T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

MEKÂN VE DİNSELLİK

Doktora Tezi

MEHMET EMİN AKASLAN

İstanbul, 2024

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

MEKÂN VE DİNSELLİK

Doktora Tezi

MEHMET EMİN AKASLAN

DANIŞMAN: PROF. DR. ALİ COŞKUN

İstanbul, 2024

ÖZET

MEKÂN VE DİNSELLİK

Elinizdeki çalışma mekân sosyolojisi ve din sosyolojisi kavşağında mekân ve dinsellik ilişkisini inceleyen bir çalışmadır. Araştırmada hem düşüncenin on temel külli kategorisinden biri hem de toplumsal varlık alanını belirleyen ilkelerden biri olarak mekân ile dinsellik/ kutsallık ilişkileri ve etkileşimlerini tasvir etmek amaçlanmıştır. Mekân olgusu çok sayıda bilimsel disiplinleri ilgilendirdiği için birinci bölümde mekân kavramı ve kuramları ele alınmıştır. Bu bağlamda mekân fenomeninin felsefesi, teolojisi, mistisizmi, tarihi, antropolojisi, psikolojisi, (daha geniş bir çerçevede) sosyolojisi, dinler tarihi ve din fenomenolojisi interdisipliner bir bakışla incelenmiştir. İkinci bölümde; din, dindarlık, dinsellik ve kutsallık kavram ve kuramları ele alınmıştır. Üçüncü ve ana bölümde; sosyal kurumların, sosyal süreçlerin, değerler ve kimliğin mekân ve dinle ilişkisi ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Araştırma sonuç ve kaynakça ile tamamlanmıştır.

Anahtar Kavramlar: Din Sosyolojisi, Mekân, Dinsellik, Sosyal Kurumlar, Sosyal Süreçler, Sosyal Değerler, Sosyal Kimlik

ABSTRACT

SPACE AND RELIGIOSITY

This study is examining relationship between Space and Religiosity at the crossroad of Sociologies of Space and Religion. In this study, description of the relationship and interaction of Space which constitutes both one of the ten general catagories of thought and one of the determining principles of social existence field and religiosity or sacredness is aimed. Due to phenomenon of Space does interest many scientific disciplines, in the first chapter Space Concept and Space Teories are dealt with. In this context; philosophy, theology, mysticism, history, anthropology, psychology (more broader framework) sociology, history of religion and phenomenology of religion of Space are examined whithin the perspective of interdisciplinary view. In the second chapter we dealth with concepts and theories of religion, religiousness, religiosity and sacrednesIn the third and main chapter we dealth with relationships of Space and Religion with social institutions, social processes, social values and social identity. This study concludes with a Conclusion and Source

Key Words: Sociology of Religion, Space, Religiosity, Social Institutions, Social Processes, Social Values, Social Identity

ÖNSÖZ

Mantık, metafizik, psikoloji ve bilgi teorisi kapsamında ele alınan, düşüncenin en genel kavramları arasında yer alan ve Aristo'dan itibaren kategoriler olarak bilinen on kategoriden biri mekândır. Diğer dokuzu ise; cevher, nitelik, nicelik, görelik, zaman, durum, sahip olma, etki ve edilgidir. Mekân ve coğrafi çevre; zaman, zihniyet dünyası, din, ekonomi, eğitim, sosyo-kültürel normlar ve sebeplilik gibi ilkelerle birlikte sosyal varlık alanını belirleyen önemli bir ilkedir. Mekân bir yandan sosyal eylem için zorunlu bir öge iken diğer yandan üzerinde gerçekleşen maddi ve manevi eylemler dolayısıyla içinde barındırdığı sosyal grupların ünsiyet kurup bağlandığı psikolojik bir obje haline de gelebilmektedir. Bu nedenle tarih, kültür ve gelenek, sosyal hayatın gerçekleştiği mekânla doğrudan ilintili bir hale gelmektedir. Böylece mekân bir toplumun temel bileşenlerinden biri olurken, din, kültür, gelenek ve tarihle yoğrulmuş, kendisi için can verilecek, can alınacak bir mevkiye de yüceltilebilmiştir. Bu şekilde değer yüklenen, kimliğin, dünya görüşünün, hayat tarzının bir parçası olan mekân, düşünsel, dinsel, ekonomik ve kültürel yaşam formunun bir parçası olmuştur.

Konu, bütün bilimleri ilgilendirdiği için birinci bölümde başta ağırlıklı olarak sosyolojik bakış açısı olmak üzere interdisipliner bir bakışla kuramsal olarak anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılmış, ikinci bölümde diğer değişkenimiz olan din, dindarlık, dinsellik, kutsallık ve tezahür biçimleri ele alınmıştır. Sosyolojinin temel konuları olan; sosyal gruplar, kurumlar, ilişkiler, değerler, normlar, süreçler ile mekânın karşılıklı ve dinselliğin de bütün bunlarla çapraz ilişkileri üçüncü bölümün konusu olmuştur. Dinin de dâhil olduğu altı temel kurumla sağlık kurumu ile mekân ve din ilişkileri uygulama ve örneklendirme bağlamında ayrıntılı bir biçimde irdelenmiştir. Sosyal süreçlerden değişim, farklılaşma, uyum, mütekabiliyet, gerilim, çatışma, zorlaştırma ve küreselleşme gibi süreçlerle mekân ve dinin ilişkileri de ayrıntılı bir biçimde orada ele alınmaya çalışılmıştır. Ayrıca mekân hakkındaki dini-sosyal değerler, mekân, kimlik ve din ilişkisi de ayrı başlıklar altında incelenmiştir.

Araştırmanın konusunun seçimi başta olmak üzere kaynakların tespiti ve yazımı da dâhil her aşamasında büyük destek ve katkılar sunan tez danışmanım Prof. Dr. Ali Coşkun'a özellikle teşekkür etmek isterim. Tez izleme jürisinde bulunan değerli hocalarım Prof. Dr. Zeki Arslantürk ve Prof. Dr. Ömer Çelik Beylere ve savunma jürimde yer alan ve değerli katkılarda bulunan hocalarıma teşekkür ederim. Ayrıca moral desteklerinden ötürü aile efradıma da teşekkür ederim.

Mehmet Emin AKASLAN

İstanbul- 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZET i

ABSTRACT ii

ÖNSÖZ iii

İÇİNDEKİLER iv

GİRİŞ 1

I. Konu, Amaç ve Önem 1
II. İddia ve Varsayımlar 4
III. Kapsam, Sınırlar ve Sınırlılıklar 4
IV. Yöntem 4
V. İlgili Literatür 5

1. BÖLÜM: MEKÂN KAVRAMI VE MEKÂN KURAMLARI 11

1.1. Mekân Kavramı 11
1.2. Mekân Felsefesi 13
1.3. Mekân Teolojisi ve Mistisizmi: Kelam ve Tasavvufta Mekân 16
1.4. Mekân Tarihi: Gelenekselden Postmoderne Mekân 17
1.5. Mekân, Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi 26
1.6. Mekân Antropolojisi 28
1.7. Mekân Psikolojisi 33
1.8. Mekân Sosyolojisi 35

2. BÖLÜM: DİNSELLİK 86

2.1. Din 86
2.2. Dindarlık 88
2.3. Dinsellik 94
2.4. Kutsallık 102

3. BÖLÜM: MEKÂN VE DİNSELLİK 106

3.1. Din Kurumu ve Mekân 106

3.2. Aile Kurumu, Mekân ve Din 113
3.3. Eğitim Kurumu, Mekân ve Din 139
3.4. İktisat Kurumu, Mekân ve Din 139
3.5. Siyaset/Devlet/Hukuk Kurumu, Mekân ve Din 143
3.6. Serbest Zamanları Değerlendirme Kurumu, Mekân ve Din 147
3.7. Sağlık Kurumu, Mekân ve Din 147
3.8. Mekân-Dinsellik İlişkisinin Kamusal Alandaki Görünümü 149
3.9. Sosyal Süreçler, Mekân ve Din 154
3.10. Küreselleşme Sürecinde Mekân ve Din 170
3.11. Köy-Şehir Sarkacında Mekân ve Din 171
3.12. Mekân, Değerler ve Din 176
3.13. Mekân, Kimlik ve Din 182

SONUÇ 184

KAYNAKÇA 188

GİRİŞ

"Dünyada Mekân, Ahirette İman"

Türk Atasözü

I. Konu, Amaç ve Önem

Araştırmanın temel konusu, toplumsal gerçekliğin sürekli inşa edildiği 'mekân' ile toplumun dinselliği/kutsallığı arasındaki ilişkidir. Mantık, metafizik, psikoloji ve bilgi teorisi kapsamında ele alınan ve düşüncenin en genel kavramları arasında yer alan ve Aristo'dan itibaren kategoriler olarak bilinen on kategoriden biri mekândır. Diğer dokuzu ise; cevher, nitelik, nicelik, görelik, zaman, durum, sahip olma, etki ve edilgidir. (Öner, 1982, 29) Mekân/yer, toplumsal hayatı oluşturan temel determinasyon ilkelerinden biridir. Mekân ve coğrafi çevre; zamanla birlikte, zihniyet dünyası, din, ekonomi, eğitim, sosyo-kültürel normlar ve sebeplilik gibi ilkelerle beraber sosyal varlık alanını belirleyen önemli bir ilkedir. Mekân bir yandan sosyal eylem için zorunlu bir öge iken diğer yandan üzerinde gerçekleşen maddi ve manevi eylemler dolayısıyla içinde barındırdığı sosyal grupların ünsiyet kurup bağlandığı psikolojik bir obje haline gelebilmektedir. Bu nedenle tarih, kültür ve gelenek, sosyal hayatın gerçekleştiği mekânla doğrudan ilintili hale gelmektetir. Böylece mekân bir toplumun temel bileşenlerinden biri olurken, din, kültür, gelenek ve tarihle yoğrulmuş, kendisi için can verilecek, can alınacak bir mevkiye de yüceltilmiştir (Arslantürk, Amman, 2013, 164-174). Bireysel ve toplumsal hayat, bütünüyle mekânsal bir bağlamda gerçekleşmektedir. Bireyin doğumu, çocukluğu, gençliği, evlenmesi, iş hayatı ve dinî ritüelleri farklı mekânlarda hayat bulmaktadır. Toplum kendi dünya görüşü, inanç ve kültürüne, hayat tarzına göre mekânlar yaratmakta, toplumun yarattığı mekânlar da hem kendini hem kendinden sonraki kuşağı belirli bir seviye ve istikamette yönlendirmektedir. Bu bağlamda gerek dinî mekânlar gerekse sosyal hayatın icra edildiği sair mekânlar dinselliği ortaya koymada bir değişken olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu araştırmada sosyalliğin inşasına müdahil olan mekân değişkeninin, dinsellikle karşılıklı ilişkisi incelenecektir.

Araştırmanın amacı, dinsellik ile mekân arasındaki ilişki ve etkileşimi ortaya koymaktır. Toplumlar, kendi kültürlerini yaşayıp sürdürecekleri mekânlar üretirken, içinde ve üzerinde yaşadıkları mekânlar da sahip oldukları kültürleri topluma yeni katılanlara bireysel ve toplumsal etkilenme dereceleri nispetinde empoze ederler. Bu çerçevede sosyal eylemlere zemin teşkil eden; içinde yaşanılan, sosyalliğin üretildiği ve davranışların sahnesi olan mekân ile dinsellik ilişkisi incelenecektir.

İnsan, mekân ve zaman sınırlılığında hayatını sürdüren bir varlıktır. Zaman ve mekân, insanların tutum ve davranışlarını şekillendiren temel iki etkendir. İnsan-mekân ilişkileri diğer toplumsal süreçler gibi sürekli yenilenmekte ve değişmektedir. Mekân algılarımız ve mekânla ilişkilerimizin boyutları değiştikçe sosyal gerçekliğimiz bu değişimden payını almaktadır. Dolayısıyla, mekân-insan ilişkisi toplumsalı anlama, anlamlandırma ve yorumlamada önem arz etmektedir. Yerleştiğimiz ya da yerleştirildiğimiz mekânlar bizleri yönlendirebilmektedir. Bütün bu olguların incelenmesi din sosyolojisi disiplini için araştırılması gereken güncel ve önemli konulardan biridir. Toplumda izlenen dinsellik mekânla birlikte değerlendirilmelidir.

Mekân, tüm bireyleri çevrelemekte; evler, mahalleler, köyler, siteler, semtler ve şehirler insanı kuşatmaktadır. Değişen ve dönüşen dünyada mekân sürekli değişim ve dönüşüm geçirmektedir. Zihinlerde meydana gelen değişimler mekâna yansımaktadır. Mekânın değişmesi, toplumsal olay ve olgulara, nesillerin kimliklerine etki edebilmekte bireyin ve toplumun şekillenmesine tesir etmektedir.

Türkiye ve Türk toplumu mekânsal değişim ve dönüşümleri en hızlı yaşayan toplumlardan biridir. 21. yüzyılın ilk çeyreğinde 'kentsel dönüşüm' projeleriyle beraber mekânsal dönüşüm neredeyse ülke ölçeğinde büyümüştür. Gerek kentsel dönüşüm projeleri gerekse 19. yüzyıldan beri süregelen mekânsal dönüşüm, sosyal hayatı önemli ölçüde etkilemektedir. Yeni mekânsal projeler, 'yepyeni hayat tarzları' sunmaktadır. Bu yeni durum, gündelik hayatı ve kurgusunu dönüştürmektedir. Bu kurgu, sosyal hayatın bütünlüğü içerisinde toplumun dinî inançlarının sosyal boyutunu ifade eden 'dinselliği', yeniden şekillendirmektedir. Dinsellik, mekânın organizasyonuna göre bu durumdan olumlu ya da olumsuz etkilenebilmektedir. Bu noktada Türk toplumunun değişim-dönüşüm sürecinde, dinî hayatın şekillenmesinde mekânın rolünü ortaya koymak daha da önemli hale gelmektedir.

Din ve mekân konusunu içeren çalışmalarda, daha çok dinin mekâna, mimariye nasıl tesir ettiği, onları nasıl şekillendirdiği konularının yanında dinden kaynaklanan

kutsal mekânlar incelenmektedir. Dini yapılar, mabetler, onların teknik ve sanatsal özellikleri, anlam dünyaları, onları oluşturan ruh ve düşünceler ele alınmakta, dinin şehir yapısına, yerleşim yerlerine nasıl etki ettiği irdelenmekte; din, düşünce ve değerler dünyasının mekâna tesiri ve mekânı kurmadaki etkisi ortaya konulmaktadır. Bu çalışmada ise özellikle mekânın dine, dini hayata, dinselliğe tesiri incelenecektir. Literatürde mekânın insan üzerindeki tesirleriyle ilgili çalışmalar bulunurken, mekânın bizzat dinselliğe etkisiyle ilgili müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu durumda çok ciddi mekânsal değişimin yaşandığı, kentsel ölçekte büyük dönüşümlerin gerçekleştiği Türkiye'de böylesi bir çalışma daha çok önem kazanmaktadır.

Mekân ve dinsellik arasında sıkı bir ilişki vardır. Mekânın doğal yapısı ve sosyal ve kültürel etkiler sonucunda ortaya çıkan görünümü dinsellikle doğrudan etkileşim halindedir. Bu etkileşim toplumdan topluma, dinsel yapının özelliğine göre çeşitlilik kazanır. Söz gelimi Afrika'da gelişen mekânsal özellikler Afrika dinselliğinin etkisini yansıtırken keza doğu Asya toplumlarının mekânsal tercihleri yine kendi dinsellikleriyle birlikte şekillenir. Bu hususa dair örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak burada vurgulamamız gereken diğer bir husus da mekânın dinselliğe etkisidir. Bu etkileşimi bütün toplumsal süreçlerde ve farklı mekânsal özelliklerde gözlemlemek mümkündür.

Mesela bir şehrin yapısı ve mimari tarzı dini hayatı etkilemektedir. İnsanın toplu halde yaşadığı ve bir düzeni ifade eden mekân olarak şehir ve şehirde görünürlük kazan mimari tercihler insanların dini hayatlarını doğrudan etkileyen önemli hususlardan biridir. Burada üzerinde durulması gereken en önemli husus, şehrin düzenli olsun ya da olmasın dinselliğin gerçekleştirilmesi noktasında imkân sunabilme kapasitesidir. Şehri oluşturan unsurlar semtler, mahalleler, siteler, çarşılar, alışveriş mekânları vb. yapılar dini hayat ve dinsellik üzerinde mikro düzeyde etkili olan mekânları ifade eder. Modern şehirlerin günümüzde en çok karşılaştığı site modeli yapılanmalar ve mekânlar gecekonduların yoğun olduğu yapılara nispetle daha sönük bir dinsellik imkânı sunar. Bunun aksine gecekonduda dini hayat site tarzı mimari yapılarından daha canlıdır.

Mahalle uzun yıllar birlikte yaşayan, aynı kültürel gelenekleri temsil eden, yazılı olmayan gelenekler çerçevesinde yaşayan insanların mekânlarını ifade eder ve kıyaslama yapılacak olursa dini hayatın canlılığı bakımından gecekondulardan ve sitelerden daha farklı özellikler taşır ve bu mekânlarda dini hayat daha canlıdır.

Sanayi devrimiyle başlatılabilecek süreçle beraber ilerleyen gelişmelerle beraber mekân başkaları için yapılan bir "üretim" faaliyeti, bir tüketim nesnesi ve kimlik

göstergesi halini almıştır. Kentte Mekânlar ve Hayatlar, semt, mahalle, sokak, toplu mekânlar ve özellikle "ev"lerde oluşan hayat tarzları içinde dini hayatımızın hangi dolambaçlı yolları izlediği ve ne tür eğilimler barındırdığı bu çalışmanın ilgi alanıdır.

II. İddia ve Varsayımlar

Araştırma, mekânın sosyal hayata şekil veren faktörlerden biri olduğu varsayımıyla hareket eder. Mekân, toplumsal yaşamın, toplumun inanç ve kültür dünyasının bir yansıması ve sonucudur. Gündelik hayatı, hayat tarzlarını barındıran, üstünde taşıyan şey mekândır. Her hayat tarzının kendine göre bir mekânı olduğu gibi her mekânın, birey ve toplumu kendine uygun bir hayat tarzına yönlendirdiğini öne sürmekteyiz. Bu bağlamda dinsel referanslarla oluşturulan mekânlar dinselliği kolaylaştırırken, bu referansları görmezden gelen ve dikkate almayan bir zihin yapısının inşa edeceği mekânların ise dinselliği zorlaştıracağı varsayılmaktadır. Mekân dinselliği bir yandan kolaylaştırmakta diğer yandan zorlaştırmaktadır. Bu anlamda sekülerleşmeye ya da dinselliğe olumlu ya da olumsuz etkisi olmaktadır.

III. Kapsam, Sınırlar ve Sınırlılıklar

Araştırma mekân ve dinsellik ilişkisini inceleyen, din sosyolojisi-mekân sosyolojisi disiplinleri çerçevesinde gerçekleştirilen bir çalışmadır. İlgi alanları birçok yerde kesişmekle beraber doğrudan bir şehir/kent sosyolojisi çalışması değildir. Sırf dinî hayatı inceleme konusu yapan bir çalışma da değildir. Bunun yanı sıra araştırma, dinselliğin mekân üzerindeki etkisinden daha ziyade mekânın dinsellik üzerindeki etkisine odaklanmaktadır. Araştırmamız teorik bir araştırma olup her ne kadar üçüncü bölümde örneklendirilmeye çalışılsa da her bir başlık ve konusunun alan araştırmalarıyla desteklenmesi gerekir.

IV. Yöntem

Araştırma genel olarak nitel yöntemle hazırlanmış olup dolaylı gözlemin bir tekniği olan belgesel gözlem veya belgesel tarama (dökümantasyon metot ve tekniği) ile problem ilk önce tasvir edilmiş, karşılaştırma ve anlama/açıklama ile yorumsamacı bir perspektifle sonuçlandırılmıştır. Din sosyolojisi açısından iyi bir araştırmayla ortalama bir

araştırmanın tek yöntemsel farkı mukayase/karşılaştırmaların stratejik olarak kullanılmasıdır. Hem zamansal-mekânsal hem de cinsiyet, din, etnisite gibi detaylar üzerinden mukayese yapılabilmesi önemlidir (Wuthnow, 2014, 38). Karşılaştırma metoduyla bu araştırmada tarihi ve etnolojik karşılaştırmalar yapılmıştır. Nicel/ istatistiksel karşılaştırmaya ise pek fazla yer verilmemiştir. Anlama/ açıklama veya yorumsamacı metodun daha ileri bir aşaması olan hem bir felsefe hem bir sosyolojik teori hem de sosyolojik bir metot olan fenomenolojik metot ve onun teknikleri olan indirgeme karşıtlığı, farklı bilgi, yaklaşım ve teorileri parantez/tırnak içine alıp fenomeni anlamlandırıncaya kadar geçici olarak erteleme veya askıya alma (*epoche*) ile fenomendeki mânâ ve özün kavranması/sezilmesi (*eidetic vision*) teknikleri kullanılmıştır. Araştırmanın kuramsal örgüsünü Berger & Luckman'ın "sosyal inşa" teorisi olarak fenomenolojik kuram oluşturmaktadır. Mekân ve dinsellik ilişkisini görünür kılmada ayrıca Giddens'ın "yapılaşma" teorisinden faydalanılmıştır.

V. İlgili Literatür

Araştırmayla ilgili çalışmalara bakıldığında Türkçe ve yabancı dilde sürekli artan geniş bir literatür göze çarpmaktadır. Kadim kutsal metinlerden antik felsefeye, İbn Haldun'un Mukaddime'sinden Montesqieu'nun Kanunların Ruhu'na, Coğrafyacı Ekolün yazılarından, klasik sosyologlara ve yakın dönem mekân üzerine sosyolojik, psikolojik, felsefi, edebi metinlere kadar faklı alanlarda yazılmış eserler bulunmaktadır.

Türkçe'de Turgut Cansever bir mimar ve düşünür olarak alana ciddi katkılar yapan isimlerin başında gelmektedir. *İslamda Şehir ve Mimari, Osmanlı Şehri, Şehir ve Mimari, Kubbeyi Yere Koymamak, Ev ve Şehir, Mimar Sinan, İstanbul'u Anlamak, Sonsuz Mekânın Peşinde* gibi çalışmalarında mekânı felsefi olarak değerlendirmeden pratik uygulamalara kadar mekâna, şehre, mahalleye, eve dair görüş ve değerlendirmelerini ortaya koymuştur.

Rana Aslanoğlu, 1998, *Kent Kimlik ve Küreselleşme*, Bursa: Asa Kitabevi

Şenol Göka, 2001, *İnsan ve Mekân*, Pınar Yayıncılık

Celaleddin Çelik, 2002, *Şehirleşme ve Din*, Konya: Çizgi Yayınları

Hakkı Yırtıcı, 2005, *Çağdaş Kapitalizmin Mekânsal Örgütlemesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

Köksal Alver, 2010, *Siteril Hayatlar*, Ankara: Hece Yayınları. Bu kiatpata siteleri oluşturan dinamikler ve site hayatı olgular, şahıslar ve mekânlar üzerinden sorgulanarak alan çalışmasına da yer verilerek incelenmektedir.

Köksal Alver, 2012, *Sosyoloji Okumaları Klavuzu*, Ankara: Hece Yayınları. Alver bu çalışmasında mekân sosyolojisine dair bibliyografik bir çalışma sunmaktadır.

Köksal Alver, 2013, *Mahalle*, Ankara: Hece Yayınları. Mahallenin kimliği, kişileri, mekânları ve gündelik hayatını inceleyen bir çalışmadır.

Köksal Alver, 2012, *Sosyoloji Okumaları Klavuzu*, Ankara: Hece Yayınları. Alver bu çalışmasında mekân sosyolojisine dair bibliyografik bir çalışma sunmaktadır.

İhsan Çetin, 2012, *Gecekondunun Mekân Sosyolojisi*, İstanbul: Yaba Yayınları. Eser daha çok gecekondu- mekân ilişkisine yoğunlaşmaktadır.

Döne Ayhan, 2022, *Mekânsal Aidiyet: Mekân Sosyolojisine Yeni Bir Bakış*, Konya: Çizgi Kitabevi. Çalışma daha çok mekân ve kimlik üzerine yoğunlaşmaktadır.

Ayşe Öncü & Petra Weyland (ed.), 2010, *Mekân, Kültür, İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*. Çev. Leyla Şimşek & Nilgün Uygun, Istanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım.

Melek Göregenli, 2010, *Çevre Psikolojisi İnsan Mekân İlişkileri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Cihan Aktaş, 2016, *Şehir Tutulması*, İstanbul: İz Yayıncılık

"İdealkent" dergisi gibi kent araştırmaları dergileri, mimarlık ve planlama bölümlerinin dergi ve yayınları ile Kayseri Büyükşehir Belediyesi "Düşünen Şehir", Esenler Belediyesi "Şehir ve Düşünce" dergisi gibi kamu kurumları yayınlarının alana yaptığı katkıların yanı sıra "Birikim", "Praksis", "Hece", "Cogito", "Milel Nihal" gibi birçok derginin de kent veya mekân özel sayıları bulunmaktadır.

*Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi'*nin *(TALID)* "Türk Şehir Tarihi", "Türk Mimarlık Tarihi", "Coğrafya I-II-III" sayıları alan ve ilgili yayınlar hakkında çalışmalar içermektedir.

Sosyoloji Divanı Dergisi'nin "Taşra Fragmanları", "Komşuluk" ve "Mimarinin İzinde" dosya sayıları alanla ilgili çalışmaları ihtiva etmektedir.

Yabancı dilde literatür daha zengin olup bu çalışmaların bir kısmının çevirilerini metinde kullandık ve kaynakçada verdik. Büyük bir çoğunluğunu ise kısa tanıtımlarıyla birlikte aşağıda zikredecek ve kaynakçaya almayacağız. Okuyucuya bir fikir vermek amacıyla onları burada şu şekilde sıralayabiliriz:

Lewis Mumford, 1961, *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*, Harcourt, Brace & World. Türkçesi: Lewis Mumford, 2013, *Tarih Boyunca Kent*, Çev. Gürol Koca, Tamer Tosun, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım. Mumford, kentlerin tarihini incelerken, mekânın sosyal ve kültürel dönüşüm üzerindeki etkilerini anlatır. Kentlerin nasıl şekillendiği ve insanların yaşamlarını nasıl etkilediği üzerine kapsamlı bir analiz sunar.

Henri Lefebvre, 1991, *The Production of Space*, Cambridge: Blackwell. Türkçesi: Henri Lefebvre, *Mekânın Üretimi,* 2014, ed. Cihan Özpınar. çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık. Lefebvre, mekânın toplumsal üretim süreçlerini inceler ve mekânın sosyal, politik ve ekonomik ilişkiler üzerindeki etkilerini araştırır. Mekânın nasıl biçimlendirildiği ve kullanıldığı konusunda derinlemesine bir analiz sunar. Yazarın *Modern Dünyada Gündelik Hayat, Kentsel Devrim, Gündelik Hayatın Eleştirisi I-II-III* adlı çalışmaları alana farklı perspektifler sunmaktadır.

David Harvey'nin *Postmodernliğin Durumu, Sosyal Adalet ve Şehir, Sermayenin mekânları, Umut Mekânları, Asi Şehirler* isimli çalışmaları alana önemli katkılar yapan çalışmalardır.

John Urry'nin *Mekânları Tüketmek* ve *Turist Bakışı* kitapları modern toplumda mekânların tüketildiğine dair okumalar önermektedir.

Hubbard, Phil & Rob Kitchin (ed.), 2004, *Key Thinkers on Space and Place*, SAGE Publications Ltd. Türkçesi: Hubbard, Phil & Rob Kitchin (ed.), 2018, *Mekân ve Yer Üzerine Büyük Düşünürler*. Çev. Emek Şevket Ataman. İstanbul: Litera Yayıncılık. Bu çalışmada Henri

Lefebvre, John Urry gibi farklı perspektiflerden mekân ve yer üzerine çalışmaları bulunan altmış beş isim ve çalışmaları hakkında bilgi verilmekdtedir.

Mircae Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (New York, 1959), pp. 20–67; dinlerde kutsal mekâna ilişkin genel ve giriş türünden tespitleri içerir. Türkçesi: Mircae Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, çev. M. A. Kılıçbay, Ank. Gece Yay, 1991.

Ghazi-Walid Falah ve Caroline Nagel (ed.), 2005, *Geographies of Muslim Women: Gender, Religion, and Space*, Guilford Pres

Martina Löw, 2018, *The Sociology of Space: Materiality, Social Structures, and* Action (Cultural Sociology), NY: This Palgrave Macmillan.

Karen M. Morin and Jeanne Kay Guelk (ed.), 2007, *Women, Religion, and Space: Global Perspectives on Gender and Faith (Space, Place and Society)*, Syracuse University Press; Illustrated edition.

