle doğrudan ilişkilidir. Tüm bunlardan önce, yalnızca arsa edinimi bile ekonomik alanın bir parçasıdır. Bugün, arazi spekülasyonu ve rant

temel kentsel gerçeklerdir. Ancak Kuban'ın* (1980b) bir seminer tartışması sırasında belirttiği üzere, İslam mimarlığı tartışmalarında bu konuya pek az (neredeyse hiç mertebesinde) değinilir. Kuban, "kentteki mevcut sistemleri anlamak için" bu durumun anlaşılmasının önemi gündeme getirir, ancak bu gündeme katılmaya o toplantıdaki kimse hevesli değildir. Birebir tartışılmak üzere ortaya atıldığında bile (bu tartışmada olduğu gibi), konu görmezden gelinir ve hiç söylenmemiş sayılarak üstü kapatılır. Bunun nedeni, olasılıkla, bu konuda bir cevabın olmayışdır. Mimarlık-ekonomi ilişkisi İslami ekonomi tartışmaları bağlamında (daha pek çokları gibi) dokunulmamış bir alanı temsil eder. Kaçınılmaz olarak da, aşılması kolay spesifik sorunlara indirgenerek yalnızca görünürde konuşulur.



* Bu değinme, R. Holod (ed.), 1980, s. 83'te yer alan tartışmadan aktarılmıştır.

5. SONUÇ

İslami dogmaya ya da İslam kültürüne yaslandığını savlayan her tür söylem temelde modernliği eleştirmek için yola çıkmış görünmektedir. Bunlar, her seferinde, farklı görünen, ancak genelde dönüp aynı noktaya bağlanan bir güzergahta kendi eleştiri yollarını tıkamaktadırlar. Bu tıkanmanın çeşitli nedenleri vardır. İlki, modernleşmeyle oluşan değişimi ve genelde Modernite'yi "dışsal" bir değişim olarak görme eğilimidir. Bu bakış ne dogmaya, ne de kültürel yapıya yaslanan bakışa özgüdür; çok daha genel bir tavra işaret etmektedir. Kendini herhangi bir şekilde İslami bir söylem içinde konumlandıran hemen her bakış -19. yüzyıldaki erken örneklerden bugüne kadar- değişimi benzer biçimde algılar görünür. Genelde, aynı temalar tekrarlanmakta, aynı sorunlar gündeme taşınmaktadır. Kurgunun içinde belli rolleri oynayanlar değişmekte, ancak roller hep aynı kalmaktadır. Modernleşme geleneksel toplumun, kentin, mimarlığın, ekonominin ya da kültürün (liste uzatılabilir) olumlu kabul edilen "özel" niteliklerine zarar vermektedir. Bu bakışın değişimin yaşandığı disiplinlere göre farklılık gösterdiğini söylemek de zordur. Her birinde değişimin dışsal bir bozucu etki sonucu oluştuğu varsayılır; disiplinlere göre farklılık gösteren tek şey bozulanların listesidir; eleştiri yöntemi ve sonuç öneriler benzer kalır. Örneğin, ekonomide bu liste "eşitsizlik, verimsizlik, ahlaki bunalım ve dengesizliği" içerirken, mimarlıkta "huzur ve güzelliğin yitirilmesi, doğayla (ve iklimle) uyum sağlayan çevrelerin artık varolamaması, çeşitliliğin azalması/tek tip çözümlerin artması" gibi nitelikler üzerine odaklanır. Ancak bu değişimin faileri aynıdır: Ya Batı'nın kendisi ya da Batılılaşmış küçük bir elit Müslüman grup. Bunlar, İslam toplumlarının geleneklerini hırpalayan, faziletlerini bozarak onları siyasal, kültürel ve toplumsal anlamda yutulma tehlikesiyle karşı karşıya bırakan, denetlenemeyen, "gizli güçlerin bir fesadı"* olarak algılanma eğilimindedirler.

Böyle bir bakış geliştirilmiş olması, değişimin toplumsallığının görülmesini de engeller; daha ötesi, değişimin toplumsallığı görülmek istenmez de. Bunun en önemli nedeni, bütün kurgunun, aslında toplumun bu değişimi istemediği üzerine kurulu olmasıdır. Değişim, "dışarı"dan empoze edilen ve dayatılan bir olgudur. Kentin yapısı değişiyor olabilir, mimarlık, teknoloji veya ekonominin yapısı da değişiyor olabilir, ancak toplumun kendisi ve değerleri değişmemektedir. İddiaya göre tüm toplumlar, aslında hala İslam'la bağlantılandırılan çeşitli sistemlerin içinde varolmayı istemektedirler, oysa yeni -modern- sistemler onlara başka bir yaşam biçimi dayatmaktadır. Bu bakış en başta bir İslam toplumununun değişim üretebileceğini yadsımaktadır. Değişimi toplumun üretmediğini, tersine

* Değınme için bkz. Shayegan, 2002, s. 12.

ithal edildiğini ve/veya zorla empoze edildiğini düşünmek değişimi de, toplumu da anlama ve tartışma şansını ortadan kaldırmaktadır. Gerçekte, böylece değişim sorunlaştırılmamış olmaktadır.

Modern dünyaya ait kavramların kökünde İslam dünyasına atfedildiğine tez içinde pek çok kere değinildi. Bu bakış, bazen modernliğin İslam'ın içinde, hatta temelinde zaten var olduğunu savlama noktasına kadar gelir. Bu, bir tür tersine kurgulama olarak düşünülebilir. Yani, Modernite'ye ait nitelikler İslam'a, İslam'a ait olanlar ise Modernite'ye atfedilmektedir. İslam, adeta bir din olmaktan çıkarılıp tartışmaya açık, sayısız entelektüel çeşitlilik ve güzergah içeren bir olguya dönüşmekte, modernlik ise katı, her zaman ve her yerde aynı çözümü dayatan bir durumu işaret etmektedir. Örneğin geleneksel İslam konutu, çeşitlilik gösteren, bireylerin kendilerini ifade etmesine olanak sağlayan bir yapı olarak düşünülür. Buna karşıt olarak modern konut, herkesi tek tip mekanlarda yaşamaya zorlamakta, böylece de tüm toplumların yaşam biçimini birbirine benzetmekte, onları kendilerine özgü ifadelerinden koparmaktadır. Dolayısıyla, Modernite'nin her bireyin farklı durumları kendine özgül koşullarla kendini özne olarak yetkili görerek yorumlaması olanağını sağlama potansiyeli, geleneksel dünyanın bir niteliği haline gelmektedir. İslami düşünce üreticilerinin görmediği, aynı olanaktan yararlanırken kendilerinin de geleneksel dünyanın değil, modern dünyanın içinde durduklarıdır.

Bu tür sorunlaştırmalar temelde modernleşme tanımının nasıl yapıldığıyla ilintili düşünülebilir. Müslüman coğrafyaların önemli bölümünde modernleşme, hiçbir zaman *per se*, kendine özgü felsefi kapsamı içinde nesnel olarak düşünülmemiştir. Gündeme geldiği tarihsel andan itibaren hep geleneklerdeki, düşünce dünyası ve yaşamdaki sarsıcı değişimlerin faili olarak görülmüş, bu da “yargıların ahlaksal değerlendirmelere bürünmesine”^{*} neden olmuştur. Aynı biçimde Batı da, “kendine özgü yasaları ve kendine özgü bir hakimiyet mantığı olan yeni bir paradigma”^{**} olarak ele alınmamıştır. Modernleşmenin bu tanımına, aynı öznenin iki farklı algılanışını içeren ve farklı işlere yarayan iki yol eşlik etmektedir. Bu iki algı işaret ettikleri farklılıklara rağmen, art arda (hangisi uygunsa) telaffuz edilir. İlki, modernleşmenin tek bir biçimi varmışçasına bunun “doğru anlaşılması” gerekliliğini öne süren algıdır. Doğru algılandığı takdirde, “istenen biçimde ve nitelikte” bir ilerleme de mümkün olacaktır. Bu çoğu zaman “öz”ün, kimliğin korunarak modernleşilmesi amacı olarak belirir ve genellikle bünyeye dahil edilmesi kaçınılmaz addedilen türlü “şeylerin” meşrulaştırılması işini görür. İkincisi, modernleşmeyi (yine) tek ve (ama bu kez) dayatılan, dolayısıyla karşı durulması,

* A.e., s. 12.

** A.e., s. 12.

reddedilmesi gereken bir olgu olarak ortaya koymaktır. Bu yaklaşım, ahlaksal değerlendirmelerin içinde konumlandığı alandır. İşlevi de oldukça açıktır. Bozulandan, yıkılandan hep bu modernleşme sorumludur. Bu aynı zamanda İslami olanın, gelenekte olanın doğrulanması yolunu açacaktır. Bu ikili bakış, çeşitli açılardan “yararlı” sayılan ile geleneğe karşı gelmesinden ötürü “yıkıcı” sayılan arasındaki gerilimlerle biçimlenen alanları da ortaya koymak için uygun görünür. “Kararsızlık; karmaşık/çelişik hisler beslemek” (ambivalence)* durumu olarak adlandırılan kavram, bu anlamda oldukça açıklayıcıdır. Temel olarak postkolonyal söylem içinde sömüren ile sömürülen arasındaki ilişkinin bir yönünü tariflemek için ortaya konan ve aynı şeyi hem istemek, hem istememek anlamına gelen bu kavram, İslam dünyası ile modernleşme ve/veya Batı arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için de kullanılabilir. Örneğin, modernleşmeyle oluşan değişme bir yandan istenir, öte yandan istenmez; sürekli bazı kurum, kavram ve durumların benimsenmesi ile reddi arasında bir gelgit yaşanır. Aynı durum teknoloji gibi başlıklar için de geçerlidir. Hem barındırdığı türlü “tehlikeler” nedeniyle yeni teknolojilere temkinli yaklaşılır, hem de onların olanaklarından yararlanmak istenilir. Yukarıda söz edilen ikili kurgunun da aşağı yukarı bu durumu aşmak için geliştirildiği söylenebilir. Aynı anda istenen ve istenmeyen şeylerin kabulü ve reddi de bu yöntemle gerekçelendirilmiş olur.

Söz edilen bu modernleşme tanımıyla karşıtlık içinde konumlandırılan da, olsa olsa “icat edilmiş” bir geleneksellik olabilir. Çünkü artık gerçek gelenekselliğin aksine, bu geleneksel tanımlanmakta, neleri içerip neleri dışladığı rasyonel olarak (ve gerekçeleriyle) belirlenmekte ve bunun “doğruluğu” ilan edilmektedir. Bu nedenle de “çeşitlenemez”** hale gelmektedir. Oysa geleneksel olan, yapısı gereği, bu tür ön-belirlemelerden uzak, başka niteliklerin yanısıra esneklikle de karakterize olan bir sistemdir. İslami söylemler içinde konuşulan ise, düpedüz modern bir kurgudur. Burada önemli olan bir nokta, bunun Hobsbawm’ın tanımladığı “gelenek icadı”ndan belli bir ölçüde farklı olduğudur. O, icadın, gelenek icat etme ereğiyle bilinçli olarak yapılmadığı durumları sonradan anlamlandırır, burada ise artık bir tür bilinçliliğin varlığından söz edilebilir. Yine aynı biçimde Hobsbawm “geçmişe yineleme aracılığıyla atıfta bulunan”, “geçmişle sürekliliği ima eden bazı değer ve norm davranışları” kastederken burada icat edilen gelenekselliğin kendisidir ve gerçekten geleneksel olanla özdeşleştirilmiştir (Hobsbawm, 2002).