David Chidester and Edward T. Linenthal (ed.), 1995, *American Sacred Space: Religion in North America*, Indiana University Pres.

Sigfried Giedion, 1982, *Space, Time and Architecture: The Growth of a New Tradition,* Harvard Univ. Press: Mimarlık tarihine odaklanan bu eser, mekânın insan deneyimindeki önemini ve mimarinin zaman içinde nasıl geliştiğini inceler. Dinî mekânlar da bu bağlamda ele alınır.

Gaston Bachelard, 1994, *The Poetics of Space,* Beacon Press: Bachelard, mekânın insan psikolojisi ve düşüncesi üzerindeki etkilerini inceler. Türkçesi: Gaston Bachelard, 2008, *Uzamın Poetikası*, Çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları. Kitap, ev, barınak, rüya ve anı gibi mekânların sembolik ve duygusal anlamlarını keşfeder.

Martin Frishman and Hasan-Uddin Khan, 2002, *The Mosque: History, Architectural Development & Regional Diversity* [New York, N.Y.]: Thames & Hudson. İslam mimarisinin önemli bir unsuru olan camilerin tarihini, mimari gelişimini ve bölgesel çeşitliliğini inceler.

Benjamin Z. Kedar, R. J. Zwi Werblowsky, and Ithamar Gruenwald, 1998, *Sacred Space: Shrine, City, Land,* Palgrave Macmillan London. Bu kitap, farklı dinlerin kutsal mekânlarını ele alır ve bu mekânların toplumlar üzerindeki etkilerini araştırır.

Peter L. Berger and Thomas Luckmann, 1967, *The Social Construction of Reality*, London: The Penguin PreTürkçesi: Berger, Peter L & Thomas Luckmann, *Gerçekligin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, Çev. Vefa Saygın Öğütle, Istanbul:

Paradigma Yayıncılık. Bu klasik eser, sosyal etkileşimlerin ve toplumsal kurumların, bireylerin gerçekliği nasıl inşa ettiğini inceler. Mekânın sosyal olarak nasıl anlamlandırıldığını ve inşa edildiğini anlamak için önemli bir başvuru kaynağıdır.

Yi-Fu Tuan, 2001, *Space and Place: The Perspective of Experience*, Univ Of Minnesota Pres. Tuan, mekânın insan deneyimi üzerindeki etkilerini coğrafi ve psikolojik açılardan inceler. Kitap, mekânın algılanması, anlamlandırılması ve yaşanması konularında derinlemesine bir bakış sunar.

Rudolf Otto, *Kutsala Dair* çev. Sevil Ghaffari. İst. 2014. Rudolf Otto'nun bu klasik eseri, kutsal kavramını derinlemesine inceler. Otto, kutsalın doğasını ve insan deneyimindeki rolünü açıklamaya çalışır.

Bonna D. Wescoat, Robert G. Ousterhout, 2014, *The Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*, Cambridge University Press: Bu kitap, antik dönemden Orta Çağ'a kadar olan dönemde kutsal mekânların mimari ve ritüellerini inceler. Kutsal mekânın mimari ve kültürel evrimini detaylı bir şekilde ele alır.

Christopher Hollis, 1969, *Holy Places: Jewish, Christian, and Muslim Monuments in the Holy Land,* Weidenfeld & Nicolson: Dinlerin kutsal mekânlarını inceleyen bu kitap, Yahudi, Hristiyan ve İslamî dini yapıları ve bu yapıların tarihsel ve kültürel önemini araştırır.

James A. Swan, 1991, *The Power of Place: Sacred Ground in Natural & Human Environments,* Quest Books: Bu kitap, doğal ve insan yapımı mekânların kutsallığını inceler ve insanların doğa ve mekânla olan ilişkisini ele alır.

Antonio Cordoba, Daniel García-Donoso, 2016, *The Sacred and Modernity in Urban Spain: Beyond the Secular City*: Bu eser, modern dünyada kutsalın varlığını ve etkilerini araştırırken, özellikle İspanya'daki kentleşme sürecinde kutsal mekânların rolünü inceler.

Elizabeth Olson, Peter Hopkins, Lily Kong, 2013, *Religion and Place: Landscape, Politics and Piety,* Springer: Bu kitap din ile mekânın karmaşık ve karşılıklı ilişkilerini inceler.

Catherine Brace, Adrian R. Bailey, David C. Harvey, 2006, "Religion, Place and Space: A Framework for Investigating Historical Change" Article in Progress *in Human Geography*: Bu çalışma dini inanç ve pratiklerin mekânlar vasıtasıyla nasıl teşekkül

ettiğini ve mekânları nasıl teşkil ettiğini inceler. Aynı zamanda din ve mekânın dinamiklerine dair teorik bakışları ve bazı alan araştırmalarını ihtiva eder.

Edward Fox, 2002, *Sacred Geography: A Tale of Murder and Archeology in the Holy Land*, Henry Holt and Company: Bu kitap arkeoloji, tarih ve dini araştırmaların başta kutsal Topraklar olmak üzere İbrahimi dinlerdeki mekânın önemini araştırır. Ayrıca dindeki kutsal mekânlara dair çatışma ve ihtilafları ele alır.

James A. Swan, 1990, *Sacred Places: How the Living Earth Seeks Our Friendship*, Santa Fe: Bear & Company: Bu kitap kutsal mekânları kültürler arası mukayeseli bir şekilde inceler ve farklı kültürlerin dini bağlamda doğal dünya ile nasıl etkileşimde olduklarını anlamaya çalışır.

Jamie Scott and Paul Simpson-Housley, 1994, *Mapping the Sacred: Religion, Geography, and Postcolonial Literatures*: Bu kitap din, coğrafya ve edebiyatın nasıl içiçe geçtiğini ve dini inanç ve uygulamaların nasıl farklı kültürel ve coğrafi bağlamlarda temsil ve tartışmalı ele almaktadır. O ayrıca dini kimlik ve tecrübelerin oluşumunda mekânın rolünü eleştirel bir bakışla takdim eder.

Karen Armstrong, 1997, *Sacred Space: The Holiness of Islamic Jerusalem*, Journal of lslamıc Jenısaleın 1:1, 5-20.

Yoram Meital, 2024, *Sacred Places Tell Tales: Jewish Life and Heritage in Modern Cairo (Jewish Culture and Contexts)*, Univ. Of Pennsyilvania Pres

1. BÖLÜM: MEKÂN KAVRAMI VE MEKÂN KURAMLARI

1.1. Mekân Kavramı

Genel anlamda mekân, ikamet edilen yer, bulunulan çevre, ortam, yaşanan dünya ve kâinat anlamlarını içermektedir (Göka, 2001, 8). Mekân kavramı, insanın doğayla kurduğu münasebetle başlayan süreçte, insan iradesiyle oluşturulmuş, tabii halinden ayrılan alanı ve fiziksel ögeleri de içermektedir. İnsanlar yaşamlarını sürdürmek, kolaylaştırmak ve refah düzeylerini artırmak üzere çeşitli mekânlar oluşturmuşlardır. İnsanlar hayatlarını belirli inanç ve değerler üzerine inşa ederek yaşarlar. Bu inanç ve değerler, yaşam alanlarının inşasında insanın hareket noktasını oluşturur. Her toplum kendi inanç ve değerlerine göre farklı mekânlar üretebilmektedir. Farklı coğrafya ve kültür havzalarında bulunsalar dahi aynı dinsel evrene sahip toplulukların mimari alanda benzer tasarım ögelerine sahip olduğu gözlenebilir. Bu noktada ev ve şehir gibi yaşam alanları her fert ve toplum için bir zorunluluk olarak tezahür eder. Ancak ev ve şehir, tasarımını birçok tabii etkenle beraber onu üreten inanç, değer ve kültür dünyasından alır. Böylece şekillenen ev ve şehir, bu mekânlarda yaşayan birey ve topluma belirli bir yön çizer ve içine gömülü olan kültürle birlikte onları etkiler. Dolayısıyla mekân, öncelikle kültür, geçim uğraşıları ve yaşam tarzları ile oluşturulmuş bir sonuçtur. Öncekilerin eylemlerinin sonucu olan bu mekân, artık üzerinde gerçekleştirilecek farklı sosyalitelerin zemini ve şekillendirici bir faktörüdür.

Sözlükte yer, bulunulan yer, ev, yurt, uzay, feza anlamı verilen (Parlatır vd. 1998, 1526) mekân, Arapça'dan Türkçe'ye geçmiş bir kelime olup, "olmak" anlamındaki kevn (kiyân, keynûne) masdarından türetilmiş ism-i mekândır ve nesnenin kapladığı yer, uzay "oluşun meydana geldiği yer" demektir. Çoğulu emkine, bunun da çoğulu emâkindir. Kelimenin kökünün "saygın bir yere sahip olmak" mânasındaki mekâne masdarıyla da irtibatı vardır. Nitekim klasik fikrî eserlerde "yer kaplamak" anlamında kullanılan ve bu masdardan türetilen temekkün aynı kökten gelmeyen mekân terimiyle kavramsal bir ilişki içindedir. Kur'ân-ı Kerîm'in birçok yerinde geçen mekân kelimesi (meselâ bk. Yûnus 10/22; Meryem 19/22; el-Hac 22/26; Sebe' 34/51) gündelik dildeki mânasıyla nesnelerin veya kişilerin bulunduğu yeri ifade etmektedir. Kelimenin kavramlaşma süreci eski Yunan felsefesine kadar geri gider. Eski felsefe metinlerinde "yer" (İng. place, space) karşılığı olarak khora, topos ve pou terimleri

kullanılmıştır. Seyyid Şerif Cürcânî, geleneksel İslâm düşüncesinde görülen mekân ve hayyiz terimlerini aynı şekilde tanımlayarak ikisini eş anlamlı saymaktadır. Müellifin tesbitine göre İslâm kelâmcıları mekânla hayyizi -cisim gibi uzam yahut boyutlara sahip olan veya atom gibi uzamı bulunmayan- "nesnelerin kapladığı, varlığı zihinde olan bir boşluk" olarak, İslâm filozofları ise "kuşatan cismin kuşatılan cismin dış yüzeyiyle örtüşen iç yüzeyi" şeklinde tanımlamıştır. Kavram Ş. Cürcani'nin *et-Taʿrîfât* kitabında "ḥayyiz" ve "mekân" maddeleri olarak geçer. Bu tanım farklılığının ardında kelâm ve felsefe geleneklerinin uzun çözümleme ve tartışmaları yer almaktadır. Latince locus terimi de hem mekân hem de hayyiz karşılığı kullanılmıştır. Gündelik dildeki kullanımıyla bu kavram, nesne ve kişilerin içinde bulunduğu yeri belirtmektedir (Kutluer, 2003, 550).

Bu bağlamda mekân, bütün tabii oluş ve insani eylemlerin üzerinde gerçekleştiği, bu oluş ve eylemleri kuşatıp çerçeveleyen, onları kendi sınırları içine alan bir zemindir.

Mekân, aynı zamanda "algıya konu olan bütün varlıkları içine alan sonsuz boşluk"tur (Demir, Acar, 1998, 286). Felsefî anlamda, mekâna üç temel yaklaşım olduğu söylenebilir. Bunlar sırasıyla, içine bir şeyler konuncaya kadar boş olan bir "kap" olarak mekân; şeyler arasında "dışsal bağıntı" olarak mekân ve mekân ile şeylerin birbirini tamamladığı iddiasından hareketle bu ikisinin sentezi olan "çok yönlü" mekândır (Cevizci, 2013, 1080).

Doğa, çevre, coğrafya, yer gibi doğrudan bir mekânsallığa işaret eden kelimelerin gölgesinde değerlendirilen mekân, esasen doğaya ve yere insan elinin değdiği andan itibaren oluşan yeni durumdur. Bu anlamıyla mekân, bütünüyle toplumsal, insani ve kültürel bir kategoridir (Alver, 2010, 18). Buradan hareketle mekânın, toplumsal hayatın temel parametrelerinden biri olarak, insani eylemlerin bir parçası, bir sonucu ve aynı zamanda bu eylemlerin sebeplerinden biri olduğu söylenebilir.

Mekân ve coğrafi çevre, zamanla birlikte, zihniyet dünyası, din, ekonomi, eğitim, sosyo-kültürel normlar ve sebeplilik gibi ilkelerle beraber sosyal varlık alanını belirleyen önemli bir belirlenim ilkesidir. Mekân bir yandan sosyal eylem için zorunlu bir öge iken diğer yandan üzerinde gerçekleşen maddi ve manevi eylemler dolayısıyla içinde barındırdığı sosyal grupların ünsiyet kurup bağlandığı psikolojik bir obje haline gelebilmektedir. Bu nedenle tarih, kültür ve gelenek, sosyal hayatın gerçekleştiği mekânla doğrudan ilintili hale gelmektetir. Böylece mekân bir toplumun temel bileşenlerinden biri olurken, din, kültür, gelenek ve tarihle yoğrulmuş, kendisi için can verilecek, can alınacak

bir mevkiye de yüceltilebilmiştir (Arslantürk, Amman, 2013, 164-174). Bu şekilde değer yüklenen, kimliğin, dünya görüşünün, hayat tarzının bir parçası olan mekân, düşünsel, dinsel, ekonomik ve kültürel bir yaşam formu olmuştur (Alver, 2010, 19-20). Mekân-insan, mekân-toplum ilişkisine bakabilmek için öncelikle bu ilişkinin felsefi ayrıntısına göz atmak yerinde olacaktır.

1.2. Mekân Felsefesi

Eflâtun'a kadar gelişen eski Yunan felsefesinde mekânın mahiyeti hakkındaki tartışmalar daha ziyade doluluk-boşluk kavramları etrafında olmuştur. Elea okulu filozofları boşluğu hiçlikle özdeşleştirerek reddederken atomcular onu evrenin ilkesi saymışlardır. Eflâtun için mekân (khora) öncelikle oluş ve bozuluşun üzerinde gerçekleştiği yerdir. Fakat filozof mutlak anlamdaki mekânı geometrik yüzeylerle sınırlı olan maddenin yer kapladığı, ezelî ve evrensel kap (hipodokhe) gibi tasavvur etmiştir. Aristo, hocasının oluş ve mekân arasında kurduğu ilişkiyi ilk madde ile mekânı birbiriyle aynı saydığı şeklinde yorumlamış ve eleştirmiştir. Filozofa göre cisimler yer değiştirdiğine göre yerin (topos), içerdiği cisimden farklı olması gerekmekte olup mekân "kaplayan cismin hareketsiz ilk sınırı" şeklinde tanımlanmalıdır. Bu tanım aynı zamanda boşluğun imkânsızlığını da ifade etmektedir. Nitekim Aristo boşluğu (kenon) "içinde hiçbir şeyin bulunmadığı yer" olarak tarif etmiş ve realiteden yoksun olduğu için reddetmiştir. Filozof, oluş ve bozuluş dünyasında hareketin yöneldiği tabii mekân kavramına da başvurmuştur. Buna göre her unsura has tabii hareket yine ona has tabii bir mekâna doğrudur. Bu mekâna ulaşıldığında unsurun hareketi sona erer. Aristo'ya göre kavram mantığı açısından yer yahut mekân (pou) aynı zamanda bir konuya yüklem olan tümel kategorilerden biri olup "nerede" sorusuna cevap teşkil eder.

İslâm düşüncesinde mekân kavramı kelâm ve felsefe geleneği arasındaki kozmolojik tartışmalarda önemli bir yer tutar. Atomcu bir kozmolojiyi benimseyen kelâmcılar, Bağdat Mu'tezile okulu gibi bazı eğilimler dışında boşluk kavramını benimsemişlerdir. Mekân konusunda Demokritosçu-Eflâtuncu (Ebû Bekir er-Râzî) ve Aristocu (Fârâbî, İbn Sînâ) fikirlerle mücadele etme gereği duyarak giriştikleri tartışmalar, kelâmcıların boşluk kavramıyla ilgili düşüncelerini giderek daha ayrıntılı ve belirgin hale getirmiştir. Bu belirginliğin bir yansıması olarak geç dönem Sünnî

kelâmcıları arasında yaygın biçimde benimsenen mekân tanımı Cürcânî tarafından kesin ifadelerle ortaya konmuştur.

Bazı istisnalar dışında İslâm filozoflarının çoğunluğu mekân konusunda Aristocu çizgiyi takip etmiştir. Bu istisnaların erken dönemdeki örneklerinden olan Ebû Bekir er-Râzî atomcu-Eflâtuncu bir mekân anlayışına sahiptir. Filozofa göre ontolojik bir ilke olarak mekân içinde yer kaplayan cisimlerin varlığından bağımsız olduğu için mutlaktır; ezelî olduğu için sonsuzdur, atomlar arası mekânik ilişkilere yer sağladığı için de boş bir uzaydır (halâ). Buna karşılık cisimlerin kapladığı ve ancak cismin varlığıyla birlikte düşünülebilen yere "izâfî mekân" denmelidir.

İlk İslâm filozofu Kindî'nin "kuşatanla kuşatılan cismin son sınırlarının karşılaşması" şeklindeki mekân tanımı izlenecek Aristocu çizgiyi önceden belirlemiş gibidir. Filozofa göre cismin mekânını terkedebilmesi veya aynı yerin bir başkası tarafından işgal edilebilmesi, mekânın yer kaplayan cisimle özdeş olmayan bir gerçekliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Aristocu bir mekân anlayışına sahip görünmekle beraber İhvân-ı Safâ'nın çözümlemeleri yeterince açık değildir. Fârâbî'ye gelindiğinde mekân tanımı biraz daha belirginleşmektedir. Filozofa göre kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyine mekân denir. Buna göre evrenin ötesinde onu dıştan kuşatan bir şey bulunmadığına göre evrenin mekânı yoktur. Aristo'daki tabii mekân kavramına da atıfta bulunan Fârâbî evrenin ötesinde doluluk veya boşluğun olmadığını vurgular. Ancak mekânın mahiyetini tamamlayan asıl kavram filozofa göre "kuşatıcı sınır"dır. Kavrama kategori mantığı açısından bakıldığında "o nerede" sorusunun meselâ "evde" şeklindeki cevabı her zaman mekânın *Fizika*'da (*es-Semâʿü'ṭ-ṭabîʿî*) yer alan "kuşatıcı yüzey" şeklindeki tanımına uygun düşmeyebilir. Nitekim evde bulunan kimse ev tarafından kuşatılıyor değildir. Zira tabiat felsefesi açısından anlamlı olan kuşatan-kuşatılan arasındaki izâfet ilişkisi mantık kategorisi olarak yer ve yer işgal eden arasındaki ilişkiyle her durumda aynı değildir.

İbn Sînâ, mekânın ontolojik gerçekliğini ortaya koymak üzere yer değiştirme ve bir cismin yerini başkasının alması olgusuna dikkat çeker. Buna göre yer değiştirme olgusu değiştirilen bir yerin var olduğunu, bir cismin yerini başkasının alması olgusu ise geride bırakılan bir yerin bulunduğunu göstermektedir. Mekân adını alan bu yerler cismin cevherinden, onun kendine ait nitelik ve niceliklerden bağımsız olarak orada bulunmaktadır. Mekânı "başkasının değil kuşatıcı cismin sınırı olan yüzey" şeklinde

tanımlayan İbn Sînâ, bu tanımın dışarıda bıraktığı alternatif görüşleri de eleştirmiştir. Buna göre mekân madde ve sûret olamaz; çünkü cisim mekânından ayrılırken madde ve sûret kendisinden ayrılmaz. Mekânı cismin üç boyutuyla veya boşluğun boyutlarıyla tarif eden görüşler de yanlıştır; zira boyutun kuşatıcı olma niteliği yoktur. Ancak eni boyu olan, fakat derinlik boyutu bulunmayan bir yüzey bir cismi mekânı olarak kuşatır. Boşluğa gelince, filozofa göre boşluğu bir hiçlikten ya da mutlak boyutlardan ibaret gören görüşlerin hepsi yanlış bir cismanî varlık görüşünden hareket etmektedir. Çünkü birçok aklî gerekçeden ötürü cismin bulunmadığı bir mekân düşünülemez. Mekânın izâfeti cismin madde ve sûret denilen oluşturucu ilkelerine değil bu iki ilkeden oluşan cismedir. Cismin yer kaplaması ile mekân fikri arasındaki mantıksal ilişki sebebiyle yer kaplamayan cisim düşünülemeyeceği gibi cisimsiz bir yer de düşünülemez. Dolayısıyla evrende boşluk imkânsızdır. Yer kaplama niteliğinin yanı sıra cisimlerin sonlu olması ve boyutlarının bir diğer cisminkiyle geçişmemesi de (tedâhül) söz konusudur. Çünkü sonsuz boyutlara sahip bir cismin ne yer değiştirmesi ne de kendi sabit eksenindeki dönüş hareketini tamamlaması mümkündür. Bir cismin boyutlarının diğeriyle geçişmemesi fikri de yine böyle bir geçişimi mümkün gören boşluk fikrinin reddiyle ilgilidir. Bunların mantıksal sonucu olarak tek bir yerde iki cisim bulunamayacağı gibi tek bir cisim de iki yerde bulunamaz.

İbn Rüşd de problemi ele almaya mekânın ontolojik gerçekliğini vurgulayarak başlar. Eğer mekândan cismin zatî yüklemi olarak söz edebiliyorsak -ki öyledir- cisim mekânsız düşünülemez. Yer kaplayan cisimden daha büyük veya daha küçük olmamasına karşılık mekân cisimden farklı, onu kuşatan bir gerçekliktir. Mekân ile kastedilen bir cismin başka cisimlerle ortaklaşa paylaştığı yer değil onun gerçek yeridir. Bu şekildeki kuşatan-kuşatılan ilişkisi cismanî âlemin sınırına kadar söz konusu olduğuna göre mekânın, yüzeylerin kendisiyle ayrıldığı bir boyut ya da boş bir uzay olduğu ileri sürülemez. Hareket kavramı açısından bakıldığında mekânı, "içinde hareketin gerçekleştiği ve son bulduğu kuşatıcı sınır" olarak da tanımlamak mümkündür.

Modern felsefenin öncü isimleri de mekân problemiyle ilgilenmiştir. Descartes'a göre maddenin mahiyeti uzam ya da yer kaplamaktır. Dolayısıyla mekân ve cisim aynı şey olup boşluktan söz edilemez. Monadolojisiyle ünlü Leibniz, mekânın hiçbir şekilde cevher sayılamayacağını ileri sürerek mekânı yalnızca "bölünemeyen cevherlerin (monad) içinde yer aldığı bir ilişkiler sistemi" olarak tanımlamıştır. Kant ise mekânın nesnel gerçekliği olmayan, yalnızca bilen öznede deney öncesi var olan bir sezgi yahut

fenomenleri görme biçimi olduğunu ileri sürmüştür. Her ne kadar pozitivist açıdan metafizik ve hatta teolojik nitelikte olduğu vurgulansa da ünlü izâfiyet teorisinin ortaya konuluşuna kadar modern bilime egemen olan Newtoncu mutlak mekân kavramı yerini dört boyutlu uzay-zaman (space-time) kavramına bırakmıştır, mutlak mekân ve dört boyutlu uzay kavramlarının felsefî çözümlemesini ise Richard Swinburne yapmıştır (Kutluer, 2003, 550-552).

1.3. Mekân Teolojisi ve Mistisizmi: Kelam ve Tasavvufta Mekân

İslam kelamcıları daha kitaplarının başında mekânı da içeren eşyanın hakikatinin sabit olduğunu kabul edip ona ulaşma yollarını; akıl, beş duyu organı ve sadık haber (vahiy) olarak belirterek işe koyulurlar. Teşbihçi (içkinci) tasavvufçulara karşı Tanrının aşkınlığını vurgulamada tenzihçilik kelamcılarda baskın eğilimdir. Onlar Allahı zaman ve mekândan münezzeh bir varlık olarak algılarlar. Tanrının zatı nerdeyse tüm düşünce ekollerince agnostik bir tavırla bilinemez kabul edilir. Yalnız hem filozoflar hem kelamcılar hem de sufiler varlık felsefesi yaparlarken zorunlu-mümkün ve varlık-mahiyet tartışmalarında tanrının zatının temel vasıflarını zorunlu ve varlığının mahiyetine önceliği veya sonralığı bağlamında bilmeye çalışmışlardır. Özellikle kelamcılar Onun isimleri, sıfatları ve fiilleriyle vahiyde bildirildiği kadarıyla teistik bir anlayışla kâinatta tecelli ve zuhur ettiğini kabul ederler.

Sufiler ise kelamcıların bilgi kaynaklarına keşf, ilham, sadık rüya ve hayal etme melekesini de ilave edip gnostik/irfani bir bilişle Tanrının bilinebileceğini öne sürerler. Bir kudsi hadisten hareketle ‘Yere göğe sığmayan Tanrının mümin kulunun kalbine sığabileceğini’ kabul ederler. Allah’a mekân izafe etmek yerine oldukça ikna edici bir şekilde tek gerçek varlık olan onun Varlığının hazret, mertebe, merhale, mahal, mazhar veya tecelligah olarak ‘gizli bir hazine/sır’ olmaktan çıkıp görünür (Zahir) hale geldiğini uzun uzadıya anlatırlar. Dolayısıyla O bir mekânda değil ancak ‘İlahi bir hazrette/merhalede’ bulunur. Onun dışındaki mümkün varlıklar -buna bir bütün olarak kâinat ve içindekiler de dahil- bir bakıma güneşin ışıklarını yansıtmayan gölge varlıklar gibi Onun Nurunun gölgeleri (epifenomenler), Onun Yaratıcı Hayali veya hayalinin gölgeleri, Onun ilminin Malumları ve Onun sıfat, isim ve fiillerinin mazhar ve tecelligahları olmaktadır. Üç türlü bilinecek/malum şey vardır. 1- Mutlak Vücut, 2- Sınırsız, mutlak yokluk ve 3- Yüce Berzah. İbn Arabi’ye göre Tanrı bu Berzahta ‘*ama* denilen

bir bulutta yer almaktadır. Bunu şu şekilde ifade etmek mümkündür. Mutlak Yokluk, Mutlak Varlıkın karşısında bir ayna gibi durur. Varlık bu aynada kendi suretini görür. Bu suret mümkün varlığın aslıdır. Mümkün varlığın bir sabit aslının (*ayn-ı sabit*) ve yokluk durumda da bir 'şeyliği' söz konusudur. İçinde bulunduğumuz mekân dâhil hiçbir şey varoluşumuzun doğasını anlamada a'yan-ı sabite (buna Eliade gibi dinler tarihçileri ve din fenomenologları '*arketipler'* derler) kadar önemli olamaz. Buna isterseniz mümkün varlıklar, mevcut/ mevcut olmayan varlıklar, mevcudat, Allah'ın ilminin varlıkları ya da mazhar isimlerini verebilirsiniz. İbn Arabi eşya karşısında 'Hem O/ Hem O değil' duruşuyla vahdet-i vücut teorisini inşa etmektedir. Eşya (veya mekân) ne var ne yok hükmünde olduğu için 'hayal'e karşılık gelir (Chittick, 2016, 240. 241, 247, 253). Modern insanın metafiziksel olmayan materyalist düşüncesinde mekân en somut varlık hali olarak bilinir. Buna itiraz eden ve bunu bir yanılgı olarak gören Frithjof Schoun bu bakışın tersini önerir ve metafizikten bakılınca orasının en somut, en gerçek ve en canlı olduğunu burasının ise tam tersi bir konumda olduğunu ifade eder (Schoun, 2023, 37-51). Zira bir hadiste dile getirildiği gibi 'insanlar uykudadırlar, öldükleri zaman uyanırlar'. Bu dünya sabit gerçeklerin bir rüyası gibidir.

1.4. Mekân Tarihi: Gelenekselden Postmoderne Mekân

1.4.1. Geleneksel Mekân

Geleneksel toplumlarda mekân ve mimari ile toplumun dünya görüşü, inanç ve değerleri, hayat paradigması arasında bir uyum ve paralellik olduğu söylenebilir. Modern kentlerin oluşumuna kadar geleneksel dünyanın şehirleriyle toplumun değer dünyası görece bir ahenk oluşturmaktaydı. Geleneksel dünyada İslam, Hristiyan, Hindu, Budist hemen tüm medeniyet dünyalarına ait şehirlerin mimari ve mekân olarak kendi medeniyet değerlerinin yaşatılmasını kolaylayan şehirler olduğu söylenebilir.

Türkiye örneğine bakıldığında A. Ziya'nın Ülkü dergisinde yayınlalan planlarında bu durum kendini göstermektedir: "Tasarlanan evler güneye bakıyor, düz çatılar geceleri uyumak için serin bir yer sağlıyor, tuvaletler de "köylülerin her zaman yaptıkları gibi" evlerden mümkün olduğunca uzağa yerleştiriliyordu" (Bozdoğan, 2008, 121).

Çoğu geleneksel medeniyette mimari yapılarda ahşap tercih edilmekteydi. Daha sonra taş ve betona yönelinmiştir. Evler inşa edilirken mekân, iklim ve doğal çevreyle uyum dikkat çekmekteydi. Geleneksel şehirlerin dönemsel ve bölgesel farklılıkları

olmakla beraber gerek mimari gerekse sosyal olarak çeşitlilikler barındırdığı da bir vakıadır. Burada geleneksel dünyanın iletişim ve ulaşım araçlarının sınırlılığının belli bir oranda etkili olduğu söylenebilir.

1.4.2. Modern Mekân

Modern mimari tekdüze, tekdüzeleştirici, tahakkümcü, mekânize ve iskân makinesini andırır bir karakterdedir. Bu tahakküm davranışlara ve dolayısıyla gündelik hayata sirayet eder, oradan dini hayatı sarmalar. Dini olanı hep öteleyen, yerinden eden, mümkünse yersiz yurtsuz bırakmaya ve yok saymaya, yok etmeye yönelik bir çaba söz konusudur.

Georg Simmel'den Marshall Berman'a modernlik hakkında yazan teorisyenlerin kavradığı şekliyle, modernlik deneyimi ile sanat ve mimarlıktaki modernist soyutlama tanım gereği yabancılaşmış bir bilinci, bireyin gelenekten, cemaatten ya da milletten uzaklaşmasını ve bireylik hissinin güçlenmesini imler. Bu yüzden, belagatte modernliği vurgulamasına rağmen, milleti bireyin, müstakil evi de modern metropolisteki apartman hayatının anonimliğinin üzerine yerleştiren cumhuriyet ideolojisi esasen modernliğe ve şehre derinden karşıdır. İstanbul'un "kübik apartmanları" özellikle yabancılaşmış, vatansız ve yabancı hayat tarzlarını –Anadolu kasabalarının yalınlığının, milliyetçiliğinin ve idealizminin horgörülen "öteki"sini- temsil etmeye başlamışlardır (Bozdoğan, 2008, 255-256).

Modernizm birörnekçidir. Nitekim özellkle kent merkezlerinde kendine özgü tarihi kimliği olan Doğu Alman kentleri doğu-batı birleşiminden sonra hızla modernleşerek tektipleşmiştir (Ulrich, 2010, 110). Türkiye'nin birçok ilinde eski/kadim şehirlerin yanıbaşına kurulan "yenişehir"lerin birbirini kopyalayarak tekrar eden, özgün hemen hiçbir yanı olmayan tekdüze yerleşmeler olduğu gözden kaçmamaktadır. Bu düzleştirici etki yapılarla beraber kültür alanına sirayet etmekte, aile hayatından komşuluk ilişkilerine, sosyal hayat ve dini yaşantıya kadar geleneksel anlayış ve yapıları dönüştürmektedir (Karatepe, 1996). Lyotard Wittgenstein'a göre "dilimiz antik bir kent gibi görülebilir: Küçük sokaklardan ve meydanlardan, eski ve yeni evlerden, farklı dönemlerde eklentiler yapılmış evlerden oluşan bir labirent gibidir adeta. Bu labirent, düz çizgiler halinde düzenli sokaklarla ayrılan ve birörnek evlere sahip olan bir sürü yeni mahalle tarafından kuşatılmıştır" (Harvey, 2010, 62). Bütün bu giriftliğiyle beraber

modern paradigma tarafından dilin/söylemin 'epistemik cemaat'[1] eliyle düzleştirildiği, 'tek'leştirildiği gibi mimari ve mekân düzleştirilmiş, tektipleştirilmiştir.

Modern endüstriyel araçlar şehirleri tektipleştirmektedir. "Endüstriyel araçların kullanımı, her birinin kendi tarihi ve kültürü olan şehirlerin görünümüne de aynı biçimde damgasını vuruyor. Otoyollar, hastane koğuşları, okullar, işyerleri, apartmanlar ve mağazalar her yerde aynı görünüştedir. Özdeş araçlar, aynı karakter tiplerinin gelişmesini de destekler" (Illich, 1989, 25).

Modern mimari rasyonel olma iddiasıyla tektipleştirici ve terbiye edici rolünü pekiştirme peşinde olmuştur. **"**Zeki Sayar'ın, Le Corbusier'in ünlü düsturunu takip ederek, binanın bir "ikamet makinası" olduğunu ilan ettiği *Mimar* dergisinin ilk sayısından üç yıl önce, İsmail Hakkı benzer bir Corbusierci ifade kullanıyordu. Türk camilerinin minarelerini "namaza çağrı aletleri" olarak niteleyerek, minare tasarımını bütünüyle rasyonel bir süreç olarak açıklıyordu". Kübik mimari sadece en yeni rasyonel formdu, "muasır medeniyette" en makul "içtimai hayat kabı" ve "çimentonun metanetini demirin elastikiyetiyle birleştiren" çağdaş tekniklerin sonucuydu (Bozdoğan, 2008, 189).

Modern mekân birçok sosyal probleme kaynaklık edebilmektedir. Sözde yerini aldıkları gecekondu mahallelerinden daha beter suç, vahşet ve genel sosyal umutsuzluk yuvaları haline gelen sosyal konut projeleri tam anlamıyla yavanlık ve tekdüzelik kuyuları olan, şehir hayatının neşesini ya da canlılığını asla içeri sızdırınayan, orta gelirlilere yönelik konut projeleridir. Manasızlığını sönük bir kabalıkla azaltan, daha doğrusu azaltmaya çalışan lüks konut projeleridir. İyi bir kitapçının bile tutunamadığı kültür merkezleri. Eğleşecek yer bulma imkânı nispeten kısıtlı avarelerden başka kimsenin uğramadığı sosyal merkezler. Banliyö tipi standart zincir alışveriş merkezlerinin donuk kopyaları olan ticaret merkezleri. Hiçbir yerden hiçbir yere gitmeyen ve kimsenin kullanmadığı gezinti yolları. Büyük şehirlerin bağırsaklarını deşen otoyollar. Şehrin yeniden inşası böyle olmaz. Buna şehrin talan edilmesi denir (Jacobs, 2011, 24). Modernist sömürgeci mimari ve şehircilik, hemen hemen aynı dönemlerde Kuzey Afrika'daki Fransız ve İtalyan otoriteler tarafından da aynı şekilde algılanıyordu (Bozdoğan, 2008, 193).

[1] Bkz. Hüsamettin ARSLAN, 1992, *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Popüler dergilerin “muasır evler” bölümlerinde sık sık, medeniyetin “adab”a ve Batılı hayat tarzlarına indirgendiği ve mimari ile iç mekân tasarımının bu alışkanlık ve beğenileri yerleştirmekle güçlü bir pedagojik işlev üstlendiği görülür. Örneğin mobilyaları “Avrupa ve Amerikan evleri tarzında” düzenlemek, yani evleri çay ya da kahve dağıtılan küçük servis masaları, masa lambaları, renkleri koltuk takımınınkine uyumlu perdeler ve saireyle dekore etmek için ayrıntılı talimatlar veriliyordu. Özellikle 1930’ların başlarında, mimarlık mesleğinin benimsediği “medenileştirme misyonu”nun zirvesinde, bazı Türk mimarlar “bütüncül tasarım” fikrini savunmuşlardı. Sandalyelerden duvardaki resimlere ya da vazodaki çiçeklere kadar her eşya ve mobilyanın tutarlı bir modernist bakış açısı içinde tasarlanıp düzenlenmesini istiyorlardı” (Bozdoğan, 2008, 231).

Modern mimarinin tanıtımında popüler aile ve kadın dergileri çok önemli bir rol oynamıştır. Bu dergilerde yayınlanan yazı ve resimler çoğunlukla Ladies’ Home Jurnal, Women’s Home Companion ve Scherl’s Magazine gibi Batılı dergilerden çevriliyor ve uyarlanıyordu ve moda, yemek tarifleri, sofra adabı, bilimsel ev yönetimi ve çocuk yetiştirme hakkındaki yazılar buralarda yayınlanıyordu. Mimari ve iç mekân tasarımı bu dergiler sayesinde “medeni” hayat tarzlarının öğretmenleri kimliğine bürünüyorlardı. Muhit, Yedigün, Yenigün, Modern Türkiye Mecmuası ve İnkılap bu resimli aile mecmualarından bazılarıydı (Bozdoğan, 2008, 221).

Modern mimaride serbest plan, açık mutfak, sürekli mekân akışı ve mekânlar arasında saydamlık gibi yeni kavramlar, “odalar” ve geleneksel mahremiyet kavramları açısından düşünmeye alışmış bir wohnkultur/evkültürü tarafından hala sindirilemiyordu. Türk mimarlara verilen siparişlerde yapılan tasarımlar, Türk ailelerin hayatlarına aşina bazı özellikler barındırıyor, Batılı yayınlardan alınan daha önceki örneklerin bariz “yabancılığı”nı hafifletiyordu. Bu özellikler arasında en göze çarpanları, banyodan ayrı bir alaturka helanın eklenmesi ve evin geleneksel Türk evleri tarzında, bir koridor ya da sofa boyunca daha katı bir biçimde ayrı odalara bölünmesiydi. Türkiye’de erken cumhuriyet dönemi mimari kültürü dini ögeleri dışarda tutma yaklaşımını cami planlamasında da açıkça göstermiştir (Bozdoğan, 2008, 227, 322).

Modernleşme ve modern mimariyle beraber ailenin evsizleşmesi ve fiziki evsizlik; evin dini ve geleneksel manasını yitirmeye başlaması söz konusu olmaktadır. Bunun aile, kadınlar, çocuklar ve yaşlılar üzerinde ciddi tesirleri olacaktır. Metafizik (gaybi) evsizlik ve entelletüeller üzerindeki tesiri artık yaygın bir durumdur. Evsizlik yabancılaşmanın bir

yönüdür. Adorno'ya göre bir yere yerleşmek artık imkânsızdır. Le Corbusier'ye göre ev bir ikamet makinasıdır. Dini gelenekte "ev", oturmak için seçilen bir "dünya"dır. Dünya atölye olmaktan önce bir tapınak gibi algılanıyordu. Ev ve aile kutsaldı. Kadim gelenekler ve ilahi dinlerle modern düşünce ve modern insan arasındaki muazzam fark için, bedene, eve ve evrene atfedilen değerlerin mukayesesi çok şeyi ifade eder. Dindar insana göre beden bir emanettir. Yaşadığı konut kutsal ölçülere uygun olmalıdır (Aktaş, 1992, 33-40). Modernitenin evsizleştirdiği birey ve aile postmodern süreçte sığınacak barınak aramaktadır.

1.4.3. Postmodern Mekân

Modern yaklaşım kendinden hareketle ötekileştirerek geleneği, postmodern yaklaşım ise geleneğin yerine kendini tek hakikat olarak dayatan modernitenin tahakkümcü tekdüzeliğini tartışılır hale getirmiş ve geçersiz kılmıştır. Yerine yeni bir şey konamadığı ya da her yeninin kutsanıp profanlaştığı bir dünyada hayat küreleri parçalanmış, mesafeler buharlaşmıştır. Bu durum kişilik inşasından toplumsal inşaya kadar bir merkezsizleşmeyi ve belirsizleşmeyi doğurmakta, karmaşa ve kaosu yaygınlaştırmakta, normalleştirmekte ve rehberlerin çokluğunda insanları rehbersiz bir yola sokmaktadır. Mekân ve mimaride bu karmaşa daha net tebarüz etmektedir.

Mimarlık ve kent tasarımı alanında postmodernizm, kabaca, planlama ve gelişmenin geniş ölçekli, metropol çapında, teknolojik bakımdan rasyonel ve etkin kent *planları* üzerinde yoğunlaşması gerektiği konusunda ısrar eden ve bunu kesinlikle yapmacıktan uzak bir mimari ile destekleyen modernist düşünceden bir kopuş anlamına gelir. Postmodernizm kentsel dokuyu zorunlu olarak parça bölük görür. Metropolün tamamını hâkimiyet altına almak imkânsız olduğuna, sadece şurayı burayı düzenlemek mümkün olduğuna göre, kent tasarımı (postmodernistlerin planlamayla değil sadece tasarımla uğraştığına dikkat çekerim) basit biçimde bölgesel geleneklere, yerel tarihçelere, tikel istek, ihtiyaç ve fantezilere duyarlı olmayı amaçlar; böylece, uzmanlaşmış, hatta büyük ölçüde müşterinin zevkine göre biçimlenmiş mimari biçimler yaratılır: bunlar mahrem, kişiselleşmiş mekânlardan, geleneksel anıtsallığa ve gösterinin şenliğine kadar uzanabilir. Bütün bunlar mimari üslupların eklektik bir biçimde kullanılmasına başvurularak süslenebilir (Harvey, 2010, 84).

Mimarlık alanında, Charles Jenks modernizmin sonunun ve postmoderniteye geçişin sembolik tarihini, Le Corbusier'nin "modern yaşam makinası"nın ödülkazanmış

bir versiyonu olan, St. Louis'deki pruitt-Igoe toplu konut bloklarının, içinde yaşayan düşük gelirli insanlar için oturulamaz bir çevre olduğu gerekçesiyle dinamitle havaya uçurulduğu tarihi, 15 Temmuz 1972 günü saat 15:32 olarak verir (Harvey, 2010, 54).

Günümüzde farklı faaliyetlerin fonksiyonel olarak bölgelere dağıtılmasına dayanan tantanalı planların izlenmesi yerine, büyük ölçüde farklılaşmış mekân ve bileşimlerin bir "kolajı" olarak algılanan kentsel gelişmeye, "çoğulcu" ve "organik" stratejilerle yaklaşmak genel kural haline gelmiştir. Günümüzün teması "kolaj kent"tir (Harvey, 2010, 56).

Modern kent planlaması kent halkının bağrında ortaya çıkan kendiliğinden çeşitlenme süreçlerine saygı göstermediği gibi bu tür bir çeşitlenmeyi sağlamak için çaba da göstermez. Yine kent tasarımcıları kendiliğinden çeşitlenmenin bu gücünü ne kabul ederler ne de bunu ifade etme açısından varolan estetik sorunlarla ilgilenirler. Postmodernizm tam da bu tür bir çeşitlilik estetiğini ifade etme ve gerçekleştirme adına yapılan girişimleri temsil etmektedir (Harvey, 2010, 94).

Postmodern ortamda "ortaya çıkan mimarinin çok farklı değerlere dayanması, bir gerilim yaratarak bu mimariyi "kaçınılmaz olarak köklü biçimde şizofrenik" kılar (Harvey, 2010, 104). Geçmiş üsluplara gönderme yapılırken bunların bir çorba gibi bir araya getirilmesi, postmodernlerin yaygın özelliklerinden biridir (Harvey, 2010, 106).

Postmodern mimar ve kent tasarımcısı, farklı müşteri gruplarıyla kişiselleşmiş biçimde iletişim kurma ve böylece farklı durumlara, işlevlere ve "zevk kültürlerine" uygun ürünleri sipariş üzerine hazırlama gibi güç bir işi daha kolay üstlenebilir. Bugünün mimarları ve kent tasarımcıları "statü göstergeleri, tarihçe, ticaret, konfor, etnik alan, komşuluk göstergeleri"ne çok hassastırlar ve her türlü zevk hizmet vermeye hazırdırlar. Postmodern mimari avangard karşıtıdır, yüksek modernistlerin, bürokratik planlamacıların ve otoriter müteahhitlerin yaptığının (ve hala yapmak istediklerinin) tersine, çözüm dayatmaya istekli değillerdir (Harvey, 2010, 95). Jenks, mimarlıkta ve kent tasarımında postmodermizmin utanmazca piyasa yönelişli olduğunu itiraf eder. Piyasayla bütünleşme açıkça yoksullardan ve kamu ihtiyaçlarından çok zenginlere ve özel tüketime hizmet etme tehlikesini taşır, ama Jenks'e göre bu son tahlilde mimarın değiştirme gücüne sahip olmadığı bir durumdur (Harvey, 2010, 96).

Modern-Postmodern dünya, farklılaşma ve birbirine geçme bağlamında alışveriş ve eğlencenin birbirine geçtiği bir evren ortaya çıkarmaktadır (Ritzer, 2011, 168-169).

Postmodernizmin malzemesi sadece işlev değil, aynı zamanda kurgudur. Kurgu, parçalanma, kolaj, eklektizm, bütün bunların dokularına işlemiş bir gelip geçicilik ve kargaşa duygusu, belki de günümüzün mimari ve kentsel tasarım pratiğinde hakim olan temalardır. Ve açıktır ki burada, sanat, edebiyat, sosyal teori, psikoloji, felsefe gibi çeşitli alanlarda varolan düşünce ve pratikle ortak olan çok şey vardır (Harvey, 2010, 119).

Baudrillard posmodern kültürü "dışkı kültürü" olarak tanımlamakta, Marx, kapitalist üreticinin tüketicilerle ihtiyaçları arasında "pezevenk rolü" üstlendiğini belirtmektedir. Bu şekilde her şey haz ve para ilişkisi içinde metalaştırılmakta, barbarlaştırılmakta ve yavanlaştırılmaktadır (Harvey, 2010, 123).

Postmodernist mimarinin kendine bakışında işlev yerine kurgu üzerine kurulmuş olduğu yolunda ulaştığı yargı, inşaat faaliyetini örgütleyen finansörlerin, müteahhitlerin, spekülatörlerin şöhreti göz önüne alınınca çok da yanlış değildir (Harvey, 2010, 129).

Günümüzdeki mimarlar akademik ve soyut estetik sorunları tartışmaktadırlar, ama aslında, kentlerimizi mahveden ve işçi sınıfından insanları evlerinden atan müteahhitlerin kölesidir onlar. Philip Johnson'ın yeni gökdeleni yeni bir gökdelene özel ihtiyacı olmayan bir mahalleye kakılmış bir müteahhit binasıdır" (Harvey, 2010, 135). Benzer durumlara modern/postmodern metropol kentlerin birçoğunda rastlamak mümkündür.

Umberto Eco'nun (ve Baudrillard'ın) izinden giden Huxtable, gerçek olmayanın gerçeklik haline geldiğini ve gerçeğin artık taklidi taklit ettiğini iddia eder. Disney Dünyası kendisi kurgu iken bu kurgunun sayısız taklidi her yana yayılmaktadır. Hakiki mimarinin, hakiki olmayan Amerika'da çok az yeri olacaktır. Hakiki kayayla çok yapay bir görüntü elde edeceksinizdir. Bu şekilde birçok yeni tüketim aracı, mimari mekânlarla birlikte tüketim toplumuna sürekli arz edilmektedir (Ritzer, 2011, 148).

Sosyal bilimciler, özellikle postmodernistler, yüksek ve düşük kültür ayrımını reddeder olmuşlardır Genellikle yüksek kültürle bağlantılandırdığımız ortamlar – müzeler, okullar, üniversiteler, konser salonları- tüketim katedrallerinin tuzağına gitgide daha çok düşmekte ve buna dayalı değişimler sonucunda yüksek ve düşük kültür ortamlarını birbirinden ayırt etmek zorlaşmakta; aralarındaki ayrım giderek anlamsızlaşmaktadır (Ritzer, 2011, 232). Ayrımlar tüketimle ortadan kalkmakta, farklı gruplar tüketimde birleşmektedirler.

a. Tarım Toplumu, Sanayi Toplumu ve Seküler Saat

Tarım toplumundan neden kurtuluyoruz? Zararlı bir şey mi? Sanayinin getirdiği refah ve konfora gelince, insanlar fabrikalarda birer robot haline gelmiştir. Sonra izin zamanı bir turizm şirketi bu robotları toplayıp, paketleyip, güneş-deniz-kum ve aşk diyerek bir beldeye postalıyor. Orada sabahtan akşama kadar içip, çiftleşip, kurtlarını döküyorlar. Bol fotoğraf çektirip yıl boyu birbirlerine gösteriyorlar. Sonra yine inlerine paydos zillerine, seküler saate bağlı esaret günlerine geri dönüyorlar. Refah bu mu? (Kutlu, 2012, 123). Kentleşme kendi içinde tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişi ifade etmektedir. Sanayi toplumunun fabrika eksenli gündelik hayatı bireyleri robotlaştırabilmekte, bu sıkıcı tekdüzelikten kurtulmak isteyen insanlar onlara sunulan farklı tatil seçenekleriyle bir nebze nefes almaya çalışmaktadırlar. Tatil programlarının da hazır paketler halinde sıradanlaşması yeni bir tekdüzelik yaratmaktadır.

İslam medeniyet anlayışında birey yoktur. Çünkü birey batılı anlamı ile "hür" adam demektir. Müslüman "kul"dur, Allah'ı, ahireti, peygamberi inkâr etmedikçe bu anlamda hür olunmaz. Müslüman ferd cemaat içinde yetişir ve "şahsiyet" kazanır. Şahsiyetle birey karıştırılmamalıdır. Şahsiyetin temayüz etmesi için cemaat ferdi ezmeyecek, şahsiyet ise cemaate hükmetmeye kalkmayacaktır. O zaman zulüm olur, dikta olur. İslam anlayışında nazik, nevi şahsına munhasır bir denge söz konusudur (Kutlu, 2012, 127). Kent insanı özgürleştirir, bireyleştirir, bağlarından koparır, belirsizleştirir/ anonimleştirir. Müslüman fert ise bağlıdır. Bu nedenle İslam şehri insanı batının ifade ettiği gibi bireyselleştirmez.

b. Melez Mimari

Bir başka örnek özellikle 1950'lerden sonra Türkiye'de konut normu haline gelmiş olan beton bloklardaki standart apartman hayatıdır. Apartmanların tasarımları da onlar da ikamet ediliş tarzı da 1930'ların "kübik apartmanlar"ının sergilediği bütünüyle Batılılaşmış modellere genellikle pek benzemez. Bu modern apartmanlara, geleneksel hayatın birçok yönü (mesela ayrı bir misafir odası, aynen mutfakta yemek yemesi ya da batı tarzı bir tuvaletin yanında birde alaturka tuvalet) dâhil edilmiştir. Modern mimarinin içinde oturan kişileri Batılılaşmış yurttaşları dönüştürmesi yerine, çoğunlukla bu binalar da oturanlar, modern mimariyi, erken cumhuriyet döneminde mimarinin toplum mühendisliği gücüne duyulan inancı boşa çıkaran melez ifadelere dönüştürmüşlerdir. Modern mimari erken cumhuriyet döneminde halka ulaşamaması, ulaşınca da melezleştirilmesi sebebiyle başarısız olmuştur.

c. Başarısız Mimari Yoluyla Modernleştirme: Çözme Başarılı

1990'lardan geriye bakıldığında, 1930'ların toplum mühendisliği misyonunun, Türkiye'yi modern, laik ve bütünüyle Batılılaşmış bir toplum kalıbına sokma çabalarının çarpıcı bir biçimde başarısız olduğu sonucuna varmak güç değildir. Toplumda İslam'ın mevcudiyeti ve Osmanlı kültürüne duyulan ilgi artmaktadır. Kemalist cumhuriyetin resmi kültürü, sesi gittikçe yükselen ve görünürlüğü gittikçe artan bir sivil toplumun özimgesini, beğenilerini ve özlemlerini ifade etmekten acizdir. Batı'nın kendisi de Kemalist Batılılaşmanın kültürel üretimini (ki buna mimarisi de dâhildir) birçok Kemalist Türk'ün umduğu kadar takdir ediliyor gibi görünmemektedir. Avrupa ve ABD'deki mimarlık öğrencileri İstanbul'daki klasik Osmanlı mimarisini görmek için Türkiye'ye koşarken, Ankara'daki "Yeni Mimari" tur programlarındaki sıkıcı bir dipnottan ibaret kalmaktadır. Klasik Osmanlı müziği ve Sufi tekkelerinin gösterileri önemli Batı şehirlerinde büyük seyirci toplarken, Batı klasik müziğinin normlarını izleyen erken cumhuriyet dönemi Türk bestecilerinin eserleri çoğu Batılı tarafından bilinmemektedir. Türklerin çoğunluğu da sözgelimi Ankara'daki hükümet binaları ya da Türk besteci Adnan Saygun'un klasik bir bestesi hakkında aynı şeyleri hissediyor olmasa tüm bunları Batı "şarkiyatçılığı"nın bir başka örneği diyerek açıklamak kolay olurdu. Yine de 1930'ların binalarının, müziğinin ve diğer kültürel ürünlerinin bugüne kadar Atatürk'ün neredeyse kutsal mirasıyla özdeşleştirilmiş olması onları eleştiriden uzak tutmuştur, çünkü bu tür bir eleştiri kolayca, cumhuriyetin kendisine yönelik bir tehdit olarak görülebilmektedir. Bu talihsiz bir katılıktır, çünkü 1990'ların melez kültürel ifadeleri, Kemalist inkılabın kendi Batılı modellerini kabul ettirmekte başarısız olmakla birlikte, geleneksel bir Müslüman toplumunun kültürel, sanatsal ve mimari normlarını benzersiz ve geri çevrilemez bir biçimde çözmeyi başarmış olduğunu da gösterir (Bozdoğan, 2008, 322-323).

d. Türkiye'de Modern Mimari 1950'den Sonra Toplumu Dönüştürmüştür

Erken cumhuriyet döneminde modernizmin güçlü bir görsel kültür olmasına ya da daha doğrusu bir modernizm "gösterisi" olmasına rağmen, "modern mimari"nin ancak 1950'lerden sonra Türk toplumunda gerçek bir güç olduğundan bahsedilebilir. Ekonominin hızlı modernleşmesi ve köylerden büyük şehirlere kitlesel göçlerin sonucunda yaşanan olağanüstü kentleşme, Türkiye'nin mimarisini ve şehir manzarasını, erken cumhuriyet dönemi müdahalelerinin hepsinden çok daha büyük bir ölçekte

dönüştürmüştür. Türk toplumu modernliğin gerçek tarihsel koşullarıyla olduğu kadar gerçek sorunlarıyla da karşılaşınca, mimari, devletin hizmetindeki ideolojik yükünü kaybetmiştir. Birçok başarılı mimar özel müşterilere yönelirken, mimarların meslek örgütü (Türk Mimarlar Odası) özellikle 1960'tan sonra siyasi arenada muhalif bir sesi benimsemiştir (Bozdoğan, 2008, 323).

e. Modern Mimari

1990'ların Türkiye'sinde felsefi düşünce ve inancın, kültürün mekâna yansıması arayışını dile getiren kişi mimar-mütefekkir Turgut Cansever olmuştur.

Batı mimarisi, doğu mimarisi, İslam mimarisi, Hıristiyan mimarisi, Budist mimari farkları gündeme gelmiştir. İnsan-tabiat tasavvurunun mekâna yansıması. Hangi anlayış hangi mimariyi doğuruyor? Doğurur, doğuracaktır, doğurmuştur? Hangi mimari nasıl bir anlayış/yaşam tarzı/kültür/kimlik inşa edecektir, etmiştir, etmektedir? İnsanların kalb-gönül dünyası boşalınca dışarıda ikame etmek için mi görkemli abideler diktiler? Mimari vekil hafıza mıdır? İslam şehir dini midir? Şehir insanları bağlarından koparır mı? Şehirlinin dindarlığı zayıf mı olur? İslam şehirde yaşanmaz mı? Bireysel dindarlık ne kadar hakiki bir kavramdır? Her devrin/ortamın/İslamın şehri farklı mıdır? Mekke, Medine, Emevi, Abbasi, Selçuklu, Osmanlı Tipi şehirler hangileridir, tip mimarileri nedir? Dinin insan, tabiat, ahiret görüşü; inanç sistemi: Şehir=insan-tabiat çakışması. Mimariye İslam Boyası/Damgası: İslam Mimarisi. Modern mimari bütün bunları alt üst etmiştir.

1950'li ve 1960'lı yıllarda sosyal bilimciler ve tarihçiler, modernizasyon ve kentleşmenin dinsiz kentler yaratacağını öngörmüşlerdi. Ancak 1970'li yıllarda, kentsel mekânda Protestan hareketler ve siyasal İslam gibi yeni dini hareketlerin yükselişiyle, günümüz sosyal bilimcileri kentsel mekânın dinin gelişimi, gerilemesi ve dini çatışmanın bir sahnesi olduğunu kavramışlardır (Furseth, 2015).

1.5. Mekân, Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi

Dinler tarihçileri bir kosmos olan evrenin kaostan ortaya çıktığını, bir yerin kutsallaştırılmasının evrenin yaradılışının tekrarı olduğunu, bu yerlerin dünyanın merkezi simgeciliği ile pekiştirildiğini, tapınakların gökyüzü ile yeryüzü arasında bir "bağ" işlevi gördüğünü, konutun her zaman dünya imajı (imago mundi) olarak kutsal kabul edildiğini

ve bu yüzden küçük bir evren olduğunu, toprağın ana, gökyüzünün baba olarak simgelendiğini belirtmektedirler (Eliade, 1991, 1-46).