* Terim ilk olarak psikanaliz disipliniinde, bir şeyi isteme ve aynı zamanda tam tersini de isteme arasındaki gelgiti tanımlamak için kullanılmıştır. Aynı zamanda bir nesneye, insana veya eyleme karşı geliştirilen çekim ile ondan uzaklaşma isteğini de işaret eder. Terim, kolonyal söylem kuramına H. Bhabha tarafından uyarlanmıştır (Ashcroft, Griffiths, Tiffin, 2000, s. 12-14).

** Değinme için bkz. Hobsbawm, 2002, s. 50.

Bu noktada, içeriği geleneksele atıflı değinmeler barındırsa bile, İslami söylem üretmenin de, tıpkı diğer söylem üretimleri gibi modern bir davranış biçimi olduğu vurgulanmalıdır. Söylem içinde tartışılan tüm başlıklar da geleneksel dünyaya değil, modern dünyaya aittir. Bu söylem Foucaultcu * anlamıyla, üzerinde konuşulmak üzere üretilmez, söylemin kendisi aracılığıyla dünya, dolayısıyla mimarlık yeniden kurulur. Ancak eğer söylemin Foucault tarafından yapılan tanımını esas alıyorsak, bununla İslami mimarlık söylemleri arasındaki farkı ortaya koymak gerekmektedir. Bu söylemler Foucault'nun tanımındaki, olasılıkla eşit derecede geçerli olan, bazı tarihsel kökenleri dışlayıp bazılarını kapsadığı savıyla çakışsa da, İslami mimarlık söylemlerinde “gerçeği talep etme iradesi”nin (will to truth) baskınlığı tartışmaya açıktır. Bu anlamda, içerdiği ifadeler de, söylem de doğru ya da yanlış olması üzerinden değerlendirilmez. Bu söylemler dünyayı yeniden kurmaya çalışmaktadır, ancak kavramaya değil. Şeyleri kendi nesneliliği içinde kavramamak üzere geliştirilen bu bakış, sonuçta her şeyi aynı görmeye, bu yüzden de giderek aynı biçimde kurgulamaya neden olmaktadır. Yeniden kurulanın, “yeniliği” de tartışmalıdır; bu yenilik, belli bir “eski”nin içinde saklıdır. Bu yapının temel nedeni, talebin -dogmaya ya da kültürel yapıya yaslandığını savlasın- mutlak bir doğru ve/veya gerçeğin zaten varolduğu ısrarında aranabilir; belli bir gerçeğin varlığı *a priori* olarak kabul edilmektedir. Böylece gerçekler mitoslaştırılarak, tarihsel sürecin değil, değişmez özün içinde bulunur hale getirilirler. Bu nedenle, yeniden kurulan, bunun kanıtı, doğrulanması ya da meşrulaştırması olarak belirir. Aynı zamanda bu kurulan, dünyanın tüm sorunlarına hazır cevapları olduğunu varsayan bir iddiayı da içermektedir. Söyleme dahil olmuş ifadelerin bir tür “kesin doğruluk” iddiasıyla korunduğu söylenebilir; ancak bu doğruluğun aslında oldukça kırılğan olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.

Yine Foucault'nun tanımı üzerinden biraz daha ileri gidilerek, İslami mimarlık söylemlerindeki entelektüel gücün gerçeğe ulaşma talebiyle değil, büyük oranda -klasik döneme referans verecek bir- ikna edicilikle sağlanmaya çabaladığı savlanabilir. Tam bu noktada, söylem üreticilerinin kendilerine tanımladıkları pozisyon da irdelenmelidir. Değişimin toplumsallığı ve tarihselliğini görmeyi reddederek, söylem üreticisini, topluma “doğru”yu gösterme görevini (yetkisini) biçen bu pozisyon, baştan, kendini toplumdan ayırarak seçkin bir konuma yükseltmektedir. Bu, kendini toplumun içinden biri olarak tanımlayarak onu kavramaya çalışan entelektüel modelinden çok, premodern bir aydın pozisyonuna işaret etmektedir. Toplumun gerçeği/doğruyu göremediği varsayılmakta, aydın da entelektüel birikimi bağlamında kendisini bu görevi yerine getirmek için yetkili

* Söylemin Foucault tarafından yapılan bu tanımı üzerinde tez içinde Bölüm 1.2. Konuya İlişkin Terminoloji bölümünde, “Söylem” başlığı altında durulmuştur.

görmektedir. Bu pozisyon neredeyse bu söylemler dizisi içinde yer alan her üretici için geçerli görünür. Kavramaya değil, doğruyu göstermeye hizmet eden söylemler, yine bu nedenle hep bir eylem programı barındırmaktadırlar. Aynı bakışın bir diğer sonucu, -modernleşmeyi olduğu gibi- kendilerini, durumu ve söylemlerini de nesneleştirip eleştirememeleridir. Tüm bu unsurlar dikkate alındığında bu tezde ele alınan söylemlerin “söylemliği” de tartışılmalıdır.

İslami söylem içinde, gerçekten sorunlaştırılmış tek konu kimlik yitimi kaygısı gibi görünür. Daha 19. yüzyılda oluşmuş kimlik yitimi korkusu ve bununla başa çıkma yolları o zamandan beri bu söylemin içinde yer alanları meşgul etmiştir. Ele alınan her konu, İslam dünyasının Batı'nın rehberliğine başvurmaksızın, İslam'ın kendi içinden çözümlerle sorunların aşılabileceğinin göstergeleri olarak ele alınırlar. Bugün hala çoğu tartışma alanı örtük olarak aynı sorunlar çerçevesinde kurgulanmaktadır.

İslam mimarlığının ya da kentinin tartışılır gibi görünüp tartışılmamasının nedeni de aynı yerde aranabilir. İslam mimarlığı büyük oranda kimliğin bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Aynı nedenle, bu kadar yaşamsaldır ve yine bu nedenle yalnızca mimarların değil, sosyal bilimcilerin de ilgi alanına ciddi biçimde girmektedir. İslam mimarlığı ya da kenti, sadece ideal bir mimarlık veya kent kurgusuna işaret etmez; bütünlük bir yapının bir parçasıdır. Bu, dini anlamından siyasi başarılarla, ideal sayılan bir yaşam biçiminden hukuksal düzenlemelere kadar her şeyi kapsayan bir bütündür. Yeniden tesis edilmesi de, yalnızca kendisinin yeniden tesis edilmesini değil, bütün bu yapıların “canlandırılmasını” imler. Bu nedenle mimarlık tartışmasının ortasında zaman zaman “çağdaş Müslüman'ın yeniden doğması” benzeri talepler gündeme getirilir. Çağdaş mimarlıkla ayrışik düşünülemez ekonomi, teknoloji gibi başlıklarsa ikinci plana itiliverirler. Konunun büyük oranda, “İslam mimarlığı”nın sorunlarını “aşmak” için değil, İslam kimliğinin nasıl temsil edileceğini ve bunun arkaplanını oluşturan söylemin yapılandırılmasını ortaya koymak için gündemde olduğu savlanabilir.

Mimarlık özelinde önerilen, diğer alanlarda önerilenlerden farklı değildir: Bu, geçmişin uygulamalarına ve epistemolojilerine dayandığı savlanan, ancak bugün gündemde olan sorunlara -tıpkı diğer bütün sorunlara olduğu gibi- cevap vermesi hedeflenen bir mimarlığın inşasıdır. Bu nedenle, modern sorunlara geleneklerde saklı formüllerle cevap verilmektedir. Böylece bu cevapların zaten geçmişte bulunmuş olduğu, ancak sonra türlü nedenlerle “unutulduğu” ya da bunların bozulmaya uğradığı varsayılmış olmaktadır. İslami mimarlık söylemlerinin, kutsallıkta temellenen bir değişim stratejisine yaslandıklarından totolojik bir nitelikte oldukları da vurgulanmalıdır. Bu nedenle çoğulculuk, çatışma, etkileşim gibi

nitelikleri barındırma savında olsalar da, bunu söylemek zordur. Ele alınan konulardaki farklılıkların, farklılığı değil arkalarındaki benzerliği vurgulamak için kullanılması da bu açıdan kaydadeğerdir. Bu, söylemi hep yukarıda sözü edilen çeşitlenememe durumuna sevk edecektir.

İslami söylemin yeniden yapılandırılmış gelenek ile Modernite'yi karşıtlık içinde var eden bakışı, her seferinde modernleşmeyi eleştirme amacıyla yola çıksa da, tam da bu kurgu nedeniyle eleştirel pozisyonunu yitirmektedir. İslami söylemlerin ve söylem üreticilerinin temel sorunu, ne Modernite'nin içinde, ne de İslam'ın içinde duruyor olmalarıdır. İki alanın kavramları birbirine karışmış, hatta bu iki alan tersine kurgulanmıştır. Modern olanın niteliklerini alıp İslami düşüncenin içinde zaten mevcut sayarak nitelemek ve bu yolla olumlu yapmak, Modernite eleştirisini baştan zayıflatmakta, çoğu zaman da olanaksızlaştırmakta ve bu durum, kaçınılmaz olarak, eleştirel pozisyon tanımlamanın olanaksız kılınmasıyla sonuçlanmaktadır.