Kutsal kelimesi fenomenolojik açıdan ve sözlük anlamı itibariyle (sıradan olandan) 'ayrılan' anlamına geldiği için her dinde birtakım normal mekânlarla türdeş gibi gözükse de onlardan ayrılan kutsal mekânlar olgusu bulunmaktadır. Her dinin bir zaman-mekân algısı ve tanzimi çerçevesinde, vahyin/ilhamın mekânları, peygamberlerin/kurucuların hayatlarının geçtiği mekânlar, çeşitli ayin ve ritüeller için oluşturulan mekânlar gibi kutsal mekânlar ayırt edilmiştir. Ayrıca, dinlerin kültür, sanat, edebiyat alanında tesirleri olduğu gibi mimari ve mekânsal olarak izdüşümlerinden kolaylıkla bahsedebilebilir. Dini mekânlar, İslam dini bağlamında bizatihi/sırf dini mekânlar (Kâbe, cami); ilişkili, dine/dinselliğe işaret eden mekânlar (medrese, tekke/zaviye, darul hadis vb); dinin kapsamında, etkisinde mekânlar (ev, mahalle, çarşı vb) şeklinde kategorize edilebilir. Medrese, bilginin, dini bilginin üretildiği mekânlardan biri iken, imaret/aşevi dinin muamelat/sosyal boyutunun mücessem bir yansımasıdır. İşlevlerinin yanı sıra bazı mekânlar zamanla öne çıkarak sembol mekânlar haline gelebilmektedir.

Bir İslam Din Fenomenolojisi denemesi kaleme alan Annemarie Schimmel, İslam'daki başlıca kutsal mekân tezahürlerini taşıdıkları sembolik anlamları ayrıntılı bir şekilde çözümleyerek ve deşifre ederek şu şekilde sıralamaktadır: Mağara olarak Ashab-ı Kehfin mağarası, Hira ve Sevr mağaraları, dağ olarak Arafat Dağı (Cebelü'r- Rahme) Ev olarak Beytullah kabul edilen Kâbe, geleneksel İslam ülke hukunda ev veya yurt olarak kabul edilen Darü-l Harb, Darü-s Sulh ve Darül-İslam mekânları, evlerdeki kapı, eşik, ocak, kale, hisar, cami ve müştemilatı, minare, Evliya türbeleri, Kerbela, Necef ve Meşhed, hükümdar mezarları, defin yeri belli olmayan önemli kişilerin makam olarak kabirleri, dergâh, İsmaililerin ayin mekânı olan cemaathanesi, iki Haremeyn olan Mekke ve Medine ve üçüncü olarak ta Kudüs, bu şehirlerdeki mabetler ve hac mekânları, Kuran'daki Doğu ve Batı cihetleri, Tasavvuftaki İlahi Zatın teayyün mertebeleri, cennet ve cehennem mekân ve tabakaları, yol/ sırat kavramı, Allah'a giden yollar olarak tarikatler, ana cadde olarak şeriat, isra ve miraç yolculukları ve yol güzergâhları, ibadetin yönü olarak kıble ve duanın yönü olarak kalb ve sema gibi mekânsal tezahürler taşıdıkları büyük simgelerle deşifre edilmesi ve anlamlandırılması gereken başlıca hem somut hem de sembolik mekân tezahürleri olmaktadır (Schimmel, 2021, 87-114).

Rene Guenon'a göre Mekânın bizzat tabiatına bağlı olan gerçek nitelik ögesini kuşkusuz yön kavramı temsil eder, tıpkı nicelik ögesini büyüklük kavramının temsil

etmesi gibi (Guenon, 1991, 45). Yine Guenon'a (1991, 179) göre gözün görmesinin mekânla, kulağın işitmesinin ise zamanla doğrudan bir bağlantısı vardır. Köylerde mekân önemli iken şehirlerde zaman daha önemlidir. Zaman için çalışanlar mekân içinde sabitleşmiş durumdadırlar, mekân içinde dolaşanlar ise zamanla durmadan değişmektedirler. Değiştiren ve yıkan, yiyip tüketen bir unsur olan zamana göre çalışanlar sabitleşirken sürüp gitmekteler. Sabit ve sürekli bir unsur olan mekâna göre yaşayanlar ise kaybolup gitmekte ve durmadan değişmektedirler.

1.6. Mekân Antropolojisi

Mekânla ilgili verilerin en çok rastlandığı antropoloji büyük alt dalı sosyal veya kültürel antropolojidir. En kısa ve anlaşılır haliyle kültürü 'toplumların hayat tarzı veya yaşam biçimi' olarak tanımlayan antropologlar bu yaşam biçiminin hem bir ögesi hem de ürettiği, etkilediği ve etkilendiği olgu olarak mekâna çok büyük önem verirler. İnsanoğlunun kültürel hayatı büyük ölçüde evlerde geçer ve ev inşası aynı zamanda onun taşla sıkı bağlantılı serüvenini ele verir.

Antropologlar 1920'lerden beri her kültürde var olan özellikleri sınıflamayı denemişlerdir ve 1923'de Wissler her kültürde mevcut olan nitelikleri 9 kategoride toplamaya çalışmıştır.

I- Konuşma Lisan yazı sistemi vb.

II- Maddi materyal kültür unsurları

a) Gıda usulü

b) Mesken

c) Ulaşım ve seyahat

d) Giyim

e) Aletler, eşya

f) Silahlar

g) Meslekler ve endüstri

III- Sanat, oyma, resim, müzik

IV- Mitoloji ve ilmi bilgi

V- Dini etkinlik

a) Ritualistik formlar

b) Hastaların tedavisi

c) Ölülerle ilgili davranışlar

VI- Aile ve toplumsal sistem

a) Evlenme şekilleri

b) Akrabalık ilişkileri

c) Kalıtım

d) Toplumsal denetim

e) Spor ve oyun.

VII- Mülkiyet

a) Özel mülkiyet

b) Değer standartları ve mübadele

c) Ticaret

VIII- Hükümet

a) Siyasal biçimler

b) Hukuk ve adalet düzeni

IX- Savaş

1923'de yapılan bu şema pek çok eleştirilmiştir. Özellikle Wissler'in son kategorisi, yani "Savaş" kategorisinin bütün kültürlerde mevcut evrensel bir kategori olarak kabul edilişi eleştiriye uğramıştır.

Wissler dokuz başlığı kültür kompleksi olarak tanımlar. Wissler'den sonra bir kültürde mevcut evrensel kategorileri saptamayı pek çok antrpolog denemiştir. Sonuçta ufak tefek değişiklikler bir yana, şu başlıklar saptanmıştır. Hemen hemen bütün standart ders kitaplarında aşağıdaki başlıklar yer almaktadır.

I- Materyal Kültür ve Teknoloji, Gıda, Mesken, Giyim, Eşya.

II- Ekonomik örgütlenme, üretim, değişme, mülkiyet

III- Toplumsal örgütlenme, siyasal örgütlenme; yaş, cinsiyet, aile, evlilik

IV- Sosyal denetim: Yasa, ahlak, töre

V- Dünya görüşü, felsefe, bilgi, din, sihir.

VI- Sanat

VII- Lisan

VIII- Eğitim, kültür aktarma

Bütün bu başlıklar ise şu üç ana başlık altında toplanabilir:

a) İnsanın yerle ilişkisi

b) İnsanın insanla ilişkisi

c) İnsanın bilinmeyenle ilişkisi (Saran, 1992, 297).

1.6.1. Barınak

Barınak: Elbise gibi, barınak olarak yapılan en basitten en iddialı evlere kadar evlerin işlevi de pek çoktur. Hiç kuşku yok ki onların ilk görevi insanı tabiata karşı korumaktır. Ancak bunun yanında gizliliği ve rahatı sağlama gibi işlevleri de önemlidir.

Barınaklar da elbise gibi genel olarak yaşanılan yerin iklim koşullarına uygunluk gösterirler ve çevrenin olanaklarına göre yapılır. Eskimolar'ın evleri buzdan yapılmıştır. Malezya ve Melanesia halkının evleri kazıklar üzerine oturtularak yapılmıştır. Amerika'daki Pueblolar evlerini kerpiçten, Eski Mısırlılar ise kereste yokluğu nedeniyle ev yapımında taş ve tuğla kullanmışlardır. Bu sınırlar içinde kalarak mesken yapımı da çok çeşitlidir.

Barınağın şeklinin grubun toplumsal örgütü ile sıkı bir ilişkisi vardır. Örneğin geniş ailenin hâkim olduğu toplumlarda evler ya bir dam altında büyük yapılar olarak yapılır ya da birbirine bitişik evler halinde yapılır. Bundan başka evlerin içyapımı da grubun örf ve adetlerine bağlı olarak düzenlenir.

İlk atalarımız ne tür barınaklarda yaşadılar? Bazı homo erektus toplulukları barınak olarak doğal mağaraları kullandılar. Bazıları da açık havada, su kaynaklarına yakın bölgelerde, ağaç dalları ve çevreden topladıklan çeşitli malzemelerle çok basit kulübeler inşa ettiler. Örneğin Fransa'da Nice yakınlarında Terra Amata eski yerleşim bölgesinde, homo erektusların ileri formları bu tür kulübelerde yaşamışlardır (Kottak, 1997, 207). Atalarımız, oturdukları mağarayı bir ev gibi kullanıyorlardı. Bu mağaralar onların günlük yaşamını bütün çıplaklığıyla gözler önüne serer; mağaranın bir köşesinde genellikle avlanıp getirilen hayvanlar parçalanır ve bir başka köşedeyse yakılan ocakta yemek pişirilir. Daha doğrusu, bu köşe bir mutfak vazifesini görür. Bir başka köşe ise oturma ve yatma için öngörülmüştür. Demek ki çağlar farklı olsa da insanoğlu oturduğu mekânı ister doğal mağara ister çadır, isterse günümüzdeki apartman dairesi olsun, temel ihtiyaçları doğrultusunda benzer biçimde düzenlemiştir. Mağara içinde ya da hemen girişinde bir işlik yeri vardır; burada atalarımız kendileri için gerekli olan aletleri hazırlar.

Erektuslar genelde barınak olarak mağaraları tercih etmişlerdir. Ancak, uzak atalarımızı bütünüyle de mağara adamı olarak görmemeliyiz; şayet çevrede uygun mağara bulunuyorsa, iskân ediliyordu. Aksi takdirde, inşa edilen mevsimlik kulübelerden yararlanılıyordu. Zamanımızdan 400.000 yıl önce ilk izlerine rastladığımız ve oval

biçimde öngörülen bu kulübeler insanoğlunun kendi eliyle yarattığı ilk evlerdi. Bu kulübe kalıntıları içinde taş aletler, ocak külleri ve pişirilerek yenen hayvanların kalıntıları ele geçti. Bu dönemlerde henüz çekirdek aile oluşmamıştı. Erektus atalarımız, yaşam biçimleri gereği küçük sosyal gruplar halinde yaşıyorlardı. Kadın ve erkek arasında avcılık ve toplayıcılık çerçevesinde güçlü bir iş birliğinin olduğu anlaşılmaktadır (Kottak, 2008, 207-212).

Kültürel gelişimi iletişim araçları bağlamında izleyecek olursa modem iletişim teknolojileri, belirli kültürel olguların, mekândan bağımsızlaşmasına iki yolla katkıda bulunmuştur. Birincisi, bir yığin olgu 'gençlik kültürü'nün çeşidi yönleri, Coca Cola'dan pop müzik CD'lerine ve kot pantolonlara, popüler filmlere ve çevre krizi gibi siyasal problemlere kadar- aynı anda hem küresel (heryerde) ve hem de yerel olarak (belirli yerlerde) mevcuttur. İkincisi, jet uçakları, artan sayıdaki bir insan kitlesi için, dünyanın her yerine çok hızlı ve konforlu bir şekilde gidip gelmeyi mümkün kılarken, telefon, faks makinesi, İnternet ve bilgisayarlı video sistemleri de ilkesel olarak, dünyanın her yerindeki insanlarla her an iletişime geçebilmeyi sağlayıcı olmuştur. Artık mekânın, 'kültürler' arasında açık bir tampon oluşturabileceğinden söz etmek zordur (Eriksen, 2009, 460).

1.6.2. Mekân ve Kültür

Mimari çevre, yeni kültürel duyarlılıkların biçimlenmesi açısından hayati bir pota olan karmaşık kent yaşamının unsurlarından biridir. Bir kentin neye benzediğine, mekânlarının nasıl örgütlendiğine bağlı olarak kent bize bir dizi mümkün duyguya ve toplumsal pratiğe ilişkin düşünmek, değerlendirme yapmak ve bunlara erişmek açısından maddi bir zemin sağlar. Eğer mimariyi bir dil olarak algılıyorsak "kent bir söylem, bu söylem de gerçek bir dil" ise, o zaman söylenmekte olana çok dikkat etmeliyiz (Harvey, 2010, 85). Mekânsal açıdan söylenmekte olan, ortaya çıkarılmış mimari ögeler ise mekânın kültürün izdüşümü olduğunu, mekândan hareketle kültürü okunabileceğini söylemek mümkün olacaktır.

İtalyan mimar Aldo Rossi'den naklen, kolektif iradenin mimari ilkeler dolayısıyla dile getirilmesinin işaretleri olan anıtların, kendilerini, kentsel dinamiğin birincil unsurları, sabit noktaları olarak ortaya koyduğu söylenebilir (Harvey, 2010, 105). Kültür mimaride mücessem hale gelir.

Bourdieu'ya göre değer ve anlam hiçbir mekânsal düzende içkin değildir, atfedilmeleri gerekir (Harvey, 2010, 244).

Bachelard'a göre anılar "hareketsizdir, mekân içinde ne kadar sabitleşmiş iseler o kadar sağlamdırlar. Mekân sıkıştırılmış zaman içerir. Mekân bu işe yarar (Harvey, 2010, 245). Mekân yıkılınca, binalar yok edilince hatıra ve hafıza kaybolur. Siyonist işgalcilerin onyıllardır Filistin topraklarında evleri, binaları, mahalleleri, şehirleri, alt yapıyı topyekün yok ederek yapmaya çalıştığı da bir halkın hafızasını silme, yok etmek girişimidir.

Hafızayı taşıyan mekân milli kültür bağlamında dünya görüşü ve hayat tarzı ile yakın ilişki içindedir. Dünya görüşünün iç âlemde sahip olunan soyut değerler manzumesi, hayat tarzının da bu değerlerin biçimlendirmesiyle dış âlemde çevre koşullarına bağlı olarak ortaya çıkan somut bir eylemler topluluğu olduğu söylenebilir. Dünya görüşü, hayat tarzını biçimlendirmekle birlikte hayat tarzı da dünya görüşü ile çatışma ya da uzlaşma halinde olmasına göre onu olumsuz veya olumlu yönde etkiler. Hayat tarzı somut ve çevre koşullarına da bağlı olduğu için aynı dünya görüşünü paylaşan toplumlarda farklı biçimlerde tezahür edebilir. Hayat tarzı ile dünya görüşü, diğer bir deyişle biçim ile öz, birbirinden tefrik edilmezse farklı hayat tarzları olan toplumların aynı dünya görüşünü paylaşabilecekleri gerçeği idrak edilemez. Bir toplumun kültürü ya da ulusal kültür, o toplumun dünya görüşü ile hayat tarzının bileşkesidir. Dünya görüşü ile hayat tarzı arasındaki uzlaşma uzun yıllar boyu tekrarlanan olaylarla pekişmişse o kültür güçlü bir kültürdür, eğer aralarında bir çatışma varsa kültür güçlenemez ve giderek bir değişim sürecine girer (Ökten, 1995). Bu değişim ev, mahalle ve şehir olarak bütün mekânlara sirayet eder. Bu açıdan bu gerilim, değişim ve dönüşüm mekân üzerinden rahatlıkla okunabilir, takip edilebilir.

Anadolu'yu anayurt edinen Türkler, birbirini izleyen yüzyıllar boyunca dünya görüşlerini hemen hiç değiştirmeksizin hayat tarzlarını zaman ve mekâna bağlı koşullar ile uzlaştırarak kültürlerini zenginleştirdiler; bazen çok parlak bazen daha mütevazı ürünler vererek çağımıza ulaştılar. Türk kültürünün dünya görüşü ile toplumun hayat tarzının üst üste düştüğü yüzyıllar özgün ve görkemli eserler ortaya çıktı (Ökten, 1995).

Türklerin İslamiyeti kabulünden sonra oluşan kültürel dokuları Bir Allah itikadı, O'nun beyan ettiği insan tanımı ve hayatın amacı, bu amaçtan doğan sorumluluk ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan görev zincirinden oluşmaktadır. Görev Allah'a muhabbetle ibadet, mahlûkata merhametle hizmettir. Bu sürecin temel dinamiği sevgidir (Ökten,

1995). Bu tehvide ve sevgiye dayalı kültür hayatın her alanında mimarî eserler olarak mücessem olmuş, tezahür ve tebarüz etmiştir.

1.6.3. Ev ve Kültür Değişmeleri

Mümtaz Turhan göç sonrası oluşan değişim ve dönüşümleri incelediği *Kültür Değişmeleri* adlı eserinde, "evlerin yapılış şekli, yapılış tarzı, dahili tertibatı, kullanılan alet ve vasıtalarla beraber ev inşaatlarında çatı ve pencerelerin değiştirilmekte olduğunu, evlerin dekorasyonu ve döşenmesinde yeni eşyaların (karyola, masa, sandalye vb) ithal ve kabul edildiğini belirtmektedir (Bilgin, 1991, 417).

Mananın maddeyi değiştirdiği gibi maddenin de manayı değiştirmesi mümkündür. Sosyal değişme sürecinde madde ve mana öncelik açısından yer değiştirebilir. Olgular arasındaki korelasyon, nedenselliğin yönünü göstermiyor. Fakat pratikte, her şey işe maddi plandaki değişmelerden başlandığını düşündürüyor (Bilgin, 1991, 418). İnsanların düşünceleri değişince mi evleri, eşyaları değişir; evleri, eşyaları değişince mi düşünceleri değişir? Bu soruya mutlak anlamda standart bir cevabının verilmesi mümkün değildir. Burada düşünsel ya da maddi boyutta yaşanan değişimlerin niceliği ve niteliğiyle bu değişimlere maruz kalan kişilerin ilgili alanlardaki bilgi ve bilinç durumlarına göre farklı sonuçlar görülebilecektir. Bunula beraber maddi kültür ile manevi kültür arasında sosyal değişim açısından diyalektik bir ilişki olduğu söylenebilir.

1.7. Mekân Psikolojisi

İnsan ve davranışı ilişkisini anlamaya çalışan psikoloji, davranışların arkasındaki zihinsel süreçleri (teakkul, tefekkür, tevehhüm, tehayyül, teallüm, hafıza, hatıra, vb), duygusal güdü/motivasyon ve itkileri/ motivleri incelemeye çalışırken bütün bu süreç ve güdülerin mekânla sıkı ilişkisine de değinir.

İnsan, mekânı algılama, anlamlandırma ve mekân üzerinde yaşanmışlıklar biriktirme suretiyle mekânla ünsiyet kurar ve aidiyet oluşturur. Mekânla ilişki kuranların biyografik geçmişleri ve mekânın özellikleri bu ilişkide belirleyici faktörlerdir. Aynı mekân farklı hikayesi olanlar için aynı algı ve anlama konu olmayacaktır. İlmi çalışmalar yapanlar için donanımlı bir kütüphane ideal, güzel, hoş ve sıcak bir mekân olarak nilelecekken kültür ve sanatla uğraşan başkaları için gösteri ve kültür merkezleri aynı nitelemelere konu olacaktır.

Mekkânlar içinde barındırdığı yaşanmışlara göre farklı duygulara konu olabilecektir. Bu anlamda dar, geniş, aydınlık, karanlık mekanlardan söz edilebileceği gibi korku, sevgi, hüzün, ayrılık, kavuşma, hasret/özlem mekânlarından da söz edilebilir. Edebi metinler bu tür mekân tasvirlerinin sayısız örnekleriyle mücehhezdir. Kişisel ve toplumsal tecrübelerle beraber yaşanılan mekân bir yandan ev, yuva, yurt, ocak, sıla, memleket, vatan olurken öbür yandan gurbet, hicret, sürgün mekânı olup evsahibi, yurttaş, hemşehri, vatansever olanı yerinden ederek mahkûm, yabancı, mülteci, sığınmacı, göçmen, yersiz, yurtsuz, evsiz/barksız da kılabilmektedir. Dolayısıyla kurulan ilişkinin içeriğine göre mekân kendisine koşulan ya da kendisinden kaçılan bir yere dönüşebilmektdir.

Kişisel olumlu hatıralar mekânı kıymetlendirmekte ve verilen kıymetin kesafetine göre kişiyi o mekâna tekrar tekrar yönlendirmektedir. Mekâna bu gidiş gelişler insan psikolojisine olumlu etkiler bırakmaktadır. Dinî tecrübe ve uygulamaların hayat bulduğu kutsal mekânlar inananlar için önemli yerlerdir. Genel olarak, kutsal mekânları ziyaret etme, bireyler üzerinde psikolojik yönde olumlu bir etki bırakmaktadır. Bu bağlamda kutsal mekânları ziyaret etmenin, bireylerin dinî yaşantı ve davranışlarını olumlu yönde etkilediği; dine olan ilgilerinin arttığı ve hayır islerine yöneldikleri tespit edilmiştir (Yeğin, 2012).

Mimari hafıza özellikle evler, mabetler ve türbeler etrafında şekillenmekte ve bir kelimei tevhid yazılı kitabe bile olsa dini mimari bakiyeleri insanlar ne yazdığını anlamasa bile bir hafıza zinciri oluşturmaktadır.

“Zihnin tavrını tayin etmede bedenin duruşunun gerçek bir etken olduğu şeklindeki önemli görüşü görmezden gelemezsiniz.” İslam’da ibadet şekilleri sosyal eşitlik ve birlik duygu ve fikrini besleme ve ayrımcılık, üstünlük fikirlerini yok etme eğilimi taşır (İkbal, 2013). Bedenin duruşu ve dili gibi mekânın yapısı ve kurgusu o mekânları kuranların duygu ve düşüncelerini yansıtacağı gibi mekânı kullanacakları aynı his ve düşüncelere sevk edebilecektir.

Mekân, ortam ve imkân ya da mekân ve davranış açısından konuya yaklaşmak gerekirse bazı ortamlarda bireylere baskı yapılmadığında, bu durumlarda tutumlar rahatça davranışa dönüşebilir; yani ortam, tutumun davranış halinde belirmesi için bir engel yaratmaz. Buna karşılık, bazı ortamlarda ise var olan bir tutumun davranışa dönüşmesi güçtür, yani ortam, bir engel meydana getirir. Demek ki içinde bulunulan ortam, adeta üstünden geçilebilecek kadar alçak ya da geçilemeyecek kadar yüksek bir engel gibi iş

görür (Kağıtçıbaşı, Cemalcılar 2016, 149). Tutumlar, düşünce, duygu ve davranıştan oluşmaktadır. Kuvvetli tutumda üç unsur tam olarak bulunurken zayıf tutumlarda hepsi tam bulunmaz. Tutumun kuvvetlenmesi ya da davranışa dönüşmesi için düşünce ve duyguyu davranışa dönüştürecek sosyo-psikolojik faktörlerin bulunması gerekmektedir. Bu anlamda mekân istendik davranışlara uygun olacak şekilde tanzim edilirse davranışın sergilenmesi kolaylaşacaktır. Bütün bu mekânsal ve psikolojik olgular sosyolojik bir bağlamda gerçekleşmektedir.

1.8. Mekân Sosyolojisi

Mekânın sosyolojik serüveni ile ilgili süreç insanın içinde bulunduğu coğrafi şartlar ve iklim koşulları gibi doğal unsurlarla temasıyla başlamaktadır. Bu bağlamda insanın tabii çevresiyle etkileşiminin insanın varlığıyla beraber başladığı söylenebilir. Bu ilişkiye dair ilk çağlardan beri çeşitli düşünceler öne sürülmüştür. Coğrafi çevrenin topluma etkisinden bahsedenler arasında, eski Hint ve İran düşünürleri, eski Yunan ve Romalı filozoflar, tarihçiler, din adamları, hekimler, Orta Çağ düşünürlerinin pek çoğu sayılabilmektedir (Sorokin, 1975, 1/107). Çalışmanın bu aşamasında İbn Haldun'dan itibaren bu sürece göz atılmaya çalışılmıştır.

1.8.1. İbn Haldun ve Mekân

İbn Haldun (ö. 1406), meşhur eseri *Mukaddime*'sinde insana dair tüm sosyal hayatı "umran" kavramıyla ve bu umranın bilgisini ortaya koyacak ilmi de "ilmu'l-umran" adı ile ifade etmektedir. Umran, kelime olarak, mamurluk, bayındırlık, toplumsal ilerleme gibi anlamlara gelmekte ve İbn Haldun tarafından sosyal değişim, ilerleme ve kalkınmayı ifade edecek şekilde kullanılmaktadır. Umran, İbn Haldun düşüncesinde bir olgu ve süreci ifade ederken, aynı zamanda bu olgu ve sürecin ilmini de ifade etmektedir (Hassan, 2011, 42).

İbn Haldun, umranı açıklamaya başlamadan önce yaşadığı çağ itibariyle bilinen dünyayı açıklamak, umranın zeminini, gerektirdiği tabii unsurları, iklim ve hava şartlarını ortaya koymak ister. Bunu temellendirmek için o dönemin muteber coğrafya bilgilerinin kaynağı olan Batlamyus (ö. 165) ve Şerif İdrîsî'nin (ö. 1162) görüşlerine dayanmaktadır. Onların, dünyayı, her biri kendi içinde on, toplamda yetmiş bölge şeklinde yedi ayrı iklim kuşağına ayırdıklarını ayrıntılı olarak açıklar (İbn Haldun, 2013, 219). Her bir kuşağın

sınırlarını ortaya koyduktan sonra, bunların umrana uygunluk derecelerini inceler. İklim kuşaklarını genel olarak umrana uygunluk açısından mutedil olan ve mutedil olmayan iklimler şeklinde ikiye ayırır. İbn Haldun'a göre umrana en uygun olan kuşak, hepsinin ortasında yer alan dördüncü kuşaktır. Bu kuşağa bitişik olmalarından dolayı üçüncü ve beşinci kuşaklar da dördüncü kuşak kadar olmasa da umrana uygunluk gösterirler. Birinci ve ikinci kuşak çok sıcak, altıncı ve yedinci kuşak da çok soğuk olduğundan, ona göre bu iklim kuşakları mutedil olmayan ve umrana elverişsiz olan kuşaklardır (İbn Haldun, 2013, 259). Şu hâlde yedi kuşağın merkezinde bulunan ve en mutedil iklime sahip olan dördüncü kuşaktan çevreye doğru uzaklaşıldıkça iklim, itidalini kaybetmekte ve şartları ortadan kalktığı için umran oluşamamaktadır. Dördüncü kuşağa yaklaşıldıkça umran artmakta ve bu kuşakta en mükemmel halini almaktadır. Dolayısıyla, İbn Haldun'a göre umranın oluşabilmesi için birinci derecede önemli önkoşul, tabii şartların ve iklimin mutedil olmasıdır. Çünkü umranı gerçekleştirecek olan mutedil insanlar ancak coğrafi şartların ve iklimin mutedil olduğu bölgelerde bulunabilirler.

İbn Haldun'a göre yaşamın sürdürüldüğü bölge ve iklim insanların fiziki şartlarına mutlak surette etki ettiği gibi onların toplumsal karakterlerine de damgasını vurmaktadır (Görgün, 1999). Bu şekilde insanlar sadece fiziki açıdan değil karakter yapısı açısından da ortak özelliklere sahip olmaktadırlar. İbn Haldun, coğrafyadan hareketle toplumların özelliklerini sadece neseplerine bağlayan nesep âlimlerinin görüşlerine de karşı çıkarak, nesebin sadece sebeplerden biri olduğunu, bunun yanında coğrafi faktörlerin daha çok belirleyici olduğunu öne sürmektedir (İbn Haldun, 2013, 264). Ona göre coğrafya insan ve toplumların kaderinin bir parçasıdır. İbn Haldun ayrıca insanların ve toplumların mükemmel olmasını onların içinde bulunduğu doğa ve iklim şartlarının mükemmelliğine bağlı olarak açıklamaktadır. Nesep gibi birtakım kalıtsal özellikler yadsınamaz olsa da insanların gerek fiziki yapılarında gerekse toplumsal yapılarında içinde bulundukları coğrafi faktörlerin etkisi daha belirleyicidir.

O, toplumsal açıklamalarını tek sebebe indirgememekte, bununla beraber farklı sebepler içinde doğa ve iklim şartlarına önem ve öncelik vermektedir. Bu bağlamda umranı ortaya çıkaracak en uygun doğa ve iklim şartlarına sahip olan bölge dördüncü iklim kuşağıdır. Dördüncü iklim kuşağı ve ona bitişik olmalarından dolayı üçüncü ve beşinci iklim kuşağının kısmen mutedil özellikler taşımalarının bir sonucu olarak, burada ilim, sanat, yiyecek, giyecek ve hatta hayvanlar da dâhil olmak üzere her şey itidal ve kemal üzeredir. Beden, renk, ahlak ve din bakımından en mutedil insanların burada

yaşadığını iddia eden İbn Haldun'a göre nübüvvet bile çoğunlukla burada ortaya çıkmaktadır. Bu iklimdeki mükemmel olan halk, meskenleri, kılık kıyafetleri, yiyecekleri ve sanat uğraşıları açısından en uygun özelliklere sahiptirler. Şehirler, kasabalar, beldeler sadece bu kuşakta yaşayanlarca inşa edilirler. Sanatsal olarak oluşturdukları taş evler, iyi alet-edevat, kap-kacak yapma hususunda birbirleriyle yarışır ve ticari işlemlerinde altın ve gümüş kullanırlar (İbn Haldun, 2013, 259-263). Buna göre insan, hayvan ve bitkilerin biyolojik yapılarının yanı sıra, mutedil iklimdeki insanların ortaya koyduğu her türlü insani ürün ve ilişki de mükemmel bir haldedir.

Bununla beraber mutedil iklimde olmamasına rağmen Arap yarımadasında nübüvvetin ortaya çıkması bu iddialara ters düşmektedir. İbn Haldun bu durumu bazı kısımları birinci ve ikinci iklim kuşağına denk gelen ve dolayısıyla itidal olmaması gereken Arap yarımadasının üç tarafının denizlerle çevrili olmasının bölge iklimini yumuşatarak kısmen mutedil bir hava oluşturmasıyla açıklamaktadır. Mutedil iklime sahip olan dördüncü kuşak ve ona bitişik üçüncü ve beşinci kuşağın dışındaki kuşaklara gelince, çok sıcak olan birinci ve ikinci iklim ile çok soğuk olan altıncı ve yedinci iklim kuşağında yaşayan halklar, tüm halleri bakımından itidalden çok uzaktır. Bu halkların yapıları çamurdan ve kamıştan, gıdaları darı ve ottan, elbiseleri ağaç yaprağı ve deriden olup altın ve gümüş kullanmazlar. Bunların bazıları mağarada, bazıları ormanlarda yaşar ve insandan çok hayvana benzerler ve hatta kimileri birbirini yiyen vahşilerdir. Din konusunda da benzer halde olan bu insanlar İbn Haldun'a göre ne nübüvvet ne şeriat tanırlar (İbn Haldun, 2013, 260-261).

Şu hâlde denilebilir ki İbn Haldun'a göre mutedil şartlar, yeme-içme, giyinme, barınma gibi temel ihtiyaçların temin şekillerinde etkin olduğu gibi her türlü sosyal ve kültürel hayatta, inanç ve değerlerde de etkindir. Dolayısıyla temel ihtiyaçların temin şekilleri ve sosyo-kültürel hayat, birinci ve ikinci iklim ile altıncı ve yedinci iklim bölgelerinde itidalden uzak şartlar nedeniyle gelişmeyecek, en kaba halleriyle kalacak ve buralarda bir dinin ve inanç sisteminin ortaya çıkması da mümkün olmayacaktır.

Şimdiye kadar değinilenlerden anlaşıldığı üzere İbn Haldun'a göre coğrafya ve din arasında yakın bir ilişki vardır. Nübüvvetin ve nübüvvetle beraber dinin ortaya çıkması için şartların mutedil yani bir anlamda mükemmel olması lazımdır. Nitekim peygamberler insanların en üstünüdürler ve en üstün insan ancak en mutedil/mükemmel şartlarda ortaya çıkabilir. Dolayısıyla İbn Haldun, peygamber hakkındaki tarihi bilgilerden hareketle, bilinen bütün peygamberlerin dördüncü iklim kuşağında ortaya

çıktığını belirtmektedir. Üçüncü ve beşinci kuşakta dine inananlar varsa da ona göre bunlar komşu oldukları dördüncü iklim kuşağının tesiriyle dine ilgi göstermiş ve inanmışlardır. Nitekim bunların dışında kalan diğer bölgelerde ne bir peygamber ortaya çıkmış ne de sağlam bir din görülmüştür (İbn Haldun, 2013, 259).

İbn Haldun'a göre iklim, insanın hem fiziki özelliklerine hem de karakter yapısına etki eder. Bulunduğu kuşaktan farklı bir iklim kuşağına giden insanlar, zaman içerisinde-birkaç nesil sonra-yeni geldikleri iklim kuşağında bulunan insanların özelliklerini kazanmaya başlarlar. Örneğin, sıcak iklim kuşağında ve kıyı bölgelerde yaşayan insanlarda, hafif meşreplik, acelecilik ve zevklere düşkünlük varken, mutedil iklim kuşağında yaşayanların her hallerinde itidal bulunmaktadır. Soğuk iklim kuşağında yaşayan insanlarda ise kaygı ve endişe hâkim olduğundan dikkatli ve tedbirli olma durumu öne çıkmaktadır (Görgün, 1999; İbn Haldun, 2013, 266-267). Sıcak iklimlerde yaşayan insanlar mutedil iklimlerde yaşamaya başladıklarında sıcak iklimin özelliklerinin onlardan giderek silindiği, ten renklerinin beyazladığı; mutedil iklim kuşağından sıcak olan birinci-ikinci kuşağa gidenlerde ise ten renginin siyahlaştığı görülmektedir (İbn Haldun, 2013, 262-263). İbn Haldun bu değişimlerin karakter özelliklerinde de gözlenebileceğini söylemektedir. Buna örnek olarak, sıcak iklimden ayrılıp soğuk iklim kuşağında yaşamaya başlayan insanlarda bir iki nesil sonra hafif meşrepliğin ve aceleciliğin yerini endişe ve tedbirin alacağını ifade etmektedir. Tersi olduğunda bir iki nesil sonra endişe ve tedbirli olma hali, acelecilik ve hafif meşrepliğe dönüşecektir.

İbn Haldun'un coğrafya ve insan ilişkisi bağlamındaki görüşlerine en yakın düşünceleri, kendisinden çok sonra Avrupa'da ortaya koyanlar, beşerî coğrafyacılar ve coğrafyacı sosyologlardan oluşan 'Coğrafya Ekolü' olmuştur. Bu bağlamda Batı'da coğrafi faktörlerin toplumsal etkileri üzerine yazan çok sayıda düşünür olagelmiştir. 17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar takip edilebilecek olan bu çizgideki düşünürlerin görüşlerine ana hatlarıyla değinmek yerinde olacaktır.

1.8.2. Coğrafyacı Ekol ve Mekân

Coğrafyacı ekole dâhil edilen düşünürler, 17. ve 18. yüzyılda Richard Mead, Bernhardus Varenius, Lord Kame, Herder, 19. ve 20. yüzyılda Karl Ritter, Buckle, Le Play, Demolins, C. Vallaux, Lehmann, J. Brunhes gibi farklı disiplinlerden birçok bilim adamı kendi bakış açılarından coğrafi çevrenin topluma etkilerine dair görüşlerini ortaya koymuşlardır (Sorokin 1975, 107-108). Uzun tarihi süreçte coğrafyacıların, coğrafi

etkenlerle açıklamadığı toplumsal olay, olgu ya da süreç kalmadığını iddia etmektedir. Onlara göre nüfusun dağılımı ve sıklığı, ırk farkı, ekonomik, toplumsal ve politik organizasyonların karakteri, toplumların gelişmesi ve çözülmesi, dini inançların karakteri, aile ve evlenme şekilleri, suçlar, intiharlar, dâhilerin sayısı, şiir, edebiyat uygarlık gibi bütün toplumsal gerçekler coğrafi faktörlerle açıklanmıştır (Alver, 2010, 23). Burada coğrafi faktörler olarak bahsedilen şeyler, Sorokin'in tespitlerine göre (1975, 1/109), insan ürünü olmayan, herhangi bir sosyal etkiye maruz kalmamış, varlığı, değişimi, dönüşümü ve türleri kendi dinamiklerinden kaynaklanan her türlü tabii olgu ve olaylardır. Kısaca insan eli değmemiş, insandan etkilenmemiş doğal şartlardır. İnsanın ya da bir toplumsal grubun çevresinden insanın eylem ve varlığıyla doğrudan doğruya değişmiş ya da yaratılmış olan bütün etkiler bir tarafa bırakılırsa geriye kalan şey doğal çevre olacaktır. Bu çerçevede, iklim, toprak, dağlar, dereler, doğal olarak yetişen bitkiler ve hayvanlar, doğal mevsim değişiklikleri, depremler, deniz akıntıları vb. insan varlığı ve eyleminden bağımsız oldukları sürece coğrafi faktörler olarak değerlendirilmektedir.

Öte yandan varlığı ve çeşitleri, insanın varlık ve eyleminin doğrudan ya da dolaylı sonuçları olan bütün olaylar ve koşullar, coğrafi değil insani-sosyal olan bir çevrenin unsurlarıdır. Tarlalar, özel yetiştirilmiş ormanlar, düzenlenmiş bahçeler, su kanalları, yapma tepeler, çukurlar, yer altında ve yer üstünde oluşturulan her çeşit değişiklikler insani sosyal çevrenin kapsamına girer (Kösemihal, 2010, 48; Sorokin, 1975, 1/110). Coğrafyacı ekol olarak isimlendirilen düşünürler, genel anlamda, bu coğrafi faktörler ile toplumsal olay ve olgular arasındaki ilişkileri birçok farklı açıdan ele alıp incelemektedirler.

Bu ekole göre, coğrafi faktörlerin toplumların hayatına etkisi doğrudan ya da dolaylı olarak gerçekleşebilir. Dolaylı olma durumu arttıkça etki gücü de azalır. Ayrıca toplumsal olaylara göre de coğrafyanın etki gücü değişir. Gıda, giyim, barınma gibi ilk ve temel ihtiyaçların giderilmesiyle ilgili olarak evlerin mimarisi, yolların yönü ve yapısı, madencilik, tarım ve hayvancılıktan faydalanma şekilleriyle coğrafi faktörler arasında yakın ilişki vardır. Diğer yandan aile, politika, sosyal örgütlenme biçimleri, din ve kanunların yapısı, edebiyat ve bilim gibi alanlarla coğrafya arasında ise ancak dolaylı ve belirsiz bir ilişki vardır. Dolayısıyla bu alanlarda coğrafi determinizm söz konusu olmayıp ancak karşılıklı bağlılık ilkesinden bahsedilebilir. C. Vallaux'un deyişiyle "coğrafi faktörlerin etkisi olumlu değil, olumsuzdur. Onlar çok kez olaya engel olabilirler, fakat olacağı tayin edemezler" (Sorokin, 1975, 114).

Coğrafyacı Ekol dâhilinde değerlendirilen önemli isimlerden biri de Montesquieu'dur. Görüşlerinin İbn Haldun'un görüşlerine benzerliğiyle dikkat çeken Montesquieu'ya nispetle, İbn Haldun'a "Arab'ın" veya "İslam'ın Montesquieu'sü" nitelemesi yapılmıştır (Hassan, 2011, 32; Uludağ, 2013, 120). Aslında İbn Haldun'dan etkilenen Montesquieu'dur. Bu konuyla ilgili olarak Montesquieu'nun düşüncelerine biraz daha yakından bakmak yerinde olacaktır.

Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı eserinde coğrafi şartların insanlara, devlete ve kanunlara etkilerini incelemiştir. Bu eserin üç bölüme ayrılabileceğini belirten Aron (2000, 25-26), ilk bölümde üç yönetim şeklinin (cumhuriyet, monarşi ve despotizim), ikinci bölümde, fiziki şartlarla yani iklim ve arazi şekilleriyle toplumsal gelenek ve kurumların ilişkisinin, üçüncüsü bölümde toplumsal nedenlerin (ticaret, para, nüfus, din) gelenek, görenek ve yasalar üzerindeki etkisinin incelendiğini belirtir.

Coğrafya ve toplum arasındaki ilişkiyi ele alan Mostesquieu, toplumun siyasi örgütlenmesi ve sosyal hayatını fiziki ve ahlaki nedenler çerçevesinde inceler. İklim ve toprağın doğası fiziki nedenler; bir ulusun genel anlayışı ve din, ahlaki nedenler alanına girer (Aron, 2000, 38).

Montesquieu iklimi sıcak-soğuk ve ılıman-aşırı dikotomisiyle, toprağı ise verimli-verimsiz karşıtlığı yanında engebe durumu ve bunun kıtaya dağılımı çerçevesinde incelemektedir. Kölelik sıcak iklim şartlarının sonucudur (Aron, 2000, 39-40). Ona göre, soğuk iklimde yaşayan insanlar kuvvetli, cesur ve mert olurken sıcak iklimde yaşayan insanlar, korkak ve yaşlılar gibi çekingen oldukları gibi ruhen de çöküntü yaşayan aciz kimselerdir. Soğuk iklimdeki insanlar zevklerine düşkün olmazken; ılımlı ülkelerde zevklere düşkünlük biraz artmakta, sıcak ülkelere gidildikçe ise aşırı bir hal almaktadır (Montesquieu, 2014, 190-191). Bu bağlamda Montesquieu, soğuk iklimin hâkim olduğu ülkeleri ve orada yaşayan insanların özelliklerini sürekli olumlarken, sıcak iklimde yer alan ülke ve o ülkelerin insanlarını da sürekli olumsuzlamaktadır. Bu bakış açısının değerlendirilmesinde, kendisinin içinde bulunduğu doğal ve sosyal çevreyi de göz önünde tutmak yerinde olacaktır.

Montesquieu'da iklimin yanı sıra fiziki nedenlerin diğer unsuru, üzerinde bulunulan toprak parçası ve yer şekilleridir. Toprağın verimli ya da verimsiz oluşu gibi yer şekillerinin ova ya da dağlık olması içinde barındırdığı insanlara, onların karakterlerine ve kanunlarına etki edecektir. Verimli topraklara sahip zengin ülkelerde yaşayan insanlar sadece ürünlerinin peşine düştüklerinden kendilerini koruyacak güç ve cesaretleri yoktur

ve hürriyetlerini kaybettikleri zaman onun peşine düşmezler. Rahat ve huzurun bunlara gevşeklik verdiğini söyleyen Montesquieu, buralarda monarşik ya da oligarşik yönetimlerin görüldüğünü söyler. Ona göre, dağlık bölgelerde yaşayan insanlar az şeye sahip olduklarından bunları korumada kararlıdırlar ve hürriyetlerine düşkündürler. Bunlar için ılımlı yönetim ve kanunlar gereklidir (Montesquieu, 2014, 227-228). Toprağın düzlük ya da engebeli oluşu, üzerinde kurulan devletlerin yapısını yani yönetim şeklini ciddi anlamda etkilemektedir. Asya'nın geniş düzlüklerinde daima despotik imparatorluklar, Avrupa'nın coğrafi şartlarından dolayı oluşan doğal sınırları içinde ise hep küçük devletler kurulmuştur (Gürkan, 1988; Montesquieu, 2014, 226). Görüldüğü üzere Montesquieu da İbn Haldun'a benzer görüşler ortaya koymakta, iklim ve coğrafi şartların toplumlar, devletler ve kanunlar üzerindeki etkilerini açıklamaya çalışmaktadır.

Anlaşılmaktadır ki coğrafi faktörler gerek ilk ve temel ihtiyaçların karşılanmasında, gerekse sosyal hayatın çeşitli olay ve olgularında değişen oranlarda etki gücüne sahiptir. Yapılan gözlemler toplumlar karmaşıklaştıkça fiziki etkinin de azaldığını ortaya koymaktadır (Kösemihal, 2010, 21). İçinde bulunulan fiziki çevre, toplumların yapılarını, yaşam tarzlarını, gündelik hayatlarını etkilemesi yönüyle sosyolojinin konusu haline gelmektedir.

1.8.3. Klasik Sosyologlar ve Mekân

Klasik sosyologların 19. yüzyılın genel sosyal problemlerini açıklama girişimleri için yaptıkları analiz ve açıklamalarda 'kent', sosyal bir zemin olarak ortaya çıkmaktadır. Kent, yaşanan sosyal değişimler ve problemlere ev sahipliği yapması yönüyle sosyolojik teoriye konu olmaktadır. Sosyolojide mekânla ilgili yaklaşımların yer şekilleri ve iklim gibi tabii şartlardan çok sanayileşmeyle beraber gelişen modern kentler üzerine yöneldiği görülmektedir. Modern sosyolojinin kurucu babaları sayılan klasik sosyologlara gelindiğinde mekâna dair ilginin tabii çevreden kentlere doğru yöneldiği söylenebilir (Alver, 2010, 23). Mekân ya da kent üzerine kuşatıcı, kapsamlı ve sistemli bir teori geliştirmemiş olsalar da onların genel ilgisi sanayileşmeyle beraber ortaya çıkan toplumsal değişim ve dönüşümlerle (Tatlidil, 1992, 36), modern Batı kentinde yaşanan sosyaliteyi açıklamak ve anlamlandırmak yönünde olmuştur. Karl Marx emek ve işgücü, Emil Durkheim mekânik-organik dayanışma, Max Weber ise Batı kentinin kapitalizme ortam oluşturan rasyonelliği bağlamında kentle ilgilenmişlerdir. Nitekim Marx, Weber ve Durkheim kenti, mevcut sosyal ilişkilerin gerçekleştiği bir ortam olarak inceleme

sahasına almışlardır. Bu sosyologlar kent hakkında genel geçer bir kuram geliştirmemişler, her biri kendi yaklaşımı doğrultusunda kentte gözlemlediği toplumsal ilişkilerin yapısını ortaya koyan *özel mülkiyet, kapitalist üretim biçimi* (Marx), *egemenlik yapısı* (Weber) ve *iş bölümü, organik dayanışma, bireyselleşme* (Durkheim) gibi konuları açıklamaya çalışmışlardır (Holton, 1999, 34).

Bu analizlerde daha çok yeni kent biçimiyle, yerine geçtiği kırsal arasındaki zıtlıklar vurgulanmıştır. Karşıtlık teorileri olarak tanımlanabilecek bu yaklaşımların en önemli kuramcıları Comte, Durkheim, Tönnies ve Weber'dir. Bu sosyologlar genel sosyolojik yaklaşımları doğrultusunda kenti anlamaya çalışmışlardır (Thorns, 2010, 22-23). Bu tür zıtlıklar üzerine kurulu teorilerin kırsal-kentsel arasındaki aşamaları tanımlamadıkları, şehir karşıtı oldukları ve bu teorilerin Avrupa'nın belirli bir döneminin tecrübesinden üretilmiş olmaları nedeniyle kentsel açıklamalar için katkıları olmakla birlikte yeterli olmadıkları söylenebilir (Thorns, 2010, 25-26). Marx ve Weber'in kente ilgisinin temeli tarihsel olarak feodalizmden kapitalizme geçiş sürecinde kente yüklenen roldür. İnceleme nesnesi kent değil, feodal toplumdan kapitalist topluma geçiştir. Esas olarak bizzat kapitalizmin açıklanması ve değerlendirilmesidir (Aslanoğlu, 1998, 55).

Marx ve Engels, çalışmalarında sanayileşmenin işgücünü kırsaldan kente yığmasıyla kentlerin nasıl aşırı bir hızla büyüdüğünü ve bu büyümenin işçi sınıfı için nelere mal olduğunu açıklama gayreti içine girmişlerdir. Engels *İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu* başlıklı çalışmasında, 1840'ların İngiltere'sindeki kentler hakkında detaylı bilgiler vermiş ve bu eser kent sosyolojisi çalışmalarının ilk örneklerinden biri olarak literatüre geçmiştir (Urry, 1999, 52).

Engels, bu incelemesinde sanayi şehrinin işçiler açısından yol açtığı problemleri ortaya koymaya çalışmaktadır. Çalışmanın "Büyük Kentler" bölümünde gözler önüne serdiği tasvirler onun kent sosyolojisinin kurucularından biri olarak değerlendirilmesini haklılaştırmaktadır (Tuna, 2013, 52). Ona göre İngiltere'nin insanı büyüleyen kentlerinin, nelerin feda edilmesiyle ortaya çıktığı sonraki dönemlerde daha iyi anlaşılmıştır. Bu kentler, insanların insani yönlerinden ciddi anlamda fedakârlık yapmaları, yeteneklerinin çoğunun âtıl kalması ve bazılarının gelişmesi adına diğerlerinin ezilmesi pahasına oluşmuşlardır (Engels, 2013, 61). Engels bu çalışmasında kapitalist kentte mekânların sınıflar temelinde ayrıştığını, kentin mahallelerinde işçi ile burjuvanın birbirini görmeden bir ömür yaşayabileceğini, işçi sınıfın yaşadığı mahallelerin kirlilik ve sefalet içinde

olduğunu, sömürünün yaşam mekânında da devam ettiğini belirtmektedir (Şengül, 2001, 13-14).

Engels, İngiltere'de ve komşu ülkelerde işçi sınıflarının kaldığı mahalleleri gerek kendi gözlemlerinden gerek bu mahalleler hakkında hazırlanmış olan çeşitli raporlardan hareketle analiz etmektedir. Ona göre hızlı sanayileşmeyle beraber sanayi kentlerinde ciddi konut sıkıntısı yaşanmaktadır. Her sabah Londra'da elli bin insan yatacak yeri olmadan uyanmakta, yatacak bir yer bulanlar ise "her yatağa, dört, beş ya da altı kişi; hasta ya da sağlıklı, genç ya da yaşlı, sarhoş ya da ayık, kadın ya da erkek, hiç ayrım yapılmadan" oldukça zor koşullarda birlikte yatmaktadırlar (Engels, 2013, 68). Bir yanda "yeni şehir"in zenginleri lüks ve refah içinde yaşarken "eski şehir"de işçiler karanlık, havasız, güneşsiz mahzenlerde, her türlü kirlilik, sefalet, yokluk ve hastalıklarla birlikte yaşamaktadırlar. Bazı şehirlerin yapısı patronla işçinin karşılaşmamasını sağlayacak şekilde oluşturulmuştur. Mesela bunlardan biri olan Manchester, Engels'e göre "öylesine garip bir biçimde kurulmuştur ki, insan burada sadece işiyle ve keyif gezintileriyle meşgul olduğu sürece işçi bölgelerine ayak basmadan ve işçilerle hiç karşılaşmadan yıllarca yaşayabilir" (Engels, 2013, 79). Şehrin en kötü yerlerinde, sebze artıkları, hayvan pislikleri, kirli su birikintileri, çöp ve küller içinde, kırık dökük kapı ve pencereler arasında en az ücretle çalışanlar, hırsızlar ve fuhuş kurbanları yaşamaktadır. "Toplumdan dışlanmış kadınlar açlıktan, pislikten ve hastalıktan çürümekte"dirler (Engels, 2013, 69). Engels bir işçi bölgesi vaizinden şehrin durumunu açıkça ortaya koyan şu alıntıyı yapmaktadır: "Bir adamı, karısını, dört-beş çocuğunu, hatta kimi zaman büyükbabayla büyükanneyi on metrekarelik, yemek yedikleri, uyudukları ve çalıştıkları tek bir oda içinde bulmak hiç de garip bir şey değildir" (Engels, 2013, 66).

Bazı işçi bölgelerinde işçilerin kaldığı yerlerin "en iyisinde iki oda, belki bir mahzen, bir de tavan arası olan kulübelerde ortalama yirmi kişinin yaşadığı, bu bölgede her yüz yirmi kişiye bir tek tuvalet düştüğü", birçoğunun "hırsızlık ve fahişelikle geçindikleri", bazı çok katlı binalarda "her tarafı açık olan birinci katın, ihtiyaç dolayısıyla bütün bölge halkı tarafından tuvalet olarak kullanıldığı", işçilerin kaldıkları yerlerin pisliğinden dolayı "içerde yaşayanların meydana ancak idrar göllerinin ve dışkıların üstünden atlayarak girip çıkabildikleri" (Engels, 2013, 83-92) şeklindeki tespitler işçilerin 19. yüzyıl sanayi kentindeki durumlarını İngiltere üzerinden örneklemektedir.

Edinburg'ta işçi bölgelerindeki "evlere ait ne bir su kanalı ne bir lağım ne de bir tuvalet vardır. Sonuç olarak bütün çöp, pislik ve yaklaşık elli bin kişinin dışkısı her gece hendeklere atılır." Bundan dolayı "bu yerlerde tüm sağlık, ahlak, hatta en olağan namus koşullarının çiğnenmesi şaşırtıcı bir şey" değildir (Engels, 2013, 72).

Marx ve Engels'in incelemelerinde sanayi kenti, çift yönlü değerlendirilmekte; kent, bir taraftan işçilerin sınıf bilincini geliştirici yönler dolayısıyla yüceltilirken, diğer taraftan işçilere yaşattığı olumsuzluklar açısından eleştirilmektedir. Bu diyalektik inceleme kent-kır çelişkisi şeklinde ortaya konmaktadır. Nitekim Marx, *Alman İdeolojisi* adlı çalışmasında kent-kır ayrımını; sanayi, ticaret ve tarımsal işgücü arasındaki iş bölümü ve sermaye ile toprak mülkiyeti arasındaki ayrımlar üzerine kurmuştur (Bal, 2008, 154). Marx ve Engels'e göre insanlığın Orta Çağa kadar olan tarihi, kırın tarihi ve bu dönem kentin kırsallaşması, Orta Çağdan sonra yaşanan süreç ise kırsalın kentleşmesi süreci olarak değerlendirilmektedir. Kentte sanayileşmeye karşı oluşan dirençten dolayı sanayi kentleri kırsalda kendine yer bulmuş dolayısıyla sanayi devriminin büyük kentleri kırsalda ortaya çıkmıştır (Şengül, 2001, 10-11). Yeni bir sosyal oluşum, mevcut mekânda kendine bir yer bulamadığında, kendini var edeceği bir mekân arayışına girmekte, bunu yaparken de o mekânı kendi prensipleri, ilkeleri ve tercihlerini yaşatacağı bir şekilde inşa etmeye girişmektedir.

Marx ve Engels'in çalışmalarında kent, diyalektik bir şekilde ele alınmaktadır. Kent hem gerici özelliklere hem de devrimci bir potansiyele sahip bir mekân olarak görülmekte, barındırdığı olumlu özellikler açısından kutsanırken, taşıdığı olumsuzluklarla eleştirilmektedir. Bu çelişkiler Marx ve Engels'in yazılarında kent-kır diyalektiği şeklinde tezahür etmektedir (Şengül, 2001, 10). Kent-kır karşıtlığı tarih boyunca süregelmiş, kentin ortaya çıkışı çeşitli sosyal organizasyon ve ilişkilerle kendini gösteren siyaseti gerekli kılmıştır. Sonuçta "kent nüfusun, üretim aletlerinin, sermayenin, eğlencenin, gereksinmelerin bir merkezde toplanması olayı" olarak görünür olmuştur (Marx, Engels, 2013, 56). Marx ve Engels'e göre, bütün olumsuzluklarına rağmen, sanayileşmeyle beraber oluşan kentleşme, feodal üretim ilişkileri içerisinde mekânsal açıdan ayrı kalarak örgütlenemeyen işçi sınıfını kentlerde aynı mekânlarda yoğun olarak birleştirip, sınıf bilincinin artmasına vesile olduğu için olumlu olarak değerlendirilmektedir (Şengül, 2001, 12).

Engels, *İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu* isimli çalışmasıyla kapitalizmin mekânı olan kentler hakkında önemli tespitler yapmışsa da ondan sonra bu çabalar devam

ettirilmemiş ve kent çalışmaları ihmal edilmiştir. Marx, kentlerin işçi sınıfının bilinçlenmesi açısından önemine değinmişse de bu konuda sistematik bir kent kuramı geliştirmemiştir (Şengül, 2001, 9).

Marx'ın tarihsel evrim şeması, feodal sistemden kapitalist sisteme ve kapitalist sistemden de sosyalist sisteme doğru bir seyir izlemektedir. Bu şemanın işleyişi açısından sanayi kentlerinin feodal ilişkileri çözmesi önemlidir. Her ne kadar feodal sistemdeki işçi kentte hiçbir mülke sahip olmayan ve emeği sömürülen bir proletaryaya dönüşse de bu çelişkiler, onun sınıf bilincine sahip olmasına katkı yapacağı ve tarihsel evrim şemasının işleyişini temin edeceği için önem arz etmektedir. İşçilerin büyük bir kısmı kentte kötü koşullarda çalışmakta, yaşamakta ve sömürülmektedir. Bu işçiler açısından olumsuz bir durumdur. Ancak bu şartlar onları kentte aynı mekânları paylaşmalarının da etkisiyle bilinçlendirecek ve örgütleyecektir. Bu, onlar için olumlu bir durumdur.

Engels'in çalışması kent sosyolojisi için olduğu kadar mekân sosyolojisi açısından da önemli veriler içermektedir. O, çalışmasında, kentin yapısı, mahallelerin dizilişi, caddeler, sokaklar, evler, pansiyonlar, avlu, kapı, pencere, yerleşimlerin havadar olup olmaması, güneş alma durumu, mekânlardaki nüfus yoğunluğu, konutlarda bulunan eşyalar, giysiler ve yiyeceklere varana kadar çok geniş bir yelpazede bilgi vermektedir. Bu mekânların mevcut durumuna bağlı olarak yaşanan sosyal, psikolojik, ahlaki ve tıbbi sorunlardan bahsetmesinden dolayı Engels'in mekân sosyolojisinin de öncülüğünü yaptığı söylenebilir.