KAYNAKLAR

- Al-Azmeh, A., (2003), İslâmlar ve Moderniteler, çev: E. Gen, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Al-Hathloul, S., (1998), "Continuity in a Changing Tradition", Legacies for the Future: Contemporary Architecture in Islamic Societies, C.C. Davidson, (ed.), Thames and Hudson ve The Aga Khan Award for Architecture, Londra.
- Anonim, (1996), I. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul.
- Anderson, A., (1995), Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması, çev: İ. Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul.
- Ardalan, N., (1973), The Sense Of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture, University of Chicago Press, Chicago, Londra.
- Ardalan, N. (1980a), "Places of Public Gathering", Places of Public Gathering in Islam, L. Safran, (ed.), Aga Khan Award for Architecture, Philadelphia.
- Ardalan, N., (1980b), "The Visual Language of Islamic Form: A Preliminary Study of Mosque Architecture", Architecture as Symbol and Self-Identity, J.G. Katz (ed.), The Aga Khan Award for Architecture, Philadelphia.
- Ardalan, N., (1983), "On Mosque Architecture", Architecture and Community, R. Holod ve D. Rastorfer, (ed.), Aperture, New York.
- Arkoun, M., (1980), "Islam, Urbanism and Human Existence Today", Architecture as Symbol and Self-Identity, J.G. Katz (ed.), The Aga Khan Award for Architecture, Philadelphia.
- Arkoun, M., (1990a), "Islamic Cultures, Developing Societies, Modern Thought", Expressions of Islam in Buildings, H. Salam (ed.), The Aga Khan Award for Architecture, Endonezya.
- Arkoun, M., (1990b), "The Meaning of Cultural Conservation in Muslim Societies", Architectural & Urban Conservation in the Islamic World, A.H. Imamuddin ve K.R. Longeteig (ed.), The Aga Khan Trust for Culture, Singapur.
- Arkoun, M., (1992), "Architectural Alternatives in Deteriorating Sociates", Architecture for a Chancing World, J. Steele (ed.), The Aga Khan Award For Architecture ve Academy Editions, Londra.
- Arkoun, M., (1994), İslam Üzerine Düşünceler, çev: H. Yücel, Metis Yayınları, İstanbul.
- Arkoun, M., (1998), "The Aga Khan Award as a Process of Thinking", Legacies for the Future: Contemporary Architecture in Islamic Societies, C.C. Davidson (ed.), Thames and Hudson, Londra.
- Arredamento Mimarlık, (2002), Gelenek Yenilik, (143):43, İstanbul.

Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H., (2002), *Post-Colonial Studies, The Key Concepts*, Routledge, New York.

Berque, J., (1980), "Toward New Models for the Future Islamic City", *Toward an Architecture in the Spirit of Islam*, R. Holod (ed.), The Aga Khan Award for Architecture, Philadelphia.

Boroujerdi, M., (2001), *İran Entelektüelleri ve Batı*, çev: Fethi Gedikli, Yöneliş Yayınları, İstanbul.

Bozdoğan, S., (1998), "Türk Mimari Kültüründe Modernizm: Genel Bir Bakış", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, R. Kasaba ve S. Bozdoğan (ed.), Tarih Vakfı Yurt yayınları, İstanbul.

Bulaç, A., (1995a), *Din ve Modernizm*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Bulaç, A., (1995b), *Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Burckhart, T., (1967), *Sacred Art in East and West: Its Principles and Methods*, İng. çev: L. Northbourne, Perennial Books Londra.

Burckhart, T., (1976), *Art of Islam, Language and Meaning*, World of Islam Publishing Company, İngiltere.

Burckhart, T., (1997), "Fez", *İslâm Şehri*, R.B. Serjeant (haz.), çev: E. Topçugil, İz Yayıncılık, İstanbul.

Cansever, T., (1997), *İslâm'da Şehir ve Mimari*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Cansever, T., (1998), *İstanbul'u Anlamak*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Deringil, S. (1991), "Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Geleneğin İcadı', 'Muhayyel Cemaat', Panislamizm", *Toplum ve Bilim*, (54/55): 47-64, İstanbul.

Doshi, B., (1985), "Cultural Continuum and Regional Identity in Architecture", *Regionalism in Architecture*, R. Powell, (ed.), Concept Media/The Aga Khan Award for Architecture, Singapur.

Eaton, G., (1992), *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, çev: İ. Durdu, İnsan Yayınları, İstanbul.

Eliade, M., (1991), *Kutsal ve Dindışı*, çev: M.A. Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara.

Eliade, M., (1992), *İmgeler Simgeler*, çev: M.A. Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara.

Eliade, M., (1994), *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev: Ü. Altuğ, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

Esmail, A., (1990), "Comments", *Expressions of Islam in Buildings*, H. Salam, (ed.), The Aga Khan Award for Architecture, Endonezya.

Fathy H., (1973), *Architecture for the Poor: An Experiment in Rural Egypt*, The University of Chicago Press, Chicago.

Fathy, H., (1980a), "Comments", *Architecture as Symbol and Self-Identity*, J.G. Katz (ed.), The Aga Khan Award for Architecture, Philadelphia, s. 71-72;82-83.

Fathy, H., (1980b), "Discussion", *Towards an Architecture in the Spirit of Islam*, R. Holod (ed.), The Aga Khan Award for Architecture, Philadelphia, s. 12-13; 56-57.

Fathy, H., (1985), "Keynote Address". *The Expanding Metropolis: Coping with the Urban Growth of Cairo*, A. Evin, (ed.), Concept Media/The Aga Khan Award for Architecture, Singapur.

Fathy, H., (1992), "Contemporaneity in the City", *Architecture for a Chancing World*, J. Steele (ed.), The Aga Khan Award For Architecture ve Academy Editions, Londra.

Fethi, H., (2000), "Düş ve Gerçek", Hasan Fethi, çev: Y. Salman, Boyut Yayıncılık, İstanbul.

Fethi, H., (2003), "Toplum ve Mimarlık", çev: B. Özlüdil, *Arredamento Mimarlık*, (156):64-65, İstanbul.

Frampton, K., (1983), "Towards a Critical Regionalism: Six Points for an Architecture of Resistance", *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, H. Foster (ed.), Bay Press, Port Townsend.

Gheissari, A., (1998), *Iranian Intellectuals in the 20th Century*, University of Texas Press, Austin.

Göle, N., (1998), "Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, R. Kasaba ve S. Bozdoğan (ed.), Tarih Vakfı Yurt yayınları, İstanbul.

Grabar, O., (1980), "Symbols and Signs in Islamic Architecture", *Architecture as Symbol and Self-Identity*, J.G. Katz (ed.), The Aga Khan Award for Architecture, Philadelphia.

Grabar, O., (1986), "Architecture as Art", *Architectural Education in the Islamic World*, A. Evin, (ed.), Concept Media/Aga Khan Award for Architecture, Singapur.

Grabar, O., (1998), *İslâm Sanatının Oluşumu*, çev: N. Yavuz, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.

Guénon, R., (2003), *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, çev: F. Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul.

Gülalp, H., (1991), "Türkiye'nin Kapitalist Gelişiminde Ulusal Kimliğe Karşı Dinci Kimlik", *Toplum ve Bilim*, (51/52): 156-159, İstanbul.

Gülalp, H., (1998), "Türkiye'de Modernleşme Politikaları ve İslamcı Siyaset", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, R. Kasaba ve S. Bozdoğan (ed.), Tarih Vakfı Yurt yayınları, İstanbul.

Habermas, J., (1997), "İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim, çev: Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Hasan, A., (1998)., "Pragmatism and the Built Environment", Legacies for the Future: Contemporary Architecture in Islamic Societies, C.C. Davidson (ed.), Thames and Hudson, Londra.

Hobsbawm, E., (2002), "Gelenekler İcat Etmek", çev: U. Tanyeli, Arredamento Mimarlık, (143): 50-54, İstanbul.

Hourani, A., (2000), Çağdaş Arap Düşüncesi, çev: L Boyacı, H. Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul.

Hourani, A., (2003), Arap Halkları Tarihi, çev: Y. Alogan, İletişim Yayınları, İstanbul.

Hugo, V., (1996), The Hunchback of Notre-Dame, Penguin Books, Londra.

Hüseyin, M.M., (1986), Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi, çev: S. Özel, İnsan Yayınları, İstanbul.

Karaman, H., Özek, A., vd., (2002), Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Khan, F.R., (1980), "The Islamic Environment: Can the Future Learn from the Past?", Toward an Architecture in the Spirit of Islam, R. Holod (ed.), The Aga Khan Award for Architecture, Philadelphia.

Khan, Hassan-Uddin, (1989), "Meaning in Tradition: Today An Approach to Architectural Criticism", Criticism in Architecture, R. Powell, (ed.), Concept Media/The Aga Khan Award for Architecture, Singapur.

Khan, Hasan-Uddin, (1990), "The Architecture of the Mosque, an Overview and Design Directions", Expressions of Islam in Buildings. R. Powell, (ed.), Concept Media/The Aga Khan Award for Architecture, Singapur.

Khan, Hasan-Uddin, (1991), "Houses: A Synthesis of Tradition and Modernity", MIMAR 39: Architecture in Development, Concept Media, Londra.

Khwaja, Zahir-ud Deen, (1980), "The Spirit of Islamic Architecture", Toward an Architecture in the Spirit of Islam, R. Holod (ed.), The Aga Khan Award for Architecture, Philadelphia.

Kuban, D., (1980a), "Comments", Architecture as Symbol and Self-Identity, J.G. Katz (ed.), The Aga Khan Award for Architecture, Philadelphia, s.81-82.

Kuban, D., (1980b), "Discussion", Toward an Architecture in the Spirit of Islam, R. Holod (ed.), The Aga Khan Award for Architecture, Philadelphia, s.83-84.

Kuban, D., (1980c), "Prepared Commentary", Toward an Architecture in the Spirit of Islam, R. Holod (ed.), The Aga Khan Award for Architecture, Philadelphia.

Kuban, D., (1980d), "Symbolism in its Regional and Contemporary Context", Architecture as Symbol and Self-Identity, J.G. Katz (ed.), The Aga Khan Award for Architecture, Philadelphia.

Kuban, D., (1983), "Conservation of the Historic Environment for Cultural Survival" Architecture and Community, R. Holod ve D. Rastorfer (ed.), Aperture, New York.

Kuban, D., (1985), "A Survey of Modern Turkish Architecture", Architecture in Continuity, S. Cantacuzino (ed.), Aperture, New York.

Kuban, D., (2004), Tez yazarının D. Kuban'la 03.06.2004 tarihinde gerçekleştirdiği söyleşi.

Kuran, T., (2002), İslâmın Ekonomik Yüzleri, çev: Y. Tezgiden, İletişim Yayınları, İstanbul.

Kutub, M., (1990), İslâmî Açından Tarihe Bakışımız, çev: T. Özdeş, Risale Yayınları, İstanbul.

Kutub, S., (1997), Tarihte Düşünce Metod, çev: K.M. Çetiner, Arslan Yayınları, İstanbul.

Laroui, A., (1998), Tarihselcilik ve Gelenek: Arap Aydınlarının Krizi, çev: H. Bacanlı, Vadi Yayınları, Ankara.

Lewis, B., (2000), Modern Türkiye'nin Doğuşu, çev: M. Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Mardin, Ş., (1998), "Modern türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, R. Kasaba ve S. Bozdoğan (ed.), Tarih Vakfı Yurt yayınları, İstanbul.

Mardin, Ş., (2002), Türkiye'de Din ve Siyaset, M. Türköne, T. Önder (der.), İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Ş., (2003), Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, çev: F. Unan, İ. Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mirsepasi, A., (2000), Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran, Cambridge University Press, Cambridge.

Mitchell, T., (2001), Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi, çev: Z. Altok, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mottahedeh, R., (2003), Peygamberin Hırkası: İran'da Din ve Politika, Bilgi ve Güç, çev: Ruşen Sezer, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Nasr, S.H., (1980), "The Contemporary Muslim and the Architectural Transformation of the Islamic Urban Environment", Toward an Architecture in the Spirit of Islam, R. Holod (ed.), The Aga Khan Award for Architecture, Philadelphia.