Marx ve Engels'in sınıf çatışması ve emek üzerinden yaptığı toplumsal analizi Durkheim, iş bölümü ve dayanışma üzerinden yapmaktadır. Durkheim dayanışma şekline göre iki tip toplum ayırt eder: Aynılık ya da benzerliğe dayalı mekânik toplum; farklılık ve bütünleşmeye dayalı organik toplum. Ona göre, iş bölümünün gelişimi uzmanlaşmayı artırmakta ve mekânik toplumdan organik topluma geçişe yol açmaktadır. Yüksek iş bölümü maddi ve manevi yoğunlaşmanın sonucudur. Maddi yoğunluktaki artış, kasaba ve kentlerin büyümesinden kaynaklanan nüfus yoğunluğu artışını gerektirirken; manevi yoğunluk, toplumsal etkileşimin yoğunluğuna ve insanların giderek daha çok ilişki ve etkileşime girerek bireyselliklerini yitirmelerine işaret eder. Bu bağlamda kentler, bazen toplumsal patoloji merkezi olabilseler de bu durum bağımlılığa dayalı yeni bir organik dayanışma yaratmaktadır. Yerel coğrafî bağlılıklar, mesleğe dayalı yeni iş bölümleri tarafından zayıflatılmaktadır (Durkheim, 2018).

Urry, Durkheim'in mekân konusunda iki bölüm içeren bir toplumsal kuram ortaya koyduğundan bahseder: "Birincisi, belirli bir toplumda herkesin mekânı benzer biçimde temsil etmesinden dolayı, bu tür nosyonların kaynağının toplumsal olduğunu ifade etmektedir ve ikincisi, en azından bazı durumlarda mekânsal temsiliyetler gerçekten de toplumsal örgütlenmenin egemen örüntülerini yansıtmaktadır" (Urry, 1999, 19).

Durkheim'a göre (2011, 24-25) mekânın algılanması zorunlu olarak sosyaldir. Aynı medeniyete sahip insanlar mekânı aynı tarzda düşünür ve algılarlar. Mekânın bizatihi sağı, solu, aşağısı, yukarısı, kuzeyi, güneyi yoktur. Bütün bunlar insanların eşyaya bir yer tayin etmek için sosyal olarak ürettiği olgulardan ibarettir. Kuzey Amerika ve Avustralya kabileleri mekânı kendi kabilelerine kıyasla taksim ederler. Kabilede ne kadar klan varsa mekânda o kadar bölge vardır. Mekâna ait düzenlemeler sosyal bünyenin modeline göre tasavvur edilmiştir. Sağ ve sol ayrımı gibi ayrımlar insan doğasında olan ayrımlar olmayıp bilakis dinî ve dolayısıyla sosyal kökenlidir. Durkheim, (1994, 166) kendisinin "sosyal olayların sebeplerini yine sosyal olaylarda arama" kuralı gereği uzayın/mekânın algılanması, tasavvuru ve tasarımının da sosyal olduğunu ifade etmektedir.

Weber alana *The City/Şehir* çalışmasıyla katkıda bulunmuştur. O bu çalışmasında hemen her türlü şehir kavramını inceleyip bir ideal tip oluşturma yoluna gitmiştir (Weber, 2012a). Zamanında mevcut olan bütün şehir kuram ve kavramlarının üzerine onun eklediği yenilik "kent topluluğu" kavramı olmuştur. Ne ekonomik ne de siyasi anlamdaki şehirlerde bir kent topluluğu oluşmuştur. Kent topluluğu tam anlamıyla sadece Batı şehrinde bulunur. Bir yerde kent toplumundan söz etmek için "bir tahkimat; pazar; kendisine ait bir mahkeme ve en azından kısmî bir hukuk özerkliği; buna bağlı bir birlik şekli; kısmî otonomi ve kendi başına buyrukluk ve dolayısıyla kentlilerin seçtiği yetkililerden oluşan bir yönetim" gibi özellikleri tamamen içeren yerleşim birimine ticari ilişkilerde üstünlük göstermesi gerekmektedir (Martindale, 2005, 88-91). Kenti büyüklük ve yoğunluğa göre tanımlamayı kabul etmemiş, kentin temel özelliğinin özerklik olduğunu vurgulayarak, onun insanların bireysel vatandaşlar olarak bir araya geldiği yer olduğunun altını çizmiştir (Urry, 1999, 20).

Klasik sosyologlar içinde kent/mekân sosyolojisine en büyük katkıyı Simmel (1858-1918) yapmıştır (Urry, 1999, 20). Onun kent ve mekâna dair yaklaşımlarını ortaya koyduğu çalışmaları arasında "*Mekân Sosyolojisi*", "*Metropol ve Zihinsel Hayat*", "*Köprü ve Kapı*" (Borden, 2011, 155-184) ve "*Sosyal Formların Mekânsal İzdüşümleri Üzerine*" (Fearon, 2004, 2004) adlı çalışmaları öncelikle anılabilir.

Simmel, mekânın beş temel özelliğinden bahseder: 1. Mekânın, onu işgal eden grupların yapıları ve kendine has özelliklerine göre değişen, eşsiz ya da biricikliği. 2. Mekân sosyal amaçlara göre alt bölümlere ayrılabilir ve sınırlar içinde çerçevelenebilir. Sosyal sınır sosyolojik sonuçları olan bir mekânsal gerçek değil, mekânsal olarak oluşan bir sosyolojik gerçektir. 3. Sosyal etkileşimin mekânda yerleştirilmesi veya sabitlenmesi sosyal oluşumları da etkiler. 4. Tüm sosyal etkileşimler, bireyler ve gruplar arasındaki nispi yakınlık ve mesafeleri ile karakterize edilebilir. Şehirlerdeki nüfus yoğunluğu ile bireyler, etkileşimlerin sıklığı ve temposundan aşırı uyarılabilir. Vatandaşlar bu nedenle sosyal mesafe duruşunu benimser, kişisel alan korunmalıdır. 5. Göçebe kabileler, gezgin satıcılar, seyyahlar gibi gruplar veya kişilerin konumlarının değişimi, karşılaşmaları ve bu karşılaşmaların sonuçları (Fearon, 2004; Urry, 1999, 20).

Simmel, *"Toplumsal Biçimlerin Mekânsal İzdüşümleri Üzerine"* adlı çalışmasında, farklı toplumsal etkileşimlerden nasıl farklı mekânsal oluşumlar meydana geldiğini açıklar: "Rasyonel, politik ve ekonomik örgütlenmeden örgütlü mekân, otoritenin yerel toplumsal egemenliğinden bölgesel kontrol, toplumsal bağların ifadeleri olarak değişmez mekânlar ve yansızlığın, korunmanın veya potansiyel temellükün ifadesi olarak boş mekân" (Borden, 2011, 173-174).

Simmel, *Metropol ve Zihinsel Hayat*'ta (2006, 85-102) bireyin özgürlüğünü metropol tipi kişilik üzerinden sorgular. Metropol tipi kişiliğin psikolojik temeli, içsel ve dışsal uyarıcıların sürekli ve hızlı değişiminin oluşturduğu yoğunlukla karşı karşıya kalmasıdır. Kişi metropol hayatının akışı içinde sayısız uyaranla karşı karşıya gelmektedir. Dolayısıyla metropol insanı artık duygularıyla değil zihniyle davranışlarını düzenlemelidir. Kasabada istikrar bulmuş günlük rutinler içinde samimi ilişkiler kurarak duygusal ve ruhun daha çok bilinçsiz katmanlarıyla yönetilen davranışlar terkedilecektir. Kent bir yandan para ekonomisinin merkezidir. Para ekonomisi beraberinde dakikliği, hesaplanabilirliği ve kesinliği getirir. Bunlar metropolün olmazsa olmazlarıdır. Dakiklik, hesaplanabilirlik ve kesinlik sadece para ekonomisi ve zihinsel işleyişle sınırlı kalmaz, bu çerçeveye girmeyen öznel, tikel, kişisel özelliklerin de saf dışı edilmesini de beraberinde getirir. Bu şekilde kişisellikten arındırılmış bir yapı inşa eden bu özellikler diğer yandan yeni bir kişisellik üretirler. Bu belki de metropolün nevi şahsına münhasır sayılabilecek bir ruh hali olan bezginlik/bıkkınlık halidir. Bezginliğin sebebi, metropolde kişinin birbirine zıt, hızlı değişen, çok yoğun ve sıkıştırılmış uyaranlarla karşı karşıya

gelerek tepki veremez hale gelmesidir. Kasabada böyle bir uyaran yoğunluğu olmadığı için bu halin görülmesi de söz konusu değildir.

Bu ruh hali bir yandan para ekonomisinin tamamen içselleştirilmesinin kişisel bir yansımasıdır. Para, bütün çeşitliliği "kaç para eder"de eşitler ve tüm bireysellik, özgünlük ve eşsizliği yok eder. Kişinin bütün ilişkisi bu be nesnelliğe hapsolunca her şey rengini kaybeder, aynılaşır, farklar silinir. Farkların yok olduğu, renklerin silindiği her şeyin aynılaştığı durumda kişinin son durağı bezginlik/bıkkınlıktır. Kentler bezginliğin mekânıdır. Para ekonomisinin merkezi kentlerde sayısız uyarana karşı her şeyin değersizleştirilmesi, bir nevi, kişinin kendini korumaya alması, kollaması ve ortama uyumlulaştırma çabasıdır. Fakat her şeyin değersizleştirilerek kendini değerli kılıp koruma döngüsü son tahlilde kişinin kendisini de bu değersizleştirmeye dâhil edecektir.

Bu tür durumlardan kendini koruması gereken kişi kentte "ihtiyat/mesafelilik" tutumu geliştirmek durumunda kalacaktır. Kentte muhatap olduğu sayısız uyarana karşı kasabada gösterildiği gibi samimi, duygusal tavırlar takınması mümkün değildir ve böyle yapılması onu içsel olarak paramparça edecektir. Onu kasabalı gözünde soğuk ve mesafeli olarak kodlayan bu ihtiyatın içsel boyutuna kayıtsızlık yanında her an kavgaya dönüşecek bir hoşnutsuzluk, yabancılık ve tiksinti de eşlik edecektir.

Bu mesafe bir yandan metropol insanına bir özgürlük alanı temin eder. Kişi metropol büyüklüğünde bir yandan kendini serbest ve özgür hissederken diğer yandan kalabalıklar içinde yalnızdır. Artık özgürlük ve yalnızlık madalyonun iki yüzüdür. Özgürlük ve huzur birbirinin zorunlu parçası değildir.

Kentler en üst düzeyde ekonomik iş bölümünün yaşandığı yerlerdir. İş bölümü uzmanlaşmayı tetikler. Uzmanlaşmayla beraber kentte daha önceki dönemlerde doğayla yapılan mücadelenin yerini insanlarla mücadele almıştır. Uzmanlaşmayla beraber kişisel farklılıklar önem kazanır, nicel farklılık bir noktaya varınca nitel farklılıklara yönelim söz konusu olur ve bunu temin etmek için yapay farklılıklar üretilir.

Metropolün kişisel varoluş dürtüsünü körüklemesinin en temel sebebi metropolde nesnel tinin öznel tine baskın olmasıdır. Toplumda birikmiş olan nesnel kültürle bireyin sahip olduğu öznel kültür arasında çok büyük uçurumlar vardır. Bu durum iş bölümünün bir sonucudur. İş bölümü kişiden tek bir yönde derinleşmesini ister ve bu yönde uzmanlaştığı ölçüde kişi bütünden kopar ve işleyen çarkın dişlisi mesabesine düşer. Nesnel kültür hayatı kuşatmıştır, bu kuşatılmışlıkta birey "bir ırmağın akıntısına kapılmış

gibidir, yüzmesine gerek bile yoktur". Bu durumdan kurtulmak isteyen kişi bireyselliğini abartarak fark edilir kılma çabasına girmek durumunda kalır.

18. yüzyıl, insanın onu sınırlandıran tarihsel bağlarından kurtulma çabasını içerirken 19. yüzyıl insanların birbirlerinden farklılaşma çabasına tanıklık eder. Metropol bu iki ucun buluşma ve uzlaşma ortamıdır. Aslolan suçlama ya da affetme değil anlama olmalıdır.

Simmel'in çalışmalarını önemi kılan bir nokta da yüzyılı geçen bir süre önce ortaya koyduğu analizlerin bugünlerde hala canlılığını koruyor gözükmesidir.

Simmel kent ve mekân üzerine çalışmalar yapmış olmakla beraber onun ilgisi kentin fiziki yapısını oluşturan binalar ve yapılar üzerine değildir. Kent, kasabaya karşıt olarak bireyi hem özgürleştiren hem de bağımlı kılan yoğun ilişkilerin içinde hayat bulduğu ortamdır. Yoksa Simmel'in analizlerinde ne mekâna öncelik vermesi ne onu birincil boyutta ne de birincil mesele olarak ele alması söz konusudur (Borden, 2011, 181).

Kent sosyolojisi çalışmaları Simmel'in öğrencisi ve onunla çalışmış olan Robert E. Park ve arkadaşları tarafından Amerika'da 1920 ve 1930'lu yıllarda geliştirilen Chicago Sosyoloji Okulu'nun ortaya koyduğu çalışmalarla geliştirilerek devam ettirilmiştir. Park ve Burgess insan ekolojisi kuramını geliştirmişlerdir. Darwin ve Durkheim'in görüşlerinden beslenen kurama göre kent bir sosyal orman olarak güçlülerin egemenlik kurduğu, zayıfların kenarlara itildiği, zamanla kurulan dengelerin yine ortaya çıkacak yeni dalgalarla bozularak yenilendiği rekabet sürecinin süregittiği bir yerdir (Slattery, 2008, 261-263).

Okulun bir diğer önemli ismi Louis Wirth ise 1920'lerin Chicago'su üzerinden kenti, büyüklük, yoğunluk ve heterojenlik üzerinden tanımlar ve bu üç özelliğin sürekli toplumsal çatışmalar yaratacak potansiyelleri içerisinde barındırdığını belirtir (Slattery, 2008, 286-287).

Kuram, kentlerin gelişimini doğal olarak nitelediği, mevcut servet ve güç eşitsizliklerini meşrulaştırdığı ve kent üzerinde karar alıcıların kentte yaşayanlar üzerine kontrol mekânizması oluşturduklarını görmezden gelmekle eleştirilmiştir (Slattery, 2008, 266).

1.8.4. Yakın Dönem Mekân Sosyolojisi

Chicago Okulu'nun ardından kente ve mekâna dair nispeten azalan ilginin yeni Marksist yorumcuların 60'lı ve 70'li yıllardaki çalışmalarıyla tekrar canlandığı görülmektedir. Bu bağlamda Henri Lefebvre (1901-1991), David Harvey (1935-) ve Manuel Castells (1942-) alana ciddi katkılar yapan isimler olarak öne çıkmaktadır.

Marksist yazarlar içinde mekân yazınına öncülük eden, kent ve mekâna dair *Şehir Hakkı* (1968), *Kentsel Devrim* (1970) ve *Mekân ve Politika* (1973) gibi çalışmalar ortaya koyan Lefebvre'in bu konuda en önemli eseri 1974'te yayınlanan *Mekânın Üretimi* adlı kitabıdır (Hess, 2014, 12).

Lefebvre mekânı fiziksel, zihinsel ve toplumsal alan üzerinden üç boyutuyla beraber bir bütünlük içinde kavramayı önerir. Fiziksel mekân, 'mekânsal pratikler' olarak 'algılanan' mekâna; zihinsel mekân, 'mekân temsilleri' olarak 'tasarlanan' mekâna; toplumsal mekân, 'temsil mekânları' olarak yaşanan mekâna karşılık gelir. Fiziksel mekân doğayı, kozmosu ifade ederken, zihinsel mekân toplumun mekâna dair algısını, düşüncelerini, ideolojilerini, tasarımlarını ve soyutlamalarını içerir. Toplumsal mekân ise sosyal ilişkilerin ve eylemlerin hayat bulduğu gerçek mekândır (Lefebvre, 2014, 42, 43, 68). Mekânsal pratik, mekân temsilleri ve temsil mekânlarının mekânın üretimine etkisi, onların niteliklerine, özelliklerine, toplumun üretim tarzına göre farklı olabilmekte ve dönemden döneme değişebilmektedir. Bu algılanan, tasarlanan, yaşanan mekânların kendi arasındaki ilişkiler, kesinlikle yalın ya da istikrarlı da değildir (Hess, 2014, 74). Ona göre mekân sosyal bir üründür. Sosyal bir ürün olarak toplumsal mekân, düşüncenin yanı sıra eyleme de aracılık etmesiyle, son tahlilde görece bir esneklik içermekle beraber, bir egemenlik ve iktidar aracıdır (Lefebvre, 2014, 56). Modern mekânın belirgin özelliği 'homojenlik, parçalılık ve hiyerarşiklik'tir (Lefebvre, 2014, 26).

Mekân boş bir şey ya da bir mübadele aracı olmanın ötesinde hem bir ürün hem de üreticidir, ekonomik ve toplumsal ilişkilerin dayanağıdır. Marksist gelenekte üstyapı olarak nitelenen mekân bizzat üretici güçlere, iş bölümüne dâhil olmakla altyapı-üstyapı tasnifinin dışındadır. Toplumsal mekân, üretim tarzına hem sonuç hem de neden ve gerekçe olarak müdahale eder ve toplumların değişmesiyle birlikte kendisi de bu üretim tarzıyla birlikte değişir (Lefebvre, 2014, 24-25).

Lefebvre'e göre bir üretim tarzının gerçekleşmesi onun kendi mekânını üretmesiyle gerçekleşir. Bu anlamda sosyalist üretim tarzının kendi mekânını üretememiş olması onun hala somut olarak var olamadığını göstermektedir Kapitalist üretim tarzı bütün

dünyaya yayılan bir şekilde kendi mekânını sürekli yeniden üretmektedir. Bu üretimler her zaman var olanı kullanarak, onu değiştirip dönüştürerek süregitmektedir (Lefebvre, 2014, 28). "Her toplum bir mekân üretir, kendi mekânını üretir". "Bir toplumun mekânsal pratiği kendi mekânını yaratır". "Hayatı değiştirmek", "toplumu değiştirmek"; uygun bir mekân üretimi yoksa bunun hiçbir anlamı yoktur" (Lefebvre, 2014, 61, 67 87). Buradan hareketle dini/İslami bir üretim tarzı ya da yaşam tarzının somut olarak var olabilmesinin koşulu kendi mekânını üretmesidir. Dini/İslami üretim/yaşam tarzının mekânının ne/nasıl olduğu/olacağı dinselliğin kaynakları, uygulamaları ve aktörleri gibi birçok faktörün karmaşık ilişkisiyle söz konusu olabilecektir.

İslam dini kendi mekânını kurma açısından diğer din ve ideolojilerden farklı bir imkâna sahip olmuştur. İslam peygamberi Yesrib'i Medine'ye dönüştürme sürecini bizzat yürütmüş ve şehir/mekân organizasyonunu bizzat gerçekleştirerek sonraki zamanlarda kurulacak şehirler için bir model ortaya koymuştur. Hz. Muhammed (a.s)'in Medine'ye hicretinden sonra mevcut pazara dâhil olmayıp yeni bir pazar kurup kuralları kendisi koyarak, kendi mekânını oluşturmaya girişmiştir (Hamidullah, 1993, 2/958). Başka hiçbir peygamber ve ideolog kendi yaşam sürecinde kendi mekânını kurabilmiş değildir (Davutoğlu, 2016, 88). Bu durum ve ilerleyen dönemlerde devam ettirilen şehir geleneği İslam dini adına mekânın yeniden kurgulanması için geniş bir müktesebat oluşturmuş, birçok imkânı içinde taşıyagelmiştir.

David Harvey, *Sosyal Adalet ve Şehir* (1973), *Kent Deneyimi* (1989), *Postmodernliğin Durumu* (1989), *Umut Mekânları* (2000), *Sermayenin Mekânları* (2001) gibi çalışmalarıyla alana ciddi katkılar yapmıştır. Mekânın şekillenmesinde sosyal süreçlerin etkin rol oynadığını ve bu süreçler çerçevesinde inşa edilen mekânın eylemlerin gerçekleşmesi için zemin oluşturduğunu belirten Harvey (Castree, 2018) diğer yandan bu mekânların eylemleri dönüştürme kapasitesine sahip olduğunu belirtmektedir. Sosyal eylemlerin hem sebebi hem sonucu olarak mekân aktif bir olgudur. Mekân ve yer kapitalizmin izlerini, sonuçlarını, çelişkilerini ortaya çıkarmakta, sergilemekte, sürdürmektedir. Kapitalizm kendisini mekânda, mekânla var etmekte, sürdürmektedir. Dolayısıyla kapitalizmi yok etmek isteyeceklerin ya da ona alternatif önereceklerin çalışma konularından birinin muhakkak mekân ve yer olması gerekmektedir (Castree, 2018).

The Urban Question (1977), *The City and Grassroots* (1983), *Enformasyon Çağı 1* (1996), *Enformasyon Çağı 2* (1997), *Enformasyon Çağı 3* (1998) gibi kitapları (Hubbard,

2018) ve *İs There an Urban Sociology* (1976), *Theory and İdeology in Urban Sociology* (1976), *New Trends in Urban Sociology* (1978) gibi çalışmalarıyla kent sosyolojisine katkı sunan Manuel Castells, "kentsel mekânı ekonomik-siyasal ideolojik düzlemde, ekonominin belirleyiciliği"nin oluşturduğunu ve "kentsel sistemin temel işlevinin tüketim süreci" olduğunu belirtmekte, "kentsel değişmeyi sosyo-mekânsal mekânizmalarla açıklama"ya çalışmaktadır. Burada söz konusu süreçler metropolitenleşme ve altkentleşmedir. Altkentleşmeyle beraber sanayi ve iş merkezleri kent dışına taşınır. Merkez boşalır, buralar alt gelir gruplarının yerleştiği mekânlar haline gelir ve aynı zamanda suçların arttığı, problemli alanlar haline dönüşür. Diğer yandan alt kentlerde konut sahipleri konfor alanlarında yaşamaktadırlar (Aslanoğlu, 1998, 63).

Lefebvre, Harvey ve Castells Marksist bir perspektiften hareketle Chicago Okulu'nun ekolojik yaklaşımına karşı çıkmış, kentin kapital biriktirme ve üretim süreçlerine dikkat çekerek kentsel mekânda çelişkilere dikkat çekmişlerdir.

Michel Foucault (1926-1984), Anthony Giddens (1938-), Zygmunt Bauman (1925-2017) gibi birçok ismin alana çeşitli katkılar sunduğunu söylemek mümkündür. Foucault, Avrupa toplumun ayrı konumlandırdığı kişiler ve olgular olarak delilik/akıl hastalığı, hastalık, suç ve farklı cinsel yönelimlerin tarihini ortaya çıkarmak için araştırmalar yapmıştır. Bu tür normal toplumsal hayatın dışında/altında görülen kesimleri araştırma, bunların toplumdan dışarılanmasını sağlayan mekânları, hastaneleri, akıl hastanelerini ve hapishaneleri Foucault'un inceleme sahasına doğal olarak dâhil etmiştir. Bu mekânların bir kontrol ve disiplin aracı olarak iktidar odakları tarafından nasıl geliştirilip kullanıldığı, nasıl organize edilip yönetildiği onun ortaya koyduğu olgular arasında yer almıştır. Bununla beraber, mekân, Foucault'un araştırmalarının ana ilgisi ve konusu değildir fakat analizinin merkezi unsurlarından biridir. Onun ilgilendiği delilik, hastalık ve suç gibi konular mekânlar üzerinden çözümlenmeye çalışıldığı için bu mekânlar analize merkezi olarak dâhil olmuştur (Philo, 2018).

Anthony Giddens (2000, 151-152), mekânı sosyal teoride merkezi bir konuma yerleştirmek ister ve kentin sosyolojinin birçok problemin ana konusunu teşkil ettiğini ve bu şekilde kent sosyolojisinin sosyolojideki birçok sorunun kalbi olduğunu belirtir. Ona göre sosyolojik araştırmalarda mekânsal boyut hak ettiği ölçüde yer almamaktadır (Giddens, 2000, 216). Modernlik analizinin temel parametrelerinden biri mekân-zaman uzaklaşmasıdır. Modern öncesi toplumlarda yer ve zaman iç içe, ilişkiler yüz yüze (Giddens, 2004, 25), güven insana iken modern toplumlarda daha çok para gibi simgesel

işaretler ve bankacılık gibi uzmanlık sistemleri üzerinden işlemler, ilişkiler sürdürülmekte ve mekân ile zamanın arası açılmakta, güven, insandan uzmanlık sistemlerine doğru kaymaktadır (Giddens, 2004, 87-94). Zaman-mekân uzaklaşması, insani eylemlerin iki temel parametresi olarak toplumsal analizin merkezi ögelerinden biri olmak durumundadır (Giddens, 2000, 4).

Zygmunt Bauman (2016a, 200), bilişsel, estetik ve ahlaki mekândan bahseder. "Bilişsel mekân bilginin edinilmesi ve dağıtımıyla düşünsel yoldan inşa ediliyorsa estetik mekân merak ve deneysel yoğunluk arayışının kılavuzluğundaki dikkatle duygusal olarak çizilir, ahlaki mekân ise hissedilen/üstlenilen sorumluluğun eşitsiz bir dağılımı aracılığıyla "inşa edilir". Küreselleşmeyle beraber küresel seçkinler, sahip oldukları özgürlük ve hareket kabiliyetleriyle mekândan bağımsızlaşıp, yersiz/yurtsuzlaşırken, alt tabakalara tekabül eden yereller ise sınırlı, neredeyse hiç olamayan hareketlilikleri nedeniyle mekâna çakılı/gömülü kalmaktadırlar. Dolayısıyla küresel seçkinler mekândan en az etkilenirken, yerele bağlı olanlar mekânın katı sınırlamasına tabi olmaktadırlar (Bauman, 2016b, 13-26).

Türk sosyolojisinde mekân tartışmalarına bakıldığında iki ayrı düzlemden bahsedilebilir. Birincisi daha çok klasik sosyolojide yoğun bir şekilde irdelenen coğrafya, yer, bölge, kent, köy kasaba gibi farklı mahalleri analiz eden düzlemdir. Köy sosyolojisi, kent sosyolojisi bağlamında köy toplumsal yapısı, kentleşme, kentsel yapı, gecekondu, göç gibi hususlar araştırma konusu yapılmaktadır. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Niyazi Berkes, Behice Boran, İbrahim Yasa, Amiran Kurtkan Bilgiseven, Mübeccel Belik Kıray, Muzaffer Sencer, Korkut Tuna gibi sosyologlar bu literatürde öne çıkan isimlerdendir. İkinci düzlem olan mekân sosyolojisinde başta mimari ve mekân olmak üzere mekânsal süreçler, biçimler, pratikler üzerine ortaya konan çalışmaların sayısız örneğini bulmak mümkündür. Ev/konut (gecekondu, apartman), mahalle, sokak, cadde, park, vitrin, alışveriş merkezleri ve benzeri daha özel/dar mekânlar bir kültürel alan olarak irdelenmektedir" (Alver, 2010, 34; Alver, 2012, 155, 159, 162).

Türkiye'de Din Sosyolojisi alanında mekân doğrudan pek konu edilmemekte, kent, kasaba ve köylerde dini hayat verilerini ortaya koyan alan çalışmaları daha çok göze çarpmaktadır. Bu haliyle Türkiye'de Din Sosyolojisi çalışmalarında yer alan mekân yaklaşımının klasik sosyologların kente yaklaşımlarına paralel olduğu söylenebilir.

Mekâna gösterilen sosyolojik ilginin serüvenine bakıştan sonra mekânın oluşumu ve tezahürlerine göz atmak yerinde olacaktır.

1.8.5. Mekânın Oluşumu ve Mekânsal Tezahürler

Toplumsal eylemin zemini olarak mekân, insan ürünü olması dolayısıyla insani, sosyal ve kültüreldir. Toplum, mekânları, ihtiyaçlarını karşılamak için üretmekle birlikte aynı ihtiyaçlar için farklı coğrafya ve kültürlerde, hatta benzer coğrafya ve kültürlerde farklı mekânlar üretilebilmektedir. Bu durum ihtiyaç dışında başka faktörlerin de mekân üretimini etkilediğini göstermektedir. Toplumun ihtiyacı, maişet durumu, ekonomik uğraşları ve seviyesi, kültürü, dinî/siyasî/zihnî ve sosyal yapısı gibi birçok faktör mekânın üretimi ve yeniden üretiminde etkili olmaktadır. Üretilen mekânlar zaman içinde dışsallaşmakta, bir üsluba doğru yönelmekte, kabul edilir ve tekrarlanır bir özelliğe kavuşmaktadır. Nesnelleşen mekânlar sonraki nesillerin sosyalleşme zeminini oluşturmaktadır. Üretim ve tüketim ilişkileri bu mekânlar üzerinden, onların sağladığı imkânlar ve sınırlamalarla devam ettirilmektedir. Bununla beraber her zaman bir fark yaratabilme kabiliyetine sahip olan bireyler bu mekânların imkân ve sınırlamalarını da sürekli dönüştürmekte ve yeniden üretmektedirler. Dolayısıyla içselleşme sürecinde toplumsal yapı ve mekânlar aynen tekrarlanmayıp sürekli yenilenerek yeniden üretilmektedir. Kulübeden kulelere, mahalleden sitelere, köyden kente bütün mekânlar, birey ve toplumların ihtiyaç ve isteklerine göre toplumsal olarak üretilmektedir.

Bununla birlikte mekânının üretimi birçok aktörün farklı boyut ve yoğunluklarda etkileşimi çerçevesinde gerçekleştirilmektedir. Siyasetçiler/yöneticiler, şehir plancıları, mimarlar, mühendisler, müteahhitler, belediyeler ve vatandaşlar bu aktörlerin ilk akla gelenleridir (Aykaç, 2017).

1.8.6. Mekânın Oluşumunda Tabii Faktörler

Toplumsal hayat, insan-insan ve insan-doğa ilişkilerinin bir sonucudur. Bu ilişkiler bağlamında bireyler beslenme, barınma, güvenlik, aidiyet, sosyal örgütlenme, toplumsal ilişkiler, aile, eğitim ve dinsellik gibi temel ilişki ve ihtiyaçlar mekânın üretilmesi ve şekillenmesinin temeli olarak görülebilir. Avcı-toplayıcılıktan yerleşik hayat ve tarıma, sanayi devriminden sanayi ötesi topluma evrilen süreçte temel ihtiyaçlara karşılık gelen mekânlar ihtiyaçların çeşitlenmesi ve dönüşümüne paralel olarak değişim dönüşüm geçirmektedir.

Yeme-içme mekânlarının, toplumların neyi, nasıl, nerde yedikleri çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. Yenilebilecek ürün potansiyelini içinde bulunulan coğrafya, iklim ve yapılan üretim faaliyetleri belirlerken, yenilebilecekler sınırını genellikle

toplumun kültürü ve dinî yaklaşımları belirlemektedir (Közleme, 2012, 10). Ticaret mekânları, toplumun ihtiyacı olan malların üretim ve tüketim döngüsünü sağlarken, ticari ilişkileri yöneten zihniyetin izlerini üzerinde taşıyacak ve sergileyecektir. Müslüman mahallesinde hoş görülmeyen meyhane gayri müslim mahallesinde sıradan bir şekilde varlığını devam ettirecektir. Faize yer vermeyen bir kültürün ekonomik işleyişinde faize dayalı kurumların mekânları yer almazken kapitalist kültürde bunlar sistemin temel ögesi olarak her köşe başında kendini gösterecektir.

Barınma için oluşturulan mekânlar, toplumun aile yapısı, sosyal ilişkileri, ekonomisi ve dini yapısından bağımsız olmayacaktır. Aile toplumun temel birimi olmakla beraber aile yapısı ve organizasyonu birçok faktörün tesiriyle toplumdan topluma değişiklik gösterebilmektedir. Ekonomik yapı, din, kültür, zihniyet bu faktörlerden bazılarıdır. Aile yapılarındaki farklılıklara paralel olarak aile mekânları farklılaşabilmektedir. Bir Alman evi ile Japon evi, Türk evi bu anlamda değişik özellikler gösterebilmektedir. Ailenin büyüklüğü, aile içi ilişkiler, mahremiyet algısı, ekonomik seviye ve dinle ilgi gibi durumlar aile mekânı olan evin yapısını yakından etkileyecektir.

Aile hayatının gündelik seyri aile mekânlarının oluşumuna müdahil olacaktır. "Barınağın şeklinin grubun toplumsal örgütü ile sıkı bir şekilde ilişkisi vardır. Örneğin geniş ailenin hâkim olduğu toplumlarda evler ya bir dam altında büyük yapılar olarak yapılır ya da birbirine bitişik evler halinde yapılır. Bundan başka evlerin içyapımı da grubun örf ve adetlerine bağlı olarak düzenlenir" (Saran, 1992, 282). "Çekirdek aile, modem toplumlarda önemli bir yapıdır ve bu türden pek çok toplulukta akrabalık ilişkileri bir kimsenin yükselmesinde, siyasal aidiyetlerinde, yerleşim yerinde ve benzeri birçok konuda belirleyici bir role sahip olmaktadır" (Eriksen, 2009, 194). "Bireysel seçimlere dayanan bir evlilik ideolojisi, daha önceki soy-temelli evliliklerin yerini almıştır. Para ekonomisi ve evrensel ücret işçiliği, geçim ve yerleşim meselelerini toplumsal olmaktan çıkarıp bireysel bir hale sokmuştur" (Eriksen, 2009, 196). Toplumsal hayatın işleyişi çerçevesinde akrabalık ilişkileri örüntüsü yerleşim yerlerinin mekânsal dağılımına etki etmektedir. Evin kurulacağı mekânın seçimi gibi evin yapısı da bundan etkilenecektir.

İhtiyaçlar mekânın işlevsel boyutunu vurgularken kültür/inanç/zihniyet/ideoloji/din onun formunu/yapısını ve işleyişini şekillendirmektedir.

1.8.7. Mekânın Oluşumunda Sosyo-Politik ve Kültürel Faktörler

Mekânların oluşturulmasında temel saiklerden biri bireylerin ihtiyaçlarının giderilmesine, (ilginçtir aile kelimesi Arapçada 'ihtiyaçları gideren/ gören anlamına gelmektedir, AC) maişetlerinin karşılanmasına yönelik ekonomik çabalar olsa da bu çabaların ve üretilen mekânların çerçevesini çizen toplumun dinî, siyasî, kültürel ve zihnî yaklaşımları ve potansiyelleridir. Dinî, fikrî, zihnî, siyasî ve kültürel değişim ve dönüşümler toplumsal hayatın akışına ve mekânların üretilmesine tesir etmektedirler. Bir dinin, kültürün, zihniyetin ürettiği mekânlar yerleşikleştikce, toplumsal kabule ulaştıkça ve yaygınlaştıkça nesnelleşme sürecine girmektedir. Sosyal hayat artık bu mekânlar üzerinden yeniden üretilmekte ve sürdürülmektedir. Bu mekânlarda sosyalleşen bireyler, mekâna içkin değerlerle birlikte hayatı inşa etmekte, bir yandan da bu hayatı değiştirip dönüştürerek yeniden üretmektedirler. Bu izlekte, zihniyetle mekân arasındaki gerilimler değişim ve dönüşüm dinamiklerine dâhil olmaktadır. Belirli bir hâkim zihniyet, kendi parametrelerinin izdüşümlerini barındıran mekânların oluşumuna yol açıp o zihniyetin kodlarının yönlendirdiği sosyal hayat ve düşünce tarzlarına alan açarken zihniyet değişimiyle beraber mekânda yeni dönüşümler başlayacak ve bu süreç diyalektik olarak devam edecektir.

Kültürel yapı-medeniyet-dünya görüşü mekânın oluşumunu şekillendiren faktörlerdendir. Mısır örneğinde bakıldığında ruhban sınıfının etkinliği, firavuna hem tanrılık hem siyasi otorite izafesi mimari olarak muazzam piramitler şeklinde ebediyet çağrışımını dışa vurmaktadır. Yunan'da akla ve özgürlüğe önem veren zihniyetin yansıması olarak depreme dayanıklı yapı ve teknoloji; Batı Avrupa Geç Orta Çağda Katolik inancı yüceltmek için gotik katedraller; Yeni Çağda aydınlanma ve bilimsel ilerlemelerin etkisiyle kiliseden bağımsız otorite sembolü olarak saraylar ortaya çıkarken; monarşiden demokrasiye geçişin mimari ifadesi parlamento binaları, sade, güçlü ve büyük olarak demokrasiye güven ve bağlılığın ifade aracı olmuşlardır. Sanayi devrimiyle beraber yükselen değerler olarak finans ve tüketim, fabrikalar, büyük mağazalar ve iş merkezleri olarak neşvü nema bulacaklardır.

Üretim ilişkileri ve toplumsal yapı mekân organizasyonunu şekillendiren faktörlerin bir diğer boyutudur. Derebeylikle beraber kale, sanayiyle beraber apartman/sosyal konut yakın ilişkili süreçlerdir. Geleneksel-tarım derebeylik-kale birlikte var olurken moderniteyle beraber büyük şehirler ve fabrikalar sahneye çıkacaklardır.

Tüketim toplumuna gelindiğinde üretimin yerini tüketim, fabrikanın yerine AVM'ler alacaktır.

Kentsel oluşum, fiziksel koşullar ve toplumsal kurallardan oluşur. Manzara, topografya, iklimsel gereklilikler fiziksel yapıyı oluşturan elemanlarken, gelenek ve kültür ise toplumsal kurallardır. Kültürel yapıdan kaynaklanan toplumdaki hiyerarşik düzen, mekân örgütlenmelerine ve mimari oluşumlara etki eder. Eski Mısır'dan günümüzdeki ileri teknolojik binalara kadar bütün mimari ürünlerde, bunları inşa eden toplumların değer yargıları başrolü üstlenmiş ve bunlara bağlı olarak işlevsellik, ekonomik ve teknolojik koşullar farklı yorumlar kazanmışlardır.

Bir şehri ortaya çıkaran temel etken şehri dokuyan ruhtur. Manevi bir inancın biçimlendirdiği şehir mekânlarında insan ruhu huzur ve sükûn bulurken değer yargılarını maddi temellere oturtan toplumların şehirleri ne kadar rahat ve konforlu olursa olsun insana huzur ve ruhi tatmin verememektedir. Çünkü şehrin atmosferine hâkim olan çıkarcı ve rasyonalist hava sadece aklı ve içgüdüleri tatmin etmekte, insanın en önemli gücü olan gönlüne hiçbir şey söylememektedir (Ökten, 1996). Yerlere kadar pencereler, geniş balkonlar, taraçalar ve apartman, otomobil, yemek masası, her birinin ardında bir değer manzumesi vardır (Ökten, 2014, 93).

"İslam'da şehir cemaatin yaşama biçimine göre şekillenir. İslam şehrinin ilk örneği Medine'ye göre şehir dört temel ilke üzerine kurulmuştur: Allah'a itaat ve teslimiyet, adalet ve hakkın tecellisi, cemaat ile birey arasındaki ilişkinin sağlanması, kulların birbirine saygı ve sevgiyle yakınlaşması. Medine'den sonraki şehirlerde de bu fonksiyonların gerçekleşmesi için, külliyeler, idare binaları, savunma tesisleri, vakıflar, tekkeler ve özgün bir mahalle dokusu inşa edilmiştir. Bütün bunlar İslami ana kaynaklardan yola çıkan bir algılama ve hiyerarşi içinde düzenlenerek yapılmıştır. Bunlara İslami planlama ilkeleri de denilebilir.

Allah'a itaat ve teslimiyet, en görkemli mekâna mescit, ulu cami ve külliye; adaletin temini idare binaları ve savunma tesisleri; cemaat- birey ilişkisi, çarşılar ve işyerleri; kullar arasında saygı, sevgi, vakıflar, tekkeler; saygı, sevgi, hak ve adalet hep birlikte mahalle olarak tezahür etmiştir (Cansever, 2013).

İslam şehri merkez etrafında dalga dalga yayılan bir karakterdedir. Merkezde mescit veya türbe kutsal merkezi ifade eder. İkinci kuşakta; ticari yapılar, hanlar, pazarlar, kamusal yapılar yer alır. Gelirler vakıflarla topluma döndürülür. Üçüncü kuşakta meskenler yer alır.

Merkezin kalıcı, sivil dokunun ise geçici olması düşünüldüğünden İslam şehri, temelde sabit bir merkezin 'belirlenmişliği' çevresinde gevşekçe öbeklenmiş ve halkın karar verip katılma haklarına saygı gösteren bir dokunun 'serbestisi' arasındaki ilişkiler ve gerilimlerle belirgindir. İslam şehrinin dinamiği bu gerilimin doğurduğu canlılığın eseridir (Armağan, 1992, 99-102).

"Medeniyet algısı, şehirleri ve evleri inşa ediyor. Bu şehirler ve evler de belli bir hayat tarzını salık veriyor ve hayat tarzı inşa ediyor. Bu hayat tarzı insanlara muayyen davranışlar salık veriyor. Neticede, şehir ve mimari içinde barındırdığı birey ve toplumun kültürünü bir ölçüde yeniden dizayn ediyor. Simgesel yapılar; katedral, ulu cami, akrepol, panteon ilgili medeniyeti temsil ediyor" (Sadettin Ökten, yüz yüze görüşme, Valide Atik 2011).

Kültürler gelişmeleri itibariyle dilde, mûsikîde ve mimaride tezahür ederler. Önce dil, sonra musiki, sonra da mimari gelir. Dil ve musiki kalmayabilir. Ancak mimari bugüne kadar geliyor ve toplumun mimarisini nasıl yaptığından hareketle nasıl bir düşünce tarzına sahip olduğunu anlamak mümkün oluyor. Şu hâlde mimari, bir yerde medeniyetin, kültürlerin en son eriştikleri nokta oluyor (Daryal, 1995).

Allah'ın tekliği, dolayısıyla varlığın bütünlüğü, Allah'tan başka ilah olmadığı gerçeği gözden kaçırılarak, sınırlı konu ve alanlara ait gerçekler üzerinde oluşan çözümlerin her birinin birer ilah, bir put haline getirilmesi, Batı'da, özellikle son 150 yıl içinde Batı örneğinin peşinden giden İslam âleminde içine düşülen ve öncelikle aşılması zorunlu en vahim yanılgı olmuştur. 20-30 yıllık herkesin neredeyse ibadet ettiği bu sahte çözümlerin, putların yıkılışı ama yerine yenilerinin inşası ise bu dönemde, dinamizm ve yaratıcılık gibi değerlendirmeler ile de övülmüş bulunmakta ve oluşan tutarsızlıklar yığını dünyayı bir kültürel kirlilikler bataklığı durumuna sürüklemiştir (Cansever, 2010, 62).

1.8.8. Mekân ve Sosyal Hayat

Mekânın tanımlanması, sosyolojik inceleme konusu oluşu, oluşumu ve tezahürlerinden sonra gerçekliğin sosyal inşası ve yapılaşma çerçevesinde tüm sürecin karmaşık yapısını yansıtmaya ve ortaya koymaya çalışmak için teorik bir perspektifi belirginleştirmek isabetli olacaktır. Sosyal davranışın bir mekânda gerçekleştiği gibi toplumsal pratiklerin gerçekleşebilmesi için uygun mekânların üretilmesi, toplumun üretim ve yeniden üretim faaliyetlerinden biridir.

Kavramsal araçlarımızdaki (mekânın ve zamanın gösterimindeki) değişiklikler, günlük yaşamın düzenlenişinde maddi sonuçlar doğurabilir. Örneğin Le Corbusier türü bir planlamacının ya da Haussmann türü bir yönetici düz çizginin istibdadının hâkim olduğu bir mimari çevre yarattığında, günlük pratiğimizi zorunlu olarak buna uyarlamak mecburiyetinde kalırız. Bu (planlamacılar ne kadar çaba gösterirse göstersinler) pratiğin mimari biçim tarafından belirlendiği anlamına gelmez; çünkü pratiğin, ne tür sabit temsil şeması karşısında olursa olsun, bağlandığı şamandıradan kaçma gibi münasebetsiz bir âdeti vardır (Harvey, 2010, 231).

1.8.9. Gündelik Hayatın İnşası ve Mekân

Gündelik hayat, toplumsalın dışsallaşması ve nesnelleşmesi süreciyle oluşan, toplumun görece uzlaşmış olduğu, ilişkiler, pratikler, kurumsal ve grupsal örüntüler yumağıdır. Gündelik hayatın akışı içinde toplumlar kültür ve inançlarına, yaşam tarzlarına ve üretim ilişkilerine göre mekânlar üretmektedirler. Sosyal hayat ve topluma yeni katılan fertlerin sosyalleşmesi bu mekânlarda gerçekleşmektedir. Yaşam tarzlarının beslendiği gündelik hayat ya da gündelik hayatın rutinleştirdiği hayat tarzları içinde sosyalleşme sağlanır. Mekân, sosyalleşmeyi, gündelik hayatı, yaşam tarzlarını çerçeveler, onlara zemin olur, şekillenmelerine katkı sağlar.

Mekân üretilirken içinde yer alan dinsel ya da dinselliğe işaret eden mekânlar ya da böylesi mekânların yokluğu veya seküler ya da sekülerliğe işaret eden mekânlar; sosyalleşme sürecinde, gündelik hayat içerisinde, yaşam tarzlarına sinmiş vaziyette toplumsal hayatı paylaşan bireylere gündelik hayatın akışı içinde pratik olarak sunulur.

Burada mekân öncelikle, kültür ve geçim uğraşılarına/üretim ilişkilerine, yaşam tarzlarına göre oluşturulmuş bir sonuçtur. Bu mekân, önceki nesillerin ürettiği sonuçlardan biri olduğu gibi aynı zamanda sonraki nesilleri etkileyen faktörlerden biri olacaktır. Fert toplum içinde oluşturulmuş ve görece kurumsallaşmış bu mekânlarda sosyalleşmekte, bu sosyalleşme sürecinde oluşan gündelik hayatı yaşamakta, bu süreçte inşa edilen bir hayat tarzına sahip olmaktadır. Bu izlek üzere sosyalleşme, gündelik hayat ve hayat tarzı ekseninde ‘sosyal gerçeklik inşa edilmiş’ olmaktadır. ‘Yapının ikiliği’ anlayışıyla toplumsal pratikler yoluyla sürekli yeniden üretim halinde bulunan yapı, bir yandan bireylerin davranışlarını mümkün kılarken öte yandan bireyleri sınırlayan bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır. Birey hazır bulduğu yapıyla eylemde bulunabilirken,

onun tarafından sınırlanmakta, bir yandan da 'fark yaratabilme kapasitesi'yle yapıyı yeniden üretmektedir.

Bu çalışma kapsamında sosyolojinin temel dikotomilerinden biri olan yapı-faillik tartışmalarına uzun uzadıya girilmeden, 'yapı'nın bir parçası olan sosyal mekânların, dinsellik bağlamında, aktörlerin eylemleriyle ilişkisi ortaya konmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken bahsedilen teorilerin yaklaşımları takip edilmiştir. Bu açıdan Peter L. Berger (1929-2017) ve Thomas Luckmann'ın (1927-2016) 'gerçekliğin sosyal inşası' ve Anthony Giddens'ın (1938-) 'yapılaşma' teorisi temel alınmıştır.

1.8.10. Berger ve Luckman: Gerçekliğin Sosyal İnşası ve Mekân

Berger ve Luckmann'ın "*Gerçekliğin Sosyal İnşası"* (2008) adlı çalışmalarında ortaya koydukları yaklaşım, makro ve mikro analiz düzeylerinin bir araya getirilmeye çalışıldığı, sembolik etkileşimcilik ve fenomenolojiden yararlanılan, toplumsal hayatın nesnel ve öznel yanları arasında köprü kurma girişiminde bulunan bir çalışmadır (Layder, 2006, 118). Berger ve Luckmann (2008) 'bir bilgi sosyolojisi incelemesi' olarak niteledikleri çalışmada öncelikle gündelik hayattaki bilginin temellerini ortaya koyduktan sonra dışsallaşma ve nesnelleşme süreçleriyle inşa edilen nesnel/objektif bir gerçeklik ve akabinde sosyalleşmeyle ifade edilen içselleştirme sürecinde oluşturulan öznel/sübjektif bir gerçeklik olarak toplumu ortaya koymaya çalışır.

Berger ve Luckmann (2008, 61) bireyin bilgi stoku sayesinde toplumda konumlandığını ve uygun bir şekilde yönetilir hale geldiğini belirtir. Bireyler gündelik hayatlarını bilgi stokları ve reçete bilgilerle sorunsuzca sürdürmeye çalışırlar. Bilgi stokları, insanların hayat boyu edindiği deneyimlerinden biriken, çevredeki nesne, olay ya da diğer insanlarla neyin, nasıl yapılacağı bilgisini içeren, hangi durumla karşılaşıldığında ne yapılacağını hesaplamamızı temin eden gündelik hayatta davranışlarımızın esaslı pratik kaynağı olan temel bilgiler kümesidir (Tatlıcan, 2011, 134).

Gündelik hayatta ihtiyaç duyulan ve gündelik hayatın gerçeği olan bilgiyi barındıran 'sosyal bilgi stoku', gündelik hayatın temel rutinleri olan sosyal, siyasi, dinî, doğal her çeşit olay ve tecrübeye dair tipleştirmeleri kapsayan bir tipleştirmeler şemasıdır. Sosyal bilgi stoku rutin sorunlarla şekillenmiş reçetelerden oluşur. Bu reçetelerin yakın ilişkiler için düzenlenmiş olanları daha karmaşık ve ayrıntılı bilgiler, nispeten uzak olanlar için düzenlenmiş olanları ise daha genel bilgiler içermektedir. Aile, arkadaşlık,

komşuluk, trafik, hastalık, suç, dinsellik gibi hemen her durumda ne yapılacağı ve ötekilerle nasıl ilişki kurulacağı reçete bilgilerden oluşan sosyal bilgi stoku sayesinde bilinir (Berger, Luckmann, 2008, 63). Bakkalda, süpermarkette, AVM'de, camide, sokakta, çarşıda, düğünde, bayramda nasıl davranılacağının pratik bilgisi bu stoklarda bulunur.

Reçete bilgilerden oluşan sosyal bilgi stokları bir zaman sürecinde, toplumun değerleri ve sosyal ilişkileri çerçevesinde birikir, içinde oluştuğu ve biriktiği toplumun kültür ve değerleri ile biçimlenirler. Bu birikime ortamın sahip olduğu dinin farklı boyutlarının ve mevcut mekânların etkisi ve katkısı göz ardı edilemez. Bir cenaze olması durumunda ne yapılacağı ve bu yapılacak için nasıl bir mekân gerektiği çoklukla dinden bağımsız olamayacağı gibi bu şekilde oluşan bilgi stoku dâhilindeki reçetelerle sosyalleşecek bireylerin bu süreçte dinden ve mekânın barındırdığı değerlerden bağımsız olması düşünülemez.

Bu bağlamda 19. yy. geleneksel Gaziantep evlerinde Müslüman bir ailede çocukluğunu geçiren birey, eve dışarıdan biri geldiğinde, selamlığa, "kimse olmasıın" (Enç, 2007, 37) diye seslenileceğini, öte yandan evin hanım ve kızları bu durumda selamlıktan harem'e geçeceklerini bilir. Gündelik hayatın seyri içinde bir misafir gelmesi durumuna ait bu reçete bilgi, belirli değerler ve toplumsal ilişkiler ağında ve selamlığı-haremliği bulunan bir mekânda üretilmiştir. Aynı şekilde rezidansın kırkıncı katında oturanlar konutlarına bir misafir, erkek ya da kadın, geldiği 'durumda' nasıl davranacaklarını bulundukları ortamda üretilen reçete bilgiyle bilirler.

Zaman, mekân ve toplumsal değerlerle, kültürle inşa edilen sosyal dünya, o dünyaya yeni katılan bireyler için nesnel bir gerçeklik gibi algılanır. Hayvanlarda anne karnındayken tamamlanan gelişmeler, insanda doğumdan sonra gerçekleşir. İnsanlaşma süreci hem doğal hem de kültürel ve sosyal bir düzende gerçekleşir. İnsanın içine doğduğu sosyal düzen/lemeler onun yaşamasının imkânı olduğu gibi hayatına sosyal olarak yön de biçmiş olur (Berger, Luckmann, 2008, 73-74). Ortamın barındırdığı din, kültür, gelenek ona yaşam için hazır kalıplar sunarken aynı zamanda bu kalıplarla çerçevelenmiş bir yön biçmiş, bir yandan da sınır koymuş olur. Birey, fıtrat üzere doğmuş ve anlamlı ötekilerinden olan anne babasının kültürü, dini ve geleneğiyle şekillenmiştir. Din noktasından bakıldığında, bireyin ilk çocukluk devresinde ebeveynin dini yönelimleri ile uyum içinde bir gelişim gösterdiği görülecektir. Basit bir genelleme yapılacak olursa, çok büyük ihtimalle Hindistan'da doğan Hindu, İngiltere'de doğan Anglikan Hristiyan,

İran'da doğan Şiî, Türkiye'de doğan Sünni olacaktır. Hanefi bir ailede doğan Hanefi mezhebine, Şafiî bir ailede doğan Şafiî mezhebine göre sosyalleşerek zihniyetini inşa edecektir. Yine içinde bulunulan mekân, metropol, şehir, kasaba veya köy, bireye imkanlarla beraber bir yön ve sınır tayin edecektir. Çocukluğunu geçirdiği site ve/ya mahalle, doğduğu ev ve evdeki eşyalara kadar ortamda bulunan unsurlar, bu imkân, yön ve sınır çizmede kendi rollerini oynayacaklardır.

Berger ve Luckmann'a göre içinde yaşadığımız dünya sosyal olarak inşa edilmiştir. Bu inşa, dışşallaştırma, nesnelleşme ve içşelleştirme şeklinde üçlü diyalektik bir süreci içermektedir. Dışsallaşma, toplumun insani bir ürün olduğunu, nesnelleşme toplumun nesnel bir gerçeklik olduğunu, içselleştirme ise insanın sosyal bir ürün olduğunu ifade eder (Berger, Luckmann, 2008, 92). İnsanlar öncelikle zaman sürecinde sosyal eylemleriyle dışsal özellikler yaratırlar. Bu dışsal özellikler zamanla sistemleşerek aile, akrabalık, ekonomi gibi kurumları oluştururlar. Tarihi süreçte bu dışsal olguların kökleşmesi ve sistemleşmesi bunların insanların gözünde nesnel bir varlık olarak algılanmasına yol açar. Bu nesnelleşme sürecidir (Layder, 2006, 119-120). Kurumlar, roller ve kimlikler özünde insan dışsallaştırması/üretimi olsalar da sonuç itibariyle toplumda nesnel birer fenomen olarak yerlerini alırlar. Herhangi bir toplumda cinselliğin kurumlaşması demek olan aile bu şekilde nesnel bir gerçeklik olarak algılanır ve yaşanır (Berger, 2015, 50).

Sosyal düzen, biyolojik ve doğal çevrede verili olmayan, tamamen insani bir ürün/üretim olarak gerek kaynağı gerekse herhangi bir andaki varlığıyla insani olan, insanın dışsallaştırması esnasında üretilen bir şeydir (Berger, Luckmann, 2008, 79).

Berger ve Luckmann, dışsallaştırma sürecinde alışkanlık haline getirilmiş eylemlerin tipleştirilmesiyle kurumlaşmanın gerçekleştiğini belirtir. Kurumlar bir tarihi süreç içinde oluşmaktadır ve oluştuğu tarihi süreç tam bilinmeden kurumların anlaşılması mümkün olmayacaktır. Kurumlar eylemleri ve failleri tipleştirir ve tercih ettikleri bir model ile davranışların sosyal kontrolünü sağlar, yetmezse yasalarla suç ve ceza tanımları yapmak gibi ilave mekânizmalara başvurulur. Kurumlar tipleştirmeler sonucu kendi gerçekliklerine sahip olur ve bireyin dışsal olarak zorlayıcı bir olgu şeklinde tecrübe ettiği nesnel/objektif bir nitelik kazanır. "Bunlar böyle yapılır", "işte yine yapıyoruz" haline geldikten sonra kolayca değiştirilemezler. Bu şekilde çocuklar hiçbir müdahaleleri olmayan bir sosyal gerçekliğe doğarlar. Sosyalleşme dönemi çocukları için doğal dünya ile sosyal dünyanın nesnelliği arasında fark olmadığı gibi çocukların bu dünyanın

biçimlenmesinde de hiçbir rolleri yoktur. Kurumlar reddedilemez olgular olarak, bireyin uzaklaşmayı arzu bile edemeyeceği, birey beğensin ya da beğenmesin kendi gerçekliklerini sürdürmekte ısrarlı olan, bireyin değiştirme ve ondan kurtulma çabalarına direnen, dışsal, tarihsel ve nesnel olarak oradadırlar. Bununla beraber nesnellik, onu üreten insan faaliyetinden bağımsız ontolojik bir statü asla kazanamaz (Berger, Luckmann, 2008, 82-91). Burada son noktada yumuşatılmaya çalışılsa ve bir sınır çizilmiş gibi olsa da nesnel dünyanın bireyi inşa edici ve şekillendirici yönüne daha çok vurgu yapılmakta ve bir nevi yapı etkin, yapının yaratıcısı bireyin bir kere yapı yaratıldıktan sonra artık yapı karşısında daha edilgen olduğu tespiti öne çıkmaktadır.