Nasr, S.H., (1987), Islamic Art and Spirituality, State University of New York Press, Albany, NY.

Nasr, S.H., (2002), İslâm'ın Kalbi, çev: A. Demirhan, Gelenek Yayıncılık, İstanbul.

Özcan, Z. (haz.), (2002), Nilüfer Göle ile Toplumun Merkezine Yolculuk, Ufuk Kitapları, İstanbul.

Özkan S., (2000), "Hassan Fathy'nin Çabası ve Mimarlığı Üzerine Kişisel Düşünceler", Hasan Fethi, Boyut Yayınları, İstanbul.

Polk, W.R. ve Chambers, R.L. (ed.), (1995), Ortadoğu'da Modernleşme, İnsan Yayınları, İstanbul.

Revel, J. ve Levi, G.(ed.), (2002), Political Uses of the Past: Recent Mediterranean Experience, Frank Cass & Co, Londra.

Porter, W., (1989), "Technology, Form and Culture in Architecture: Misconception and Myth", Space for Freedom, I. Serageldin, (ed.), Butterworth Architecture, Londra.

Roy, O., (2003), Küreselleşen İslam, çev: H. Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul.

Said Halim Paşa, (2003), "Taklitçiliğimiz", Said Halim Paşa: Bütün Eserleri, N. Ahmet Özalp (haz.), Anka Yayınları, İstanbul, s. 13-31.

Said Halim Paşa, (2003), "İslâmlaşmak", Said Halim Paşa: Bütün Eserleri, N. Ahmet Özalp (haz.), Anka Yayınları, İstanbul, s. 159-198.

Said Halim Paşa, (2003), "Toplumsal Bunalımımız", Said Halim Paşa: Bütün Eserleri, N. Ahmet Özalp (haz.), Anka Yayınları, İstanbul, s. 75-113.

Said Halim Paşa, (2003), "İslâm Dünyası'nın Çöküşü Üzerine Bir Deneme", Said Halim Paşa: Bütün Eserleri, N. Ahmet Özalp (haz.), Anka Yayınları, İstanbul, s. 131-157.

Schumacher, M., (2002), "Mimarlığın 'Autopoeisis'i", çev: B. Özlüdil, Arredamento Mimarlık, (152): 99-101, İstanbul.

Serageldin, I., (1990), "Contemporary Expressions of Islam in Buildings: the Religious and the Secular", Expressions of Islam in Buildings, H. Salam, (ed.), The Aga Khan Award for Architecture, Endonezya.

Shayegan, D., (2002), Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni, çev: H. Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul.

Siddiqui, Y.M. (2000), "Architectural Assaults: New Buildings Intermingle with Historic Assets", Medina Magazine, (13) : 70-74, British Virgin Islands.

Steele, J.(ed.), (1992), Architecture for a Changing World, The Aga Khan Award for Architecture ve Academy Editions, Londra.

Tanyeli, U., (2000), "Hasan Fethi ve Mimarlıkta Radikal Muhalefet", Hasan Fethi, Boyut Yayınları, İstanbul.

Tanyeli, U., (2001), "Çağdaş Mimarlıkta İslami İçerik Sorunu ve Cansever", Turgut Cansever, Boyut Yayınları, İstanbul.

Tanyeli, U., (2002), "Architectural Politics of Belated Modernity: Re-traditionalizing the Islamic World", Recourse Architecture: Main Congress, Report and Outlook, UIA Berlin 2002, Birkhaesuer, Basel, Boston, Berlin.

Tanyeli, U., (2003), "Türkiye'de Mimarlık Bilgisi, Mimar ve Kitap: geç 18. yüzyıldan Bugüne", *Arredamento Mimarlık* (163):89-103, İstanbul.

Tunaya, T.Z., (2003), *İslâmcılık Akımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Türköne, M., (2003), *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Lotus Yayınevi, Ankara.

Yediyıldız, B., vd. (haz.), (1998), *Milli Kùltürler ve Küreselleşme, Milliyetçilik ve Milliyetçilik Tarihi Araştırmaları VI. İlmî Kongresi*, Türk Yurdu Yayınları, Konya.

Yücel, A., (2000), "Hasan Fethi ve Sedad Hakkı: İki Mizaç, İki Mimari", Hasan Fethi, Boyut Yayınları, İstanbul.

Yücel, T., (1979), *Anlatı Yerlemleri: Kişi/Süre/Uzam*, Ada Yayınları, İstanbul.

Zamana Gallery, (1985), *Tunusia, Egypt, Morocco: Contemporary Houses, Traditional Values*, Thompson and Tompkins, Londra.

Zürcher, E.J., (2002), *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev: Y.S. Gönen, İletişim Yayınları, İstanbul.

İNTERNET KAYNAKLARI

[1] www.archnet.org

EKLER

Ek 1 Ağa Han Mimarlık Ödülü Seminerleri ve Yayınlanan Kitaplar

Ek 2 Fotoğraflar



Ek 1 Ağa Han Mimarlık Ödülü Seminerleri ve Yayınlanan Kitaplar

- Toward an Architecture in the Spirit of Islam (İslam Ruhu İçinde Bir Mimarlığa Doğru)
(Seminer I, Paris, Nisan 1978, İngilizce)
- Conservation as Cultural Survival
(Seminer II, İstanbul, Eylül 1978, İngilizce)
- Housing: Process and Physical Form
(Seminer III, Jakarta, Mart 1979, İngilizce)
- Architecture as Symbol and Self-Identity (Sembol ve Öz-Kimlik Olarak Mimarlık)
(Seminer IV, Fez, Ekim 1979, İngilizce)
- Places of Public Gathering in Islam
(Seminer V, Amman, Mayıs 1980, İngilizce)
- Architecture and Community (Mimarlık ve Toplum)
(Ed. Renata Holod with Darl Rastorfer, 1983)
- The Changing Rural Habitat, Volume 1: Case Studies and Volume 2: Background Papers
(Seminer VI, Pekin, Ekim 1981, İngilizce, Fransızca ve Çince)
- Reading the Contemporary African City
(Seminer VII, Dakar, Kasım 1982, İngilizce ve Fransızca)
- Development and Urban Metamorphosis, Vol I: Yemen at the Cross-Roads, and Volume 2: Background Papers
(Seminer VIII, Sana'a, Mayıs 1983, İngilizce ve Arapça)
- Architecture and Identity (Mimarlık ve Kimlik)
(Regional Seminer I, Kuala Lumpur, Temmuz 1983, İngilizce)
- Architecture in Continuity (Süreklilik İçinde Mimarlık)
(Ed. Sherban Cantacuzino, 1985)
- The Expanding Metropolis: Coping with the Urban Growth of Cairo
(Seminer IX, Cairo, Kasım 1984)
- Architecture Education in the Islamic World
(Seminer X, Granada, Nisan 1986)
- Regionalism in Architecture
(Bölgesel Seminer II, Dhaka, Aralık 1985)
- Space for Freedom
(Ed. İsmail Serageldin, 1989)
- Innovation and Authenticity (Yenilik ve Otantiklik)
(Sadece Arapça, ed. İsmail Serageldin, 1989)
- The Architecture of Housing
(Seminer XI, Zanzibar, Ekim 1988)
- Expressions of Islam in Building (Binada İslam'ın İfadeleri)
(Seminer XII, Yogyakarta, Ekim 1990)
- Criticism in Architecture
(Bölgesel Seminer III, Malta, Aralık 1987)
- Architecture for Islamic Societies Today
(Ed. James Steele, 1994)

Architecture for a Changing World (Değişen Bir Dünya İçin Mimarlık)
(Ed. James Steele, 1992)

Architecture Beyond Architecture
(Ed. Cynthia C. Davidson, İsmail Serageldin)

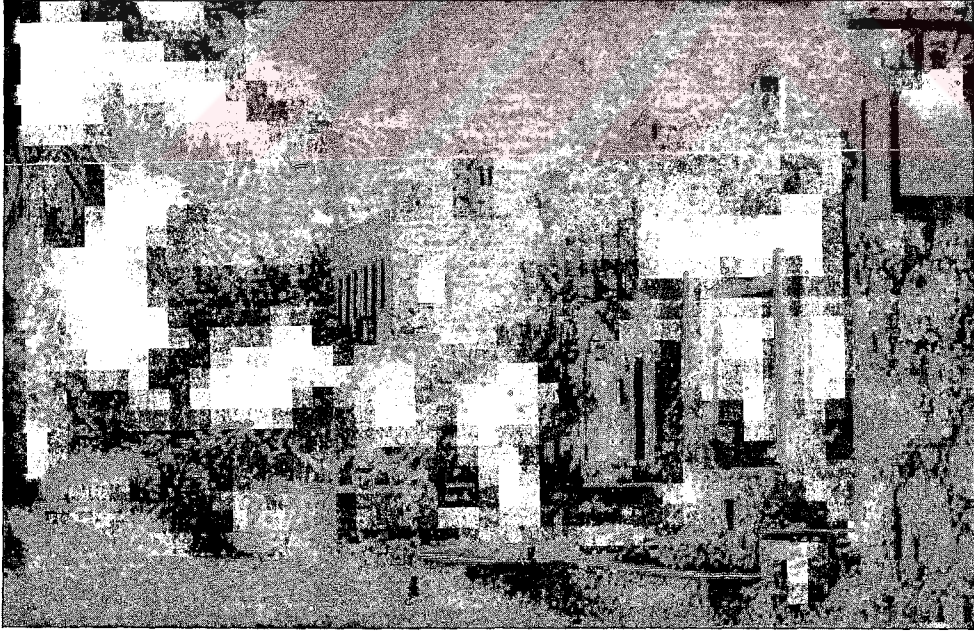
Shelter: The Access to Hope
(UNCHS Habitat II Konferansı, İstanbul, 1997)

Legacies for the Future
(Edited by Cynthia C. Davidson)

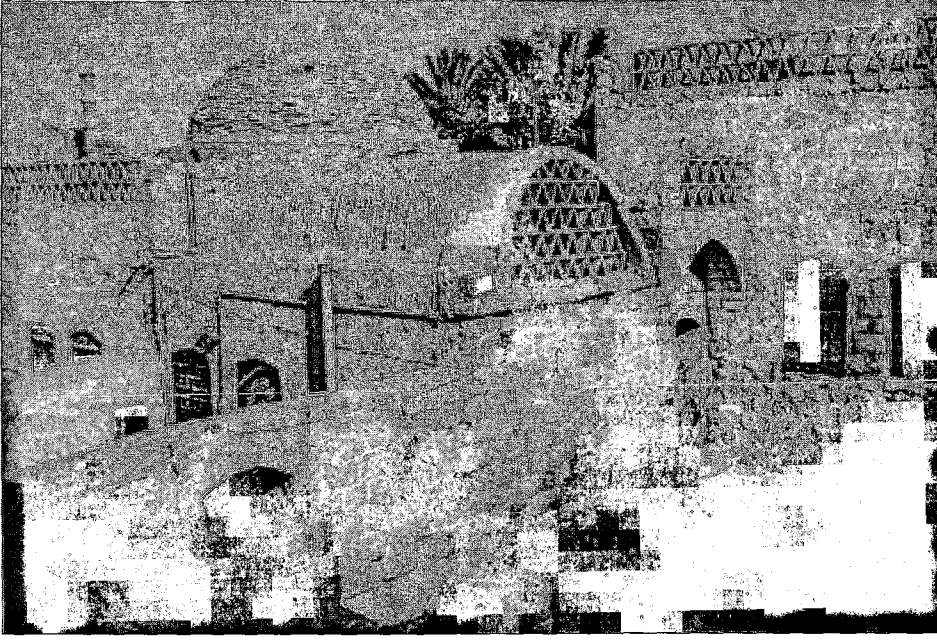
Modernity and Community: Architecture in the Islamic World (Modernite ve Topluluk: İslam
Dünyasında Mimarlık)
(Thames & Hudson publishers, 2001)



Ek 2 Fotoğraflar



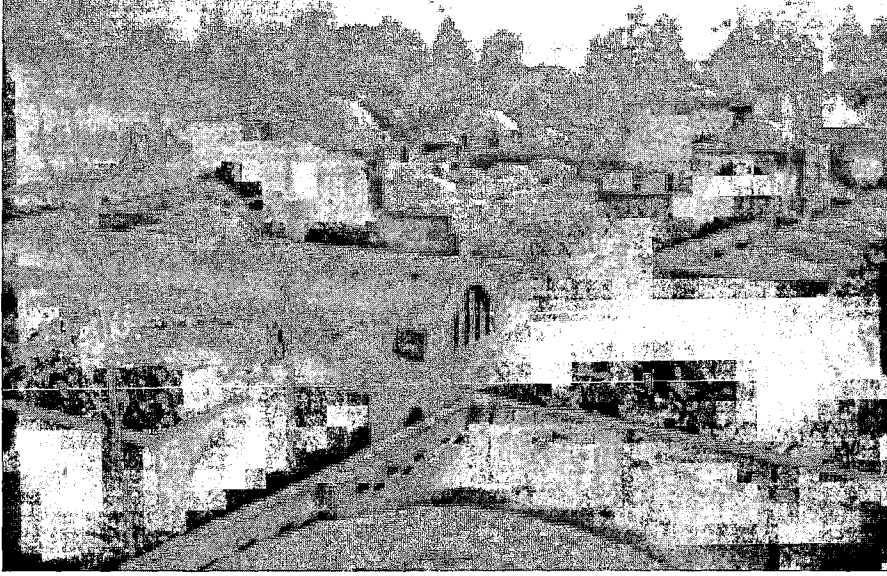
Resim Ek 2.1 Demir Evleri, Mimar: Turgut Cansever, Bodrum (Arredamento Mimarlık, 2002, s.43).



Resim Ek 2.2 Fuad Riyyad Evi, Mimar: Hasan Fethi, Mısır, Kahire, 1967 (Arredamento Mimarlık, 2002, s.49).



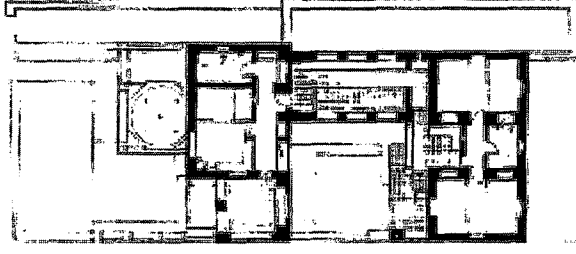
Resim Ek 2.3 Yeni Gurna Köyü, Mimar: Hasan Fethi, Mısır, 1948 (Fathy, 1973).



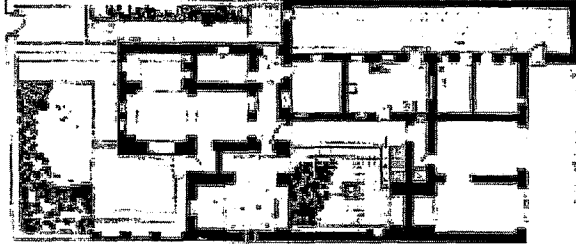
Resim Ek 2.4 Ramses Wissa Wassef Sanat Merkezi, Mimar: Wissa Wassef, Gize, 1974
(Arredamento Mimarlık, 2002, s.49).



Resim Ek 2.5 Hamdy Evi, Mimar: Abdel Wahed El-Wakil, Gize, 1978 (Zamana Gallery,
1985, s. 59).



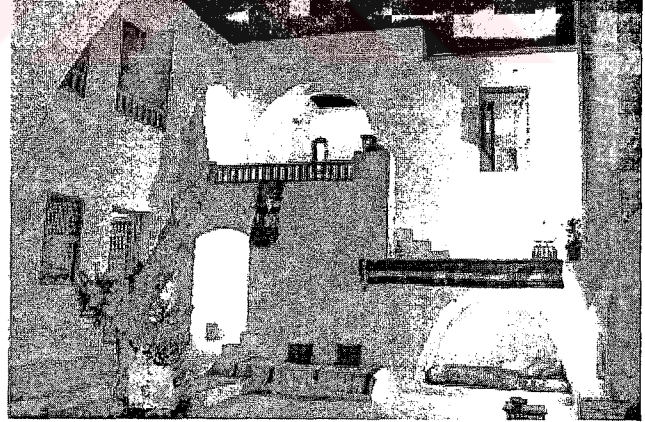
Birinci kat planı



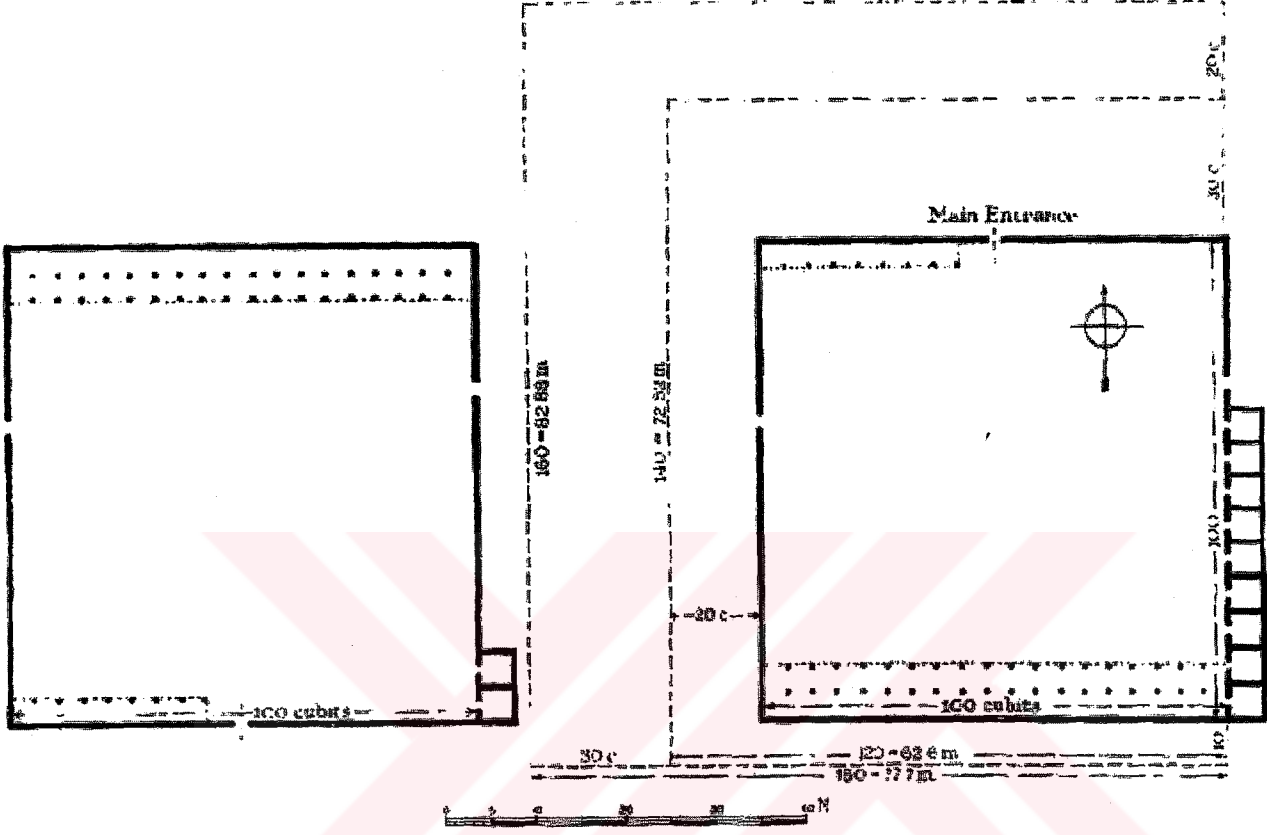
Zemin kat planı



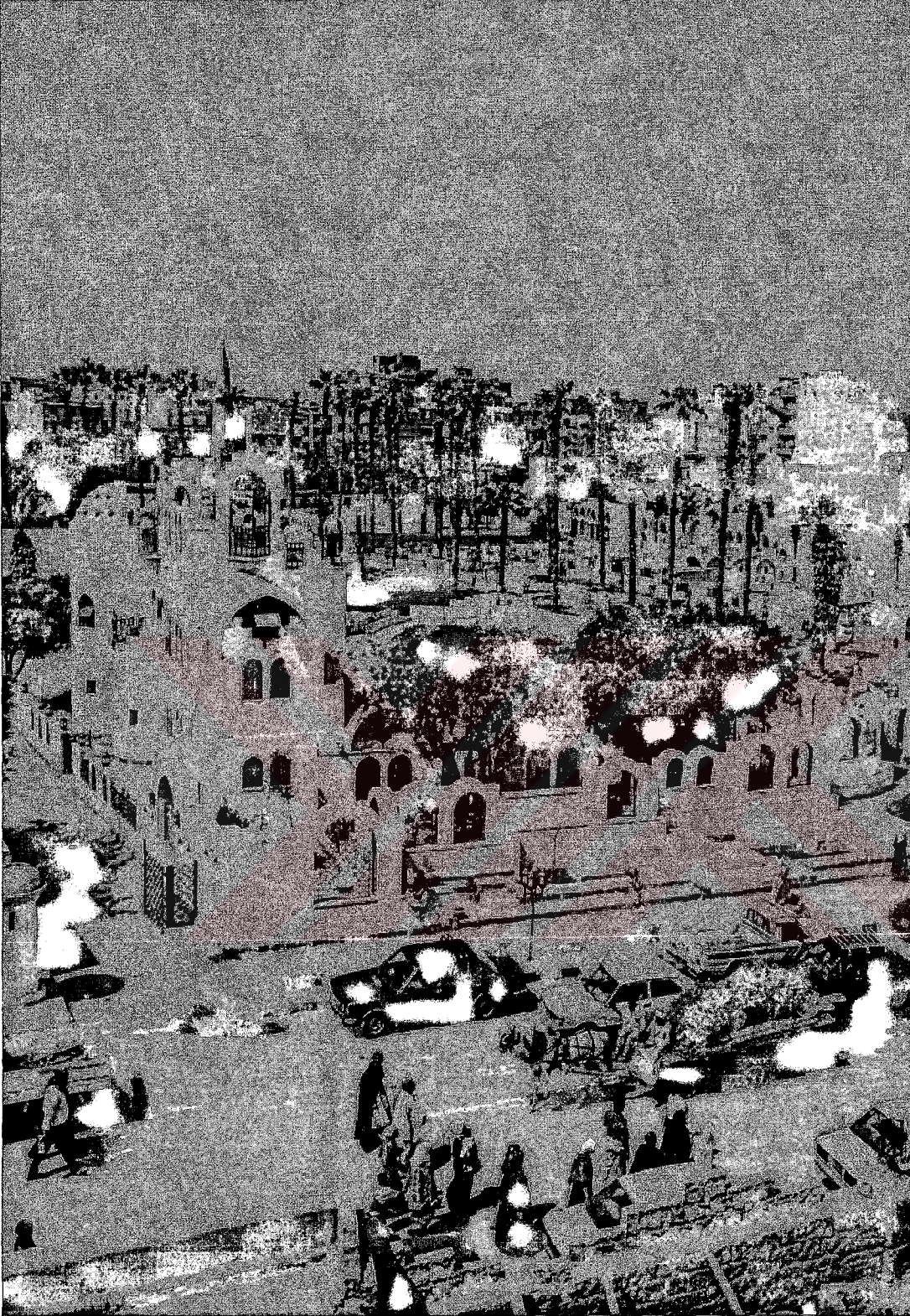
Güney cephesi



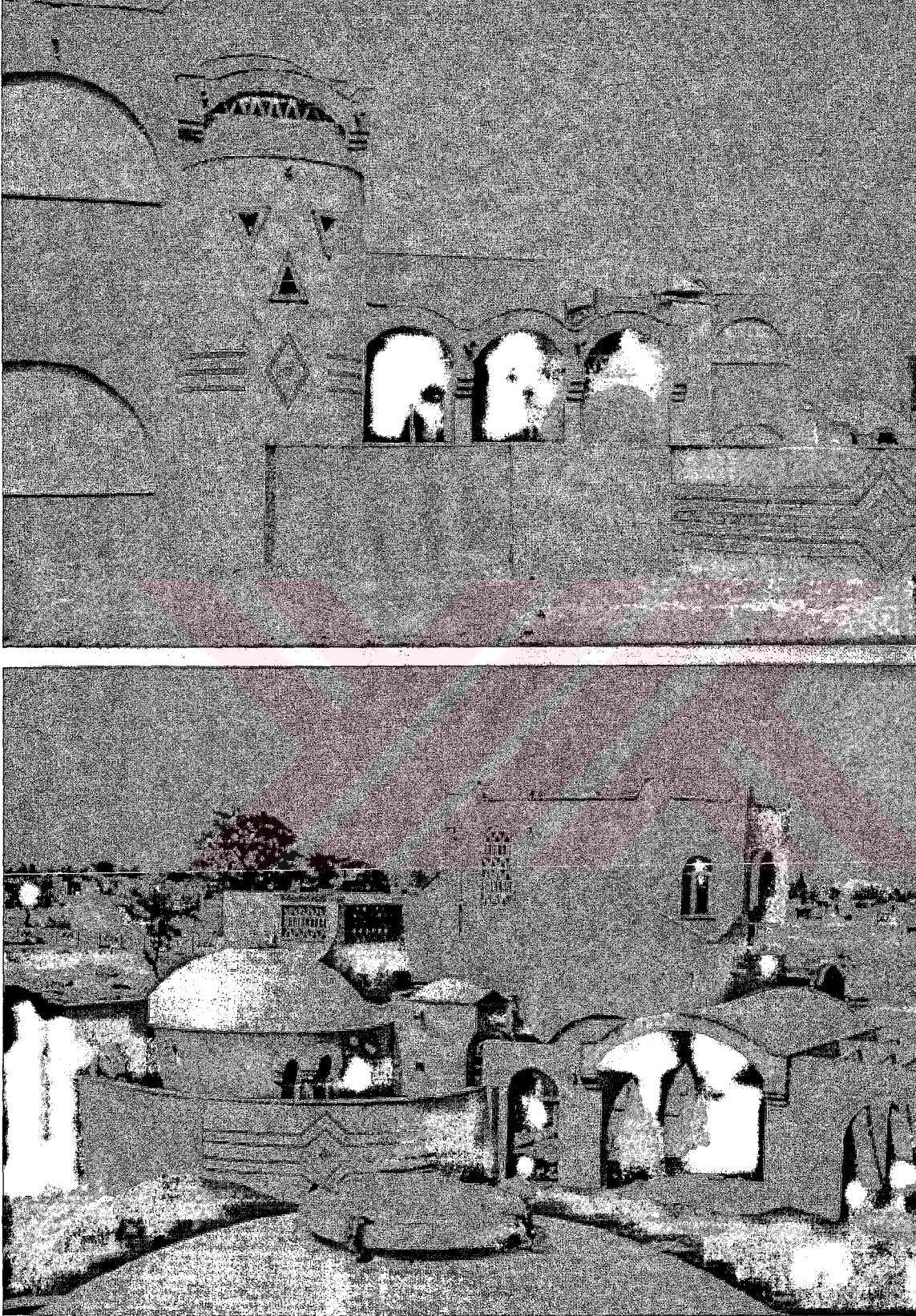
Resim Ek 2.6 Halawa Evi, Mimar: Abdel Wahed El-Wakil, Agamy, Mısır, 1972-75 (Zamana Gallery, 1985, s. 65).



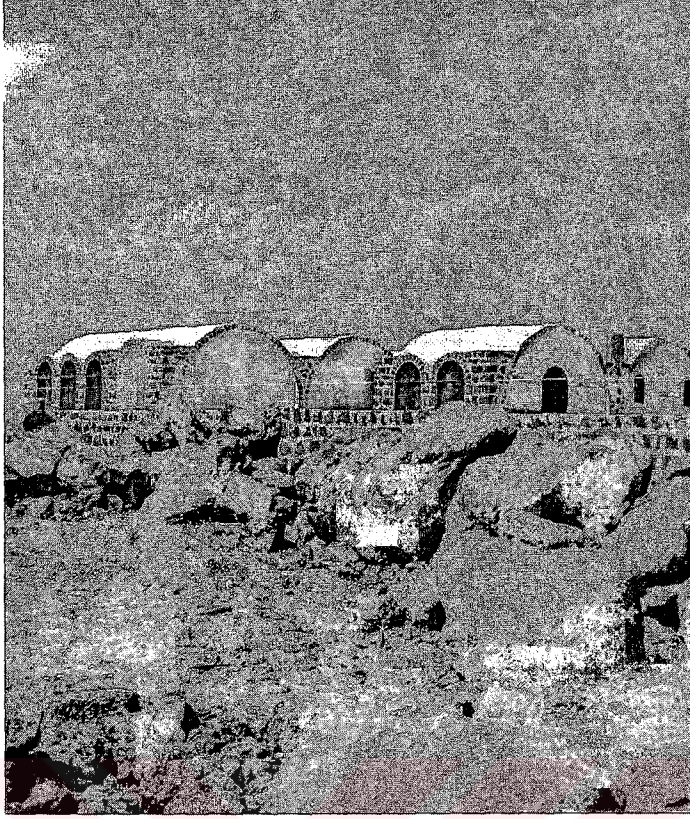
Resim Ek 2.7 Peygamberin Medine'deki evi, plan restitüsyonu (Grabar, 1988).



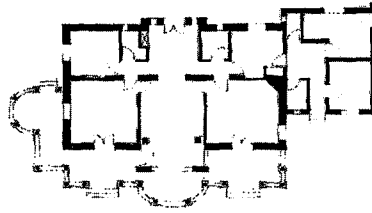
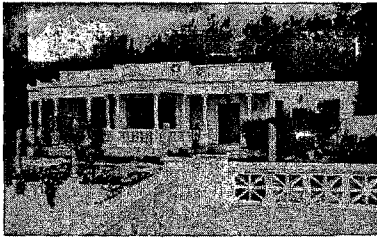
Resim Ek 2.8 Çocuk Kùltür Parkı, Mimar: Abdel Halim İbrahim Abdelhalim, Kahire, 1990 (Steele, 1992, s.104).



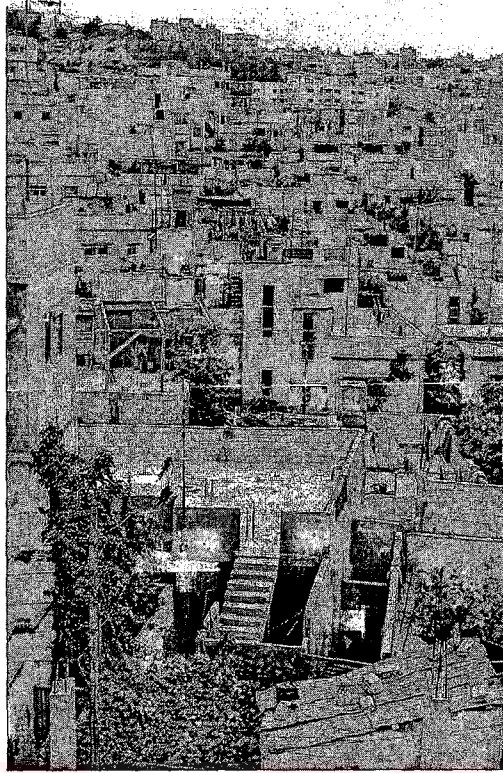
Resim Ek 2.9 Pan-Afrikan Gelişim Enstitüsü, Mimarlar: A.D.A.U.A., Ouagadougou, Burkina Faso, 1984 (Steele, 1992, s.186).



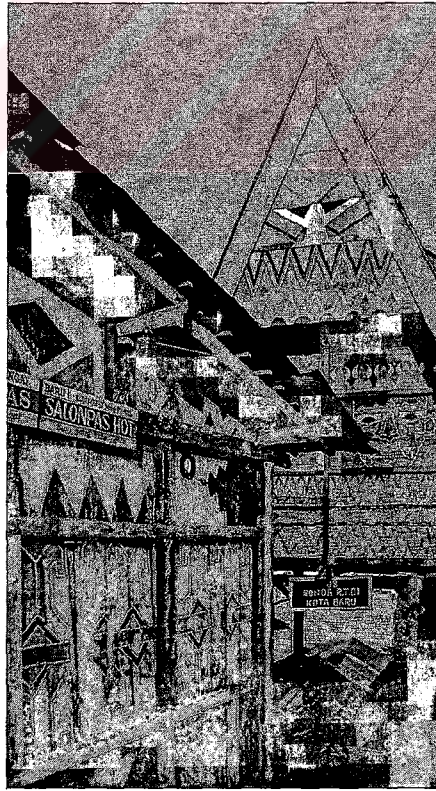
Resim Ek 2.10 Okul, Mimarlar: Raif Muhanna, Ziad Muhanna, Rafi Muhanna, Dak'a, Suriye, 1990- (Steele, 1992, s. 160).



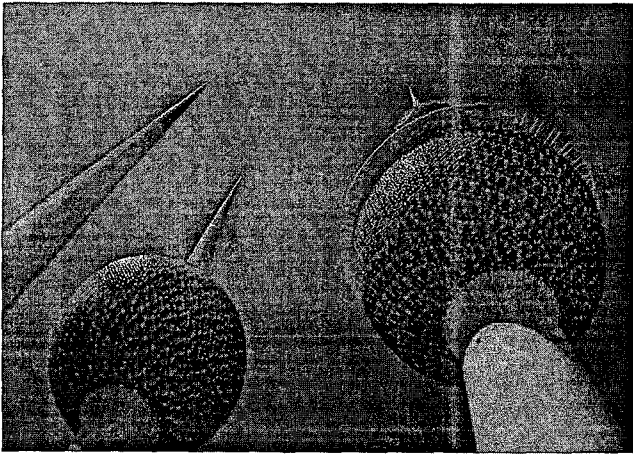
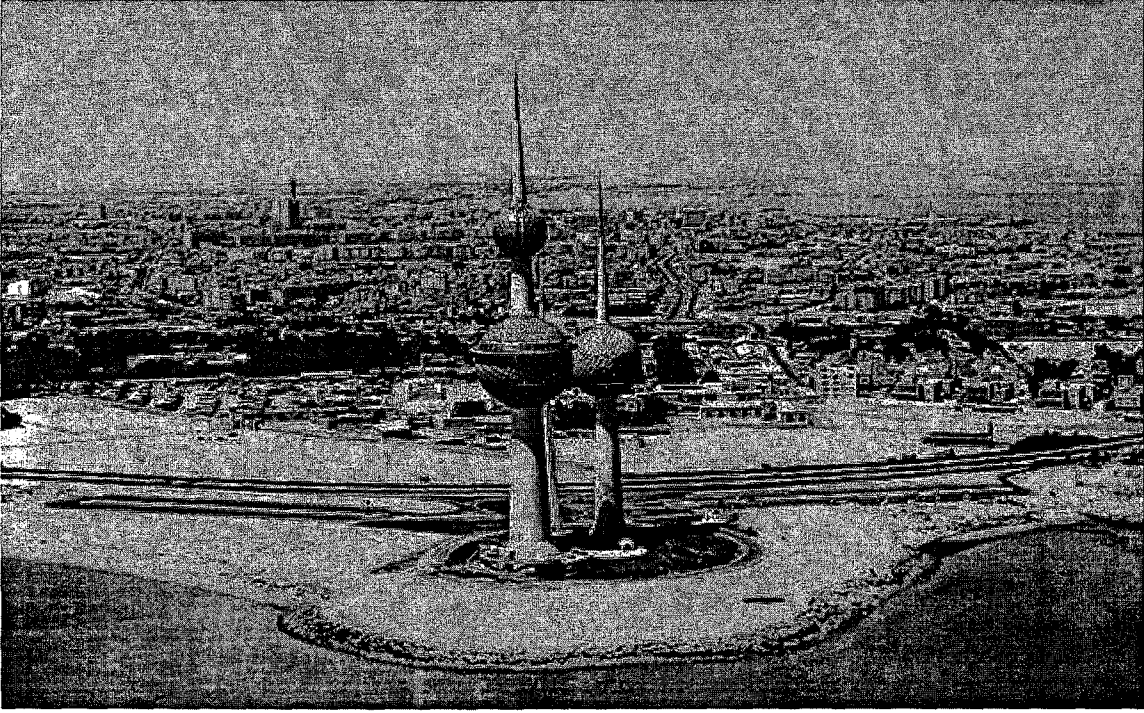
Resim Ek 2.11 Konut, Mimar: Tarak Ben Miled, Kartaca, Tunus, 1985 (Zamana Gallery, 1985, s.31).



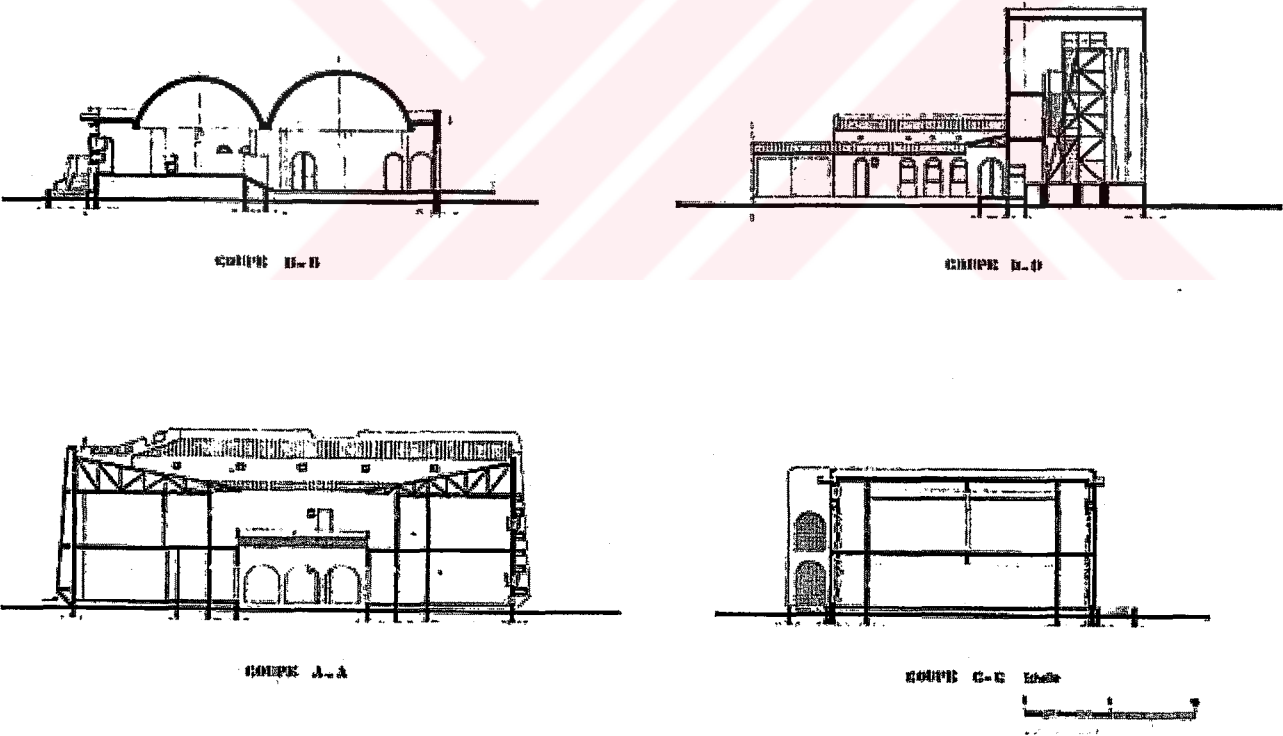
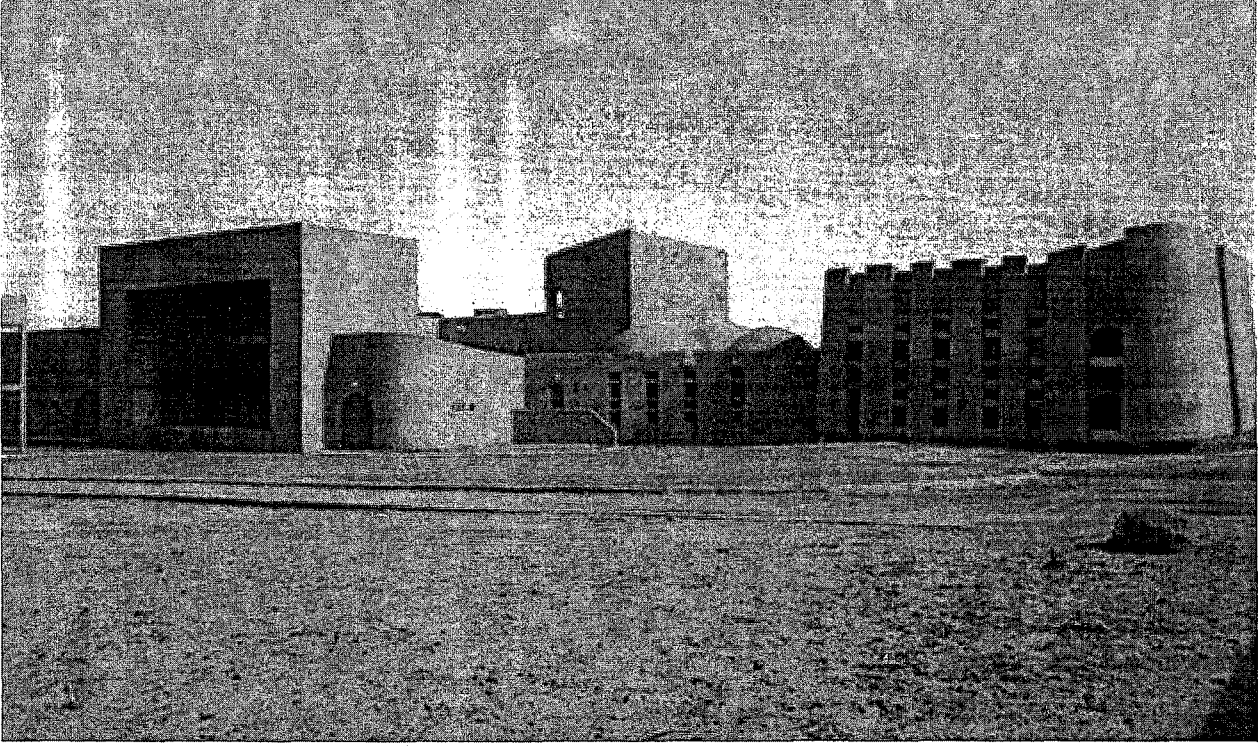
Resim Ek 2.12 Doğu Wahtat Yenileme Programı, Mimarlar: Yousef Hiasat, Hisam Zagra, vd., Amman, Ürdün, 1980- (Steele, 1992, s. 128).



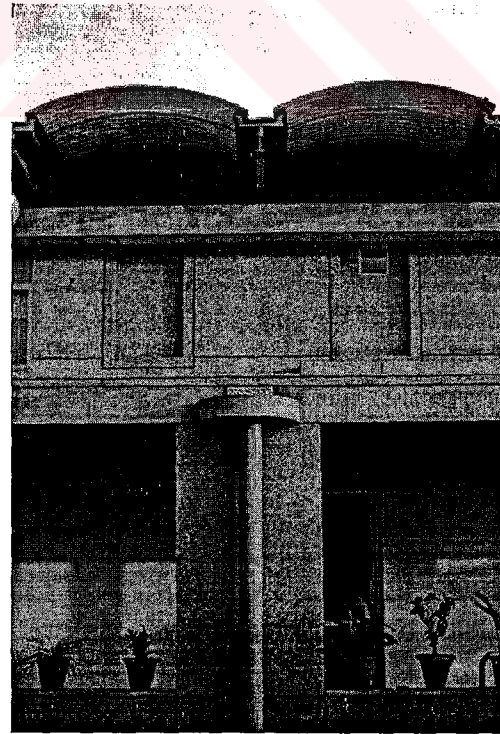
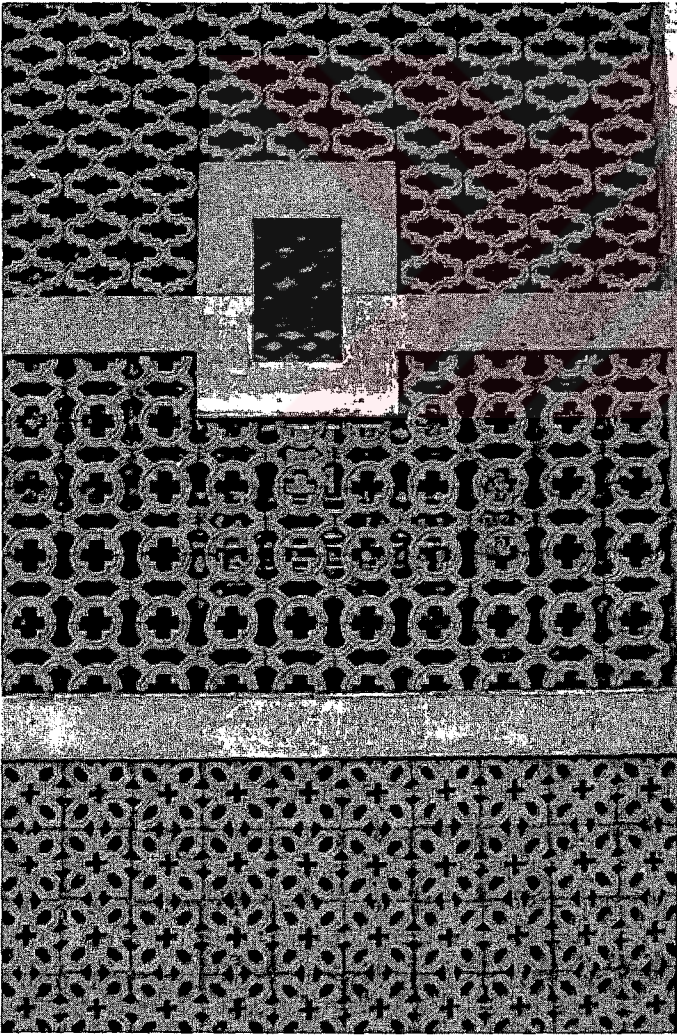
Resim Ek 2.13 Kampung Kali Cho-de, Mimar: Yousef B. Mangunwijaya; Yogyakarta, Endonezya, 1985 (Steele, 1992, s. 140).



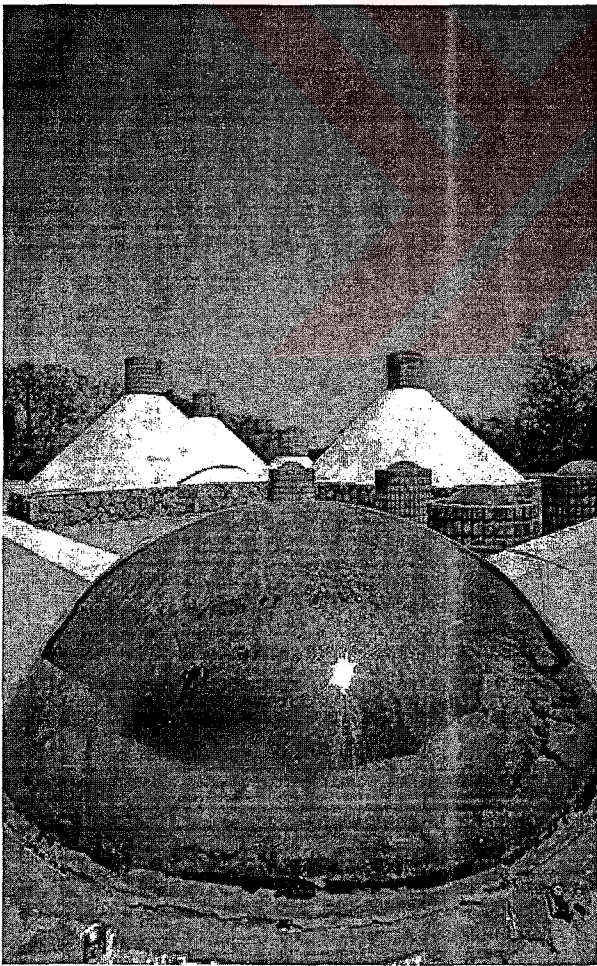
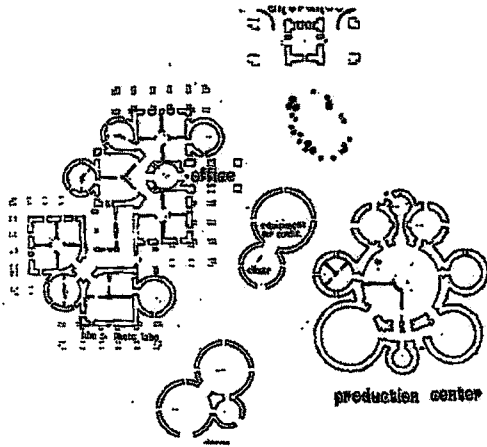
Resim Ek 2.14 Su Kuleleri, Mimarlar: VBB / Lindstro & Bjorn Design, Kuveyt, 1976
(www.archnet.org).



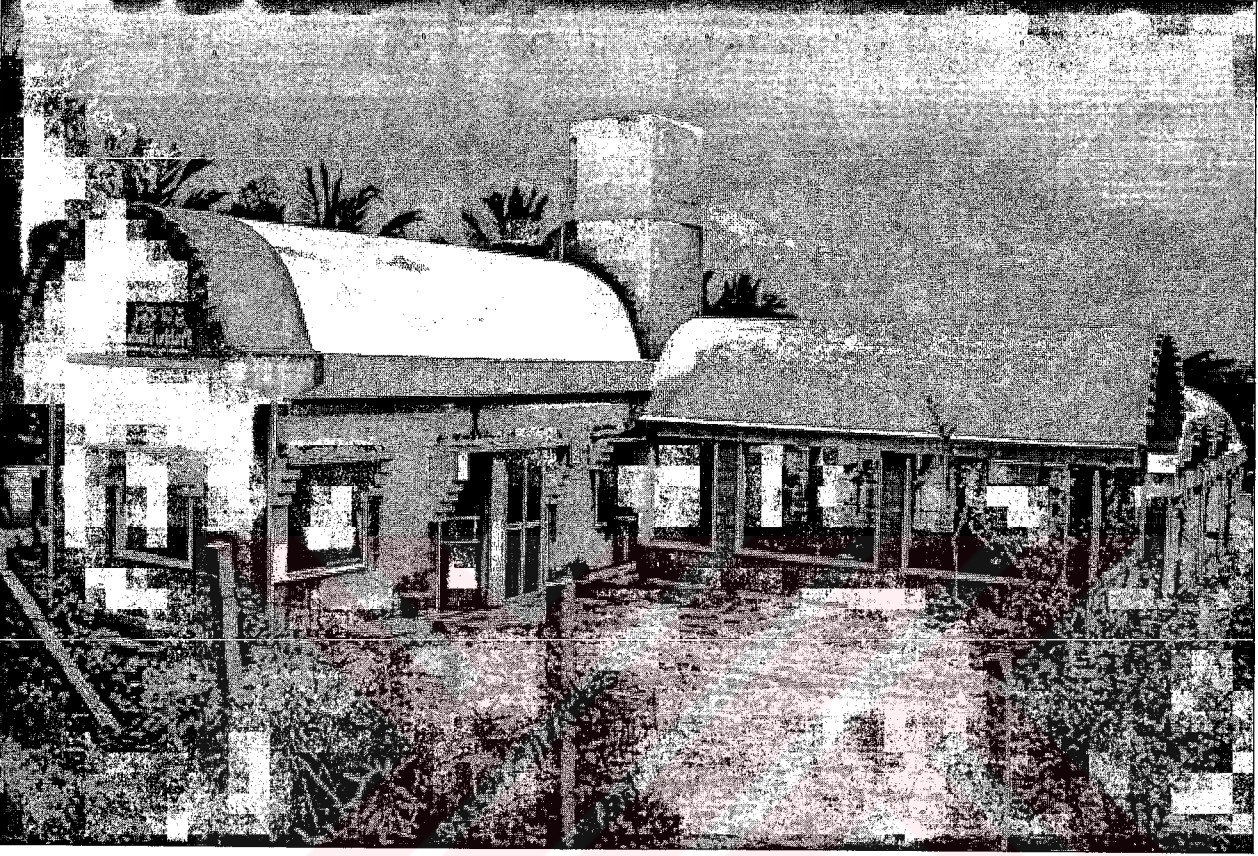
Resim Ek 2.15 Güneş Enerjisi Merkezi, Mimar: Laszlo Mester de Parajd, Niamey, Nijer, 1981 (www.archnet.org).



Resim Ek 2.16 Tata Enerji Araştırma Enstitüsü, Mimar: Ashok B. Lall, Gurgaon, Hindistan, 1991 (www.archnet.org).



Resim Ek 2.17 Bandar Abbass Televizyon Merkezi, Mimar: Djahanguir K. Darvish, İran, 1968 (www.archnet.org).



Resim Ek 2.18 Prabhu Gıda, kültür mantarı yetiştirme tesisi, Mimar: B.S. Bhooshan, Mysore, Hindistan, 1991 (www.archnet.org).

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Tarihi	30.05.1975	
Doğum Yeri	Patnos	
Lise	1989-1993	Balıkesir Sırrı Yırcalı Anadolu Lisesi.
Lisans	1993-2000	Mimar Sinan Üniversitesi Mimarlık Bölümü.
Yüksek Lisans	2000-2001	Mimar Sinan Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Ana Bilim Dalı, Bina Bilgisi Programı.
	2001-2004	Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Anabilim Dalı, Mimarlık Tarihi ve Kuramı Programı.
Çalıştığı Kurumlar		
	2000-2002	SDC Mimarlık, Mimar.
	2002-Devam ediyor	Arredamento Mimarlık dergisi, Yazı İşleri Müdürü.