Kurumsal düzen hakkındaki aslî bilgi "herkesin bildiği şeyler" toplamının bir özeti olan teori öncesi düzeydeki bilgilerdir. Bu bilgi rolleri tanımlar, davranışları kontrol eder. Nesnelleştiği için bu bilgiden radikal sapmalar gerçekten kopuş sayılır, ahlak bozukluğu, zihinsel hastalık, zır cahillik diye adlandırılır (Berger, Luckmann, 2008, 98). Bu nesnelleşmiş bilginin değer omurgası davranışların hükümlerini de belirleyecektir. Haremlik-selamlık, mahremiyet, kadın erkek birlikteliği, cinsel yaklaşımlar bu nesnel bilgi ile kurumsallaşan sosyal düzenin içkin değerlerine göre normal ya da sapma olarak değerlendirilecektir. Kadın-erkek birlikteliğini temel alan ve bütün mekânsal düzenlemeleri, eğitim, çalışma ve serbest zaman etkinlikleri buna göre düzenlenmiş ve bu şekilde nesnelleşmiş bir bilgi kümesinden sonra, mekânda haremlik-selamlık düzenlemesi, bir sapma olarak değerlendirilebileceği gibi öte yandan haremlik-selamlık bir mekânsal ortam ve buna göre düzenlenmiş sosyal hayatın kurumsallaştığı, nesnel bir gerçek olarak görüldüğü bir sosyal dünyada kadın ve erkeğin ayrılmasına imkân vermeyen ve onları zorunlu olarak aynı mekânda bir araya getiren mekânsal uygulamalar rahatsızlık doğuracak, rutini bozacak, kurumsal nesnel dünyaya dair problemler yaratacaktır.

Nesnelleşmiş bilgi, sosyalleşme sürecinde nesnelleşmiş bu yapıların bireysel bilince içselleştirilmesine yarayan bilgidir. Dile dayalı olarak nesnelleşir, sosyalleşme süreciyle nesnel hakikat olarak öğrenilir ve öznel gerçeklik olarak içselleştirilir (Berger, Luckmann, 2008, 99-100). Kurumlar, bireysel tecrübede roller aracılığıyla cisimleşir. Ortak bilgi stokunda rol standartları bulunur, bilinir, bilindiği de bilinir. Birey rollerle bir sosyal dünyaya iştirak eder. Roller kurumların denetleyici karakterinde de pay sahibidirler ve bu şekilde itaat ve itaatsizlik isteğe bağlı olmaktan çıkar. Roller kurumsal düzeni temsil ettiği gibi kurumların gerçek bir varlık olarak var olmalarını bireysel

tecrübe yoluyla var kılan da rollerdir. Kurumların sembolik temsilcisi olan roller tarihsel olarak çoğunlukla siyasi ve dini kurumlarda yer alırlar. Kurumsal düzen rollerle gerçekleştirilir, roller de karakterini kurumsal düzenden alır (Berger, Luckmann, 2008, 109-115). Bir kurum olarak dinin rollere yaptığı katkılar ve bizzat ortaya koyduğu roller söz konusudur. Bu rollerin gerektirdiği ortamlar vardır. Bu ortam kapsamında mekân, rolün icrası için bir imkân sunabilir, yön verebilir, sınır ya da yasak koyabilir. Roller kurumdan bağımsız olamayacağı gibi, kurum da roller olmadan varlığını ortaya koyamaz. Kurumun varlığı rollere bağlı, rollerin de icrası ortama bağlıdır. Ortamın bir ögesi olan mekân rolün icrasına imkân vermiyorsa o rolün temsil ettiği kurumun varlığının, rolün kurumda etkinliği ölçüsünde tehlikeye gireceği veya sembolik hale geleceği söylenebilir.

Nesnelleşme sürecinde 'şeyleşme'den bahsedilebilir. Şeyleşme insani olguların insanın dışında ya da insanüstü bir şekilde kavranmasını ifade etmektedir. Şeyleşmiş dünya, insansızlaştırılmış dünya olarak insan ürünü olduğunun bilinçten silindiği, üzerinde hiçbir insani denetimin olamayacağının düşünüldüğü, dışsal, yabancıların işi ve eseri bir şey olarak algılanan dünya anlamına gelir. Nesnelleşme sürecinin son aşamasıdır. Bu dünyayı yaratan insan, yarattığı dünyada bir ürün, sosyal eylem de bu gayri insani olguların bir gölge fenomeni haline gelir. Öte yandan dünya şeyleşmiş olarak algılanırken bile üretilmeye devam eder. Paradoksal bir şekilde insan kendini yok sayan bir düzen inşa etmektedir. Kurumlar, kurumların parçaları şeyleşebilir. Şeyleşmelerin ortak özelliği insaniliği gizlemesidir. Bu şekilde kurumlar dünyası, doğa dünyasıyla iç içe geçmiş görünür (Berger, Luckmann, 2008, 130-132). Doğal dünya nasıl olduğu gibi kabul görüyor, hiç kimse bir dağın yüksekliğini, bir denizin derinliğini eleştirmiyor, eleştirmeyi aklına bile getirmiyorsa, insan ürünü olan sosyal dünya da bir kere şeyleşip doğal görülmeye başlanınca artık eleştirilmez olarak düşünülür ve bir o kadar da etkili hale gelir. Artık 'bu böyledir'. Ev denen 'şey', iki artı bir, üç artı bir, dubleks, villa gibi içine doğduğumuz dünyada gördüklerimizdir. Lavabo vardır ve yüksekliği standarttır. Çocuğu kucağına alıp elini yüzünü yıkarsın, yaşlı abdest alırken ayağını kaldıramıyorsa tabure, sandalye gibi gereçlerden faydalanırsın. 'Bu böyledir'. Artık bunlar insandan bağımsız, kendi başına var olan, olduğu gibi kabul edilen 'şey'lerdir. Oysa gerçekte bütün bunlar insani ürünler olarak sosyal yaratılardır, başka türlü de kurgulanabilirler.

Roller de şeyleşebilir. Kimlik şeyleşir, kişi konumu gereği davrandığını ve sorumlu olmayacağını düşünür. Olumlu ya da olumsuz olarak kendisine tahsis edilen tiple özdeşleşmiştir (Berger, Luckmann, 2008, 133). Anne, baba, öğrenci, hoca, dekan, vali

gibi her rol şeyleşip kendinden menkul bir varlık kazanabilir. ‘Ben bir baba ya da hoca, öğrenci, vali, dekan, rektör, mimar ya da mühendis olarak… yapmak zorundayım, ya da futbol böyle oynanır, siyaset böyle yapılır’ şeklinde kurulan cümlelerin şeyleşmenin ipuçlarını içerdiği söylenebilir. Bazı sosyal psikoloji deneylerinde de insanların bir role bürününce benliklerini geri plana itip normal şartlarda yapmayacakları davranışları o rolün gereği olarak yaptıkları tespit edilmiştir (Kağıtçıbaşı, Cemalcılar, 2016, 77).

Nesnelleşmiş dünyanın sonraki nesiller için anlamlı olması ve kabul edilip devam ettirilmesi için meşrulaştırılması gerekir. Meşrulaştırma dil ile başlar, uzmanlaşmış eğitimciler ve prosedürler ile devam ettirilir. Sembolik evren meşrulaştırma süreçlerinin hepsini kapsayan genel çerçevedir. Farklı anlam bölgelerini bütünleştiren sembolik evren kurumsal düzeni sembolik bir bütünlükle çepeçevre kuşatan teorik gelenek gövdeleridir. Birbirinden farklı bütün kurumsal süreçler bütünleştirilerek her şeyi kuşatan tam bir dünya oluşturulmuştur. Bireysel biyografinin ve kurumsal düzenin bütün boyutları bu genel çerçeve içinde bir anlamlandırmaya tabi olur ve meşrulaştırılır. Aynı zamanda bireysel biyografiyi ve kurumsal düzeni bütünleştirir, her şeyi yerli yerine koyar. Biyografinin farklı safhalarının, çocukluk, ergenlik, yetişkinlik gibi, bir düzene konmasını mümkün kılar. Bu süreçte safhalar sembolleştirilir, meşrulaştırılır (Berger, Luckmann, 2008, 137-143). Meşrulaştırma aynı zamanda bir ‘makbul’ üretmiş olur. Mevcut, meşrudur. Meşrulaştırılan durum, davranış artık makbul kabul edilir ve ona uygun davrananlar doğru yaptığının huzuru içinde toplumla uyum ve ahenkle gündelik hayatını güvenle devam ettirir.

Kurumsal düzenin olduğu gibi kabul edilmiş olması isteniyorsa sembolik bir evrendeki yeri aracılığıyla meşrulaştırılması gerekir. Sembolik evrenin bizzat kendisi ise ilave bir meşrulaştırılmaya ihtiyaç duymaz (Berger, Luckmann, 2008, 152).

İlk failler/aktörlerin eylemleriyle dışsallaştırma süreci ve dışsallaşan eylemlerin tekrarlanarak zaman sürecinde aktörden bağımsızlaşması, kişisellikten kopması, kendine ait bir varlık/gerçeklik edinmesi ve aktöre atıfta bulunmaksızın kendi başına tarif edilebilmesiyle nesnelleşme gerçekleşmiş olmaktadır. Artık nesnelleşen gerçeklik ilk faillerin hatıraları olmaktan çıkmış, herkes için orada duran toplumsal birer gerçeklik halini almıştır. Nesnelleşme süreci toplumun yeni fertlerinin bu nesnel dünyayı kendilerine mal etme çabası olan içselleştirme süreci takip eder. İçselleştirme süreci dışsallaştırma ve nesnelleşme süreçlerini kapsayan toplumsal diyalektiğin aşamalarından biridir. Bu toplumsallaşma sürecidir. Aslî ve talî sosyalleşme sürecinde bireyler bu

nesnelleşmiş birikimi kendileri için öznelleştirmek üzere içselleştirirler. Toplum dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleştirme uğraklarının hepsinin eş zamanlı işlediği diyalektik bir süreçtir. Toplumun her bir bireyi bu üçlü diyalektik sürece aktif katılım halindedir. Öte yandan birey toplumun bir üyesi olarak doğmaz, sosyalleşme potansiyeliyle doğar ve bu süreçte toplumun bir parçası haline gelir. Sosyalleşme bireyin toplumun ya da toplumun bir kısmının nesnel dünyasına uyum sağlayıp bütünleşecek şekilde dâhil olma sürecidir. Bireyin doğumundan başlayıp onu toplumun bir ferdi haline getiren süreç aslî sosyalleşme, sosyalleşmiş bireyin hayatının daha sonraki dönemlerinde toplumun farklı alanlarındaki nesnel dünyalarıyla uyum süreci ise talî sosyalleşmeyi ifade eder (Berger, Luckmann, 2008, 191).

Sosyal gerçekliğin üzerinde inşa edildiği mekân ve bu mekânlarla birlikte üretilen dinsellik, ilk faillerin eylemlerinden bağımsız olarak nesnelleşmiş bir şekilde, verili olarak sonraki nesille buluşur.

Aslî sosyalleşme temeldir ve talî sosyalleşme aslî sosyalleşme ile ilişki içerisinde gerçekleşir. Birey sosyalleşme sürecinde sadece kendi sınıfının sosyal dünyasının tarzını değil kendi sınıfı içinde anlamlı ötekilerin filtrelediği ve aynı sınıfın diğer fertlerinden farklı bir hayat tarzını öğrenebilir ve yaşayabilir. Asli sosyalleşme duygusal süreçler içerir, anlamlı ötekilerle özdeşleşmeyle içselleştirme gerçekleşir. Benlik, anlamlı ötekiler tarafından tanınma ile kendini tanıma yani nesnel olarak atfedilmiş kimlik ile öznel olarak edinilmiş kimlik arasında diyalektik bir süreçte teşekkül etmektedir. Bu süreç toplumun genel diyalektiğinin bireysel anlamda tikelleşmesidir. Toplum, kimlik ve gerçeklik öznel bakımdan aynı içselleştirme süreci içinde somutlandırılır. Bu somutlandırma dilin içselleştirilmesi ile eş zamanlıdır. Dil sosyalleşmenin hem en önemli içeriğini hem de en önemli aracını oluşturmaktadır. Hiçbir birey ait olduğu toplumda nesnelleşmiş gerçekliğin tamamını içselleştiremez. Bunun yanı sıra bireyin kendi gerçekliği içerisinde sosyalleşme ile oluşmayan kısımları bulunur. Bu anlamda o hem toplumun içinde hem dışındadır. Hem toplum onu şekillendirir hem de toplumdan almadığı kendi içinden öznel gerçekliğine ve toplumsal gerçekliğe kattıkları vardır (Berger, Luckmann, 2008, 192-196). Birey mekânik şekilde toplumun istediği şekli verebileceği pasif bir konumda değildir. Her zaman bir ölçüde karşı çıkabilir, farklı davranabilir, özgün katkılar yapabilir.

Çocuk kendi anlamlı ötekilerinin dünyasını birçok farklı dünyalardan biri olarak içselleştirmez. Mevcut ve kavranabilir tek dünya olarak içselleştirir. Dolayısıyla aslî sosyalleşme talî sosyalleşmeden çok daha kararlı bir şekilde bilince yerleşir. Bu şekilde

aslî sosyalleşme, sonradan öyle olmadığı anlaşılsa da mevcudu zorunlu gösterir. Mevcut olan, seçeneklerden bir seçenek değildir, olan sadece odur, başkası yoktur. Birey için böyle olmakla beraber sosyalleşme sürecinde içselleştirilen içerik toplumdan topluma farklı olacaktır. Asli sosyalleşme sosyal olarak belirlenmiş çeşitli aşamalar halinde gerçekleştirilir. Sosyalleşmenin içeriği aktarılan bilgi stokuyla etkileşim içindedir. Neyin nasıl yapılacağının bilgisini de sunan, anlamlı ötekilerin rol ve tutumlarından elde edilmiş soyutlamaları ifade eden 'genelleştirilmiş öteki'nin bireyin bilincinde yer ettiği, oturduğu zaman aslî sosyalleşme tamamlanmış olur (Berger, Luckmann, 2008, 197-201). Asli sosyalleşme sürecinde mevcut ve tek dünya olarak içselleştirilen dünyanın mekânları aynı şekilde seçeneklerden bir seçenek değil bir nevi tek seçenek olarak içselleştirilir. Sosyalleşme bu mekânların izin verdiği, şekillendirdiği, yönlendirdiği ve yönettiği çerçevede gerçekleşir. Aslî sosyalleşme ortamında aile fertleri ve ebeveyn olarak anlamlı ötekilerle ilişkiler kurulurken mekânların bölümlenmesi, dağılımı, kullanımı önemli etkiler oluşturur. Ebeveynin, dedenin, ablanın, abinin ve misafirin mekânlarının her birinin ayrı bir konumu ve hukuku vardır.

Tali sosyalleşme kurumsal ya da kurumlara dayanan daha özel dünyaların birey tarafından içselleştirilmesidir. Talî sosyalleşme aslî sosyalleşme üzerine bina edilir. Asli sosyalleşme olmaksızın talî sosyalleşme mümkün değildir. Talî sosyalleşmeye geçiş bazı törensel etkinliklerle beraber gerçekleşir (Berger, Luckmann, 2008, 202-204).

Asli sosyalleşme birey zihninde hayatının sonraki aşamaları için temeldir, zemindir ve kalıcıdır. Çocuk iradi olmayan bir şekilde anne babasına ve ailesine bağlıdır, onlardan kopması, onları terk etmesi veya bunları değiştirmesi mümkün değilken talî sosyalleşme için bunlar söz konusu değildir. Ders bitince öğretmenle ilişkisi kalmayabilir, dersleri bir tarafa atabilir, yine mesai bitince resmi işlemlerle evraklarla ilişkisi kalmayabilir, hepsini bir yana bırakabilir. Asli sosyalleşme döneminde ev, çocuğun doğal, zorunlu, kaçınılmaz ortamıdır. Burada öğrendikleri ve edindikleri kendisine en yakın olarak benimsediği, kabullendiği ve doğal gördükleridir. Evden sonra talî sosyalleşme için ilk durağı olacak olan okulda öğretmenin vereceği bilgiler, çocuğa aktaracağı bilgi stokları, ev ortamına yakınlaştığı ölçüde başarılı olacaktır. Aslî sosyalleşmede edinilen birikim temel olduğu için talî sosyalleşmede bu birikime en yakın olanlar çok daha kolay kabullenilecektir. Bu birikimden farklı olanların içselleştirilmesi ve benimsenmesi farklılığı ölçüsünde dirençle karşılaşacaktır (Berger, Luckmann, 2008, 207-208).

Evin asli sosyalleşmede temel ortam ve mekân olması, çocuğun ilk kimlik ve kişilik yapısının orada şekillenmesinden dolayı, 'ev halleri'nin kendi halinde doğal göründüğünden eve dâhil olan, benzeyen, evde olan ve eve ulaşan, bu ortama karışan her şey çocuğun içselleştireceği nesnel dünyaya dâhil olmuş olur ve bu şekilde çocuk o eve dâhil olan bütün değerlerle, normlarla, davranış kalıplarıyla bilgi stoklarıyla bezenerek, beslenerek sosyalleşir. Dolayısıyla yeni nesle aktarılmak istenenlerin evin gündelik hayatına bir şekilde dâhil edilmesinin yolunun bulunması gerekir. Çünkü talî sosyalleşme tabiatı itibariyle aslî sosyalleşme gibi yüksek derecede özdeşleşme gerektirmediği gibi kaçınılmaz ve zorunlu değildir. Onun için ferdin talî sosyalleşme sürecine katılabilmesi ve sürecin başarılı olabilmesi için özel teknikler ve uygulamaların geliştirilmesi gerekmektedir. Bu anlamda günümüz modern eğitim sistemi, gelişmiş ve uzmanlaşmış kurum ve ilişkiler ağıyla talî sosyalleşmeyi gerçekleştirme adına en önemli örnektir (Berger, Luckmann, 2008, 209-2011). Aile ortamı çeşitli faktörler etkisinde değişim ve dönüşüm geçirdikten sonra bu ortamda aslî sosyalleşme sürecini yaşayacak olan çocuğun anne babası gibi veya geçmişte o ailenin ürettiği değerlere uygun bir şekilde sosyalleşmesini beklemek mümkün olamayacaktır. Makro ölçekteki değişim ve dönüşümler ve bunların yerele yansıması olarak evde, ev mekânında görülen değişimler çocuğun sosyalleşmesine etki edecek, o mekânlara gömülü olan anlamlar bu süreçte çocuğa yansıyacaktır. Talî sosyalleşmenin en temel örneği olan modern eğitim ortamlarını oluşturan çeşitli kademedeki okulların mekânsal organizasyonu da içselleştirme sürecine müdahil olacaktır.

Öznel gerçekliğin temeli aslî sosyalleşme süreciyle atılır ve talî sosyalleşmeyle süreç devam ettirilir. Aslî ve talî sosyalleşme süreçleriyle birey toplumun bir ferdi haline gelir. Fakat bu süreç süreklidir. Öznel gerçekliğin devam ettirilmesi ve yeni durumlar karşısında dönüşümü söz konusudur. Kişinin öznel gerçekliği tamamen sosyalleşmeye dayalı olmadığı için herhangi bir yeniden sosyalleşme süreciyle tamamen dönüşümü de söz konusu değildir. Bununla beraber 'yer değiştirme' denebilecek köklü dönüşümler söz konusu edilebilir. Bu birtakım yeniden sosyalleşme süreçleriyle gerçekleşir. Bu süreçte aslî sosyalleşmenin temel aktörleri olan anlamlı ötekileri çağrıştıran yeni anlamlı ötekilerle özdeşimler kurulmadan köklü dönüşümler beklenemez. Bu gibi radikal dönüşümlere en iyi örnek olarak din değiştirme, bu olgunun tarihsel prototipidir. Seküler alanda beyin yıkama ve terapi teknikleri din değiştirmenin argümanlarını taklit ederler. Yer değiştirmede bireyin yenidünyası önceki dünyasının yerini almalı, birey yeni yerine

yerleşmeli ve önceki dünyanın sakinlerinden ayrılmalıdır. Bu ayrılığın en ideali fiziksel olarak ayrılmaktır. Bu mümkün olmazsa teorik ve tanım olarak kendini öncekilerden ayırmalıdır (Berger, Luckmann, 2008, 226-229).

Yer değiştirme bu şekilde sakin olunan/oturulan yeri değiştirdiği gibi söyleşilen/konuşulan kişiler çerçevesini de değiştirir. Kişi bu süreçte kiminle birlikte olduğuna, kimlerle konuştuğuna dikkat etmeli ve sakıncalı kişilerden uzak durmalıdır. Yeni durumun meşrulaştırılması için eskilerden uzak durulmalı, yeni gerçekliğe uymayan eski ve alternatif gerçeklikler terk ya da inkâr edilmelidir. Yoksa yeni gerçekliğin kalıcı olarak yerleşmesi sıkıntıya girebilecektir. Bugünden geriye doğru biyografi yeniden anlamlandırılacak ve yorumlanacak, bugünün değerleri geçmişe yansıtılacaktır. 'Önceden', eskiden, "henüz günahkâr bir hayat sürdüğüm zamanlar" gibi söylemlerle bu durum dillendirilecektir (Berger, Luckmann, 2008, 230-231). Bu eskiyle yeniyi ayıran bir kopuş noktasıdır. Bu değişim, dönüşüm ve kopuş mekânla birlikte izlenebilir. Köyün toprak evinde, şehirde gecekonduda, mahallede veya sitede oturma, yemek yeme, misafir ağırlama gibi sosyaliteler mekânda içkin değerler ve bu değerlerin ürettiği normlara uygun davranış modelleri olarak ortaya çıkacaktır.

Yeniden sosyalleşme süreçlerinden bir örnek olarak yukarı doğru hareketlilik anlarında bireyin tavır ve davranışlarında birtakım değişiklikler görülür. Doktor, subay, profesör gibi yükselmelerde görülen değişikliklerin zorunlu olduğu düşünülür ve arzulanan durumlar haline bile gelebilirler (Berger, Luckmann, 2008, 234). Bu yükselişle beraber mekân ve mekânsal ilişkiler değişebilir.

Sosyalleşme sürecinde aslî, talî ve yeniden sosyalleşme söz konusudur. Talî sosyalleşmede temel olan aslî sosyalleşmedir ve sonradan içselleştirilenler aslî olan üzerinden değerlendirilir ve bir şemaya yerleştirilir. Yani gerçeklik için asıl olan aslî sosyalleşmenin zemini olan 'geçmiş'tir. Yeniden sosyalleşme ise talî sosyalleşme üzerine bina edildiğinden ve yeni bir öznel gerçeklik üretildiğinden gerçeklik için temel alınan 'bugün'dür ve geçmiş bugüne göre değerlendirirlir (Berger, Luckmann, 2008, 235).

Topyekûn başarılı sosyalleşme antropolojik olarak imkânsız olduğu gibi, topyekûn başarısız sosyalleşme de çok sınırlı ve çok çok nadir görülen bir durumdur (Berger, Luckmann, 2008, 236). Başarısız sosyalleşmenin sebeplerinden biri aslî ve talî sosyalleşme arasında meydana gelen uyumsuzluklardır (Berger, Luckmann, 2008, 246). Öte yandan sosyalleşmenin başarılı olmasının temeli de toplumun nesnel dünyası ile

ferdin öznel dünyası arasındaki uyumdur. Bütün bunlarla beraber sosyalleşme asla tamamlanmayacak ve ömür boyu devam edecek bir süreçtir (Berger, 2000, 52-53).

Sosyalleşme süreçleriyle içselleştirilerek oluşturulan öznel gerçekliğin en önemli parçalarından birisi kimliktir. Kimlik sosyal süreçlerle diyalektik bir ilişki içerisinde üretilir ve tamamen sosyal bir üründür. Toplumlar kimliklerini oluşturan özel tarihlere sahiptirler ve bu tarihler de belirli kimliklere sahip insanlar tarafından yaratılır. Ülkeden ülkeye, şehirden şehire, meslekten mesleğe farklı kimlik tipleri vardır. Kimlik teorileri gerçekliğe dair daha geniş ve kapsamlı kavrayışların içerisine gömülü olduklarından dolayı bu kavrayış çerçevesi anlaşılmadan kimlikler tam anlaşılamaz (Berger, Luckmann, 2008, 250-252).

Berger ve Luckmann'ın dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleşme süreciyle inşasını ortaya koymaya çalıştığı sosyal gerçekliğe Giddens'ın yapılaşma teorisi ışığında göz atmak bu konudaki kavrayışımızı zenginleştirecektir.

1.8.11. Giddens: Yapılaşma Teorisi ve Mekân İlişkisi

Giddens sosyal teoride birbirinden farklı ve uyuşmaz görülen eğilimleri bir arada değerlendirerek onlardan bir sentez üretme yolunda 'yapılaşma teorisi'ni geliştirmiştir. Farklı teorilerin uygun gördüğü yaklaşımlarından kendi düşüncesi doğrultusunda yararlanmıştır.

Bir yandan nesnelci ve natüralist öbür yandan öznelci hümanist yaklaşımlarla yaratılan düalizmi aşmaya çalışmıştır. Ona göre yapı-eylem, özne-nesne, makro-mikro ayrımları arasında bir karşıtlık değil karşılıklılık vardır (Layder, 2006, 188-189).

Hem yapısalcılık hem işlevselcilik toplumun birey üzerinde etkin olduğu vurgusunu öne çıkarırken, yorumcu toplum bilim anlayışı tam tersine bireyi öne çıkarır ve toplumun sınırlayıcılığını pek dikkate almazlar. Birisi yapının emperyalizmine öteki öznenin emperyalizme yol açan bu iki imparatorluk yapılaşma teorisiyle sonlandırılabilir (Giddens, 1999, 41-42). Yapılaşma teorisi sosyal teorideki üç temel akım olan yorumlayıcı sosyoloji, işlevselcilik ve yapısalcılık anlayışlarını göz ardı etmeksizin bunları aşmaya çalışan bir teori kurma girişimidir (Giddens, 2000, 27-31). Eylemci teorilerin sadece üretim konusuna odaklanıp yapıyı görmezden gelmesinin yanı sıra yapısal ve işlevsel teorilerin de yeniden üretimin toplumda etkin özneler tarafından gerçekleştirildiğini görmezden gelmeleri ve yeniden üretimi bir inşa süreci değil de

mekânik bir süreç olarak görmeleri bu yaklaşımların temel hataları ve eksikliğidir (Giddens, 2000, 69-70; Giddens, 2013, 148-149).

Yorumcu sosyolojiler, eylem konusunda güçlü, yapı konusunda zayıftırlar ve bireyler üzerinde etkin olan zorlama, güç ve büyük ölçekli organizasyonların etkilerinin yarattığı problemlere yeterince değinmezler. Öte yandan işlevselci ve yapısalcı yaklaşımlar, yapı konusunda güçlü, eylem konusunda zayıftırlar ve bireyleri etkisiz ve yapısal güçlerin yönlendirmesi karşısında pasif birer varlık olarak görürler. Oysa aktörler her zaman kurallar ve kaynaklar olarak yapılara belirli bir mesafeden ve stratejik olarak yaklaşırlar. Onları hiçbir zaman tamamen olduğu gibi almazlar, yorumlarlar ve yeniden üretirler (Giddens, 2013, 14-17).

Giddens'a (2000, 28; 2013, 150) göre yapı ve eylem iki farklı kategori değil, bir madalyonun iki yüzü gibidir. İkisi aynı anda var olurlar. Eylem yapıyla hayat bulduğu gibi, yapıyı oluşturan da eylemdir. O bunu 'yapının ikiliği' kavramıyla ifade eder. Yapının ikiliği kavramı, toplumsal yapının, insan failler tarafından inşa edildiğini, ancak aynı zamanda bu inşa sürecinin aracı/ortamı olduğunu ifade eder. Yapı toplumsal etkileşimlerin gerçekleşebilmesinin hem koşulu hem sonucudur (Giddens, 2013, 189). İnsani eylem ve etkileşimin mümkün olabilmesi yapıyı gerektirirken öte yandan yapı sayesinde kendini var kılan eylem ve etkileşimle aynı yapı sürekli değişim ve dönüşüm geçirmektedir. İnsandan bağımsız, kendi başına varlığı olan bir yapı düşünülemez. Yapı, insan eylemleri yoluyla üretim ve yeniden üretim ilişkileriyle şekillenen pratiklerin yapısal özellikler kazanmış anlık görüntüsüdür. Eylem olduğu müddetçe yapıdan bahsedilebilir. Eylem sonlandığı anda yapının varlığından bahsedilemez. Mesela dil bir yapı birimi olarak ele alınacak olursa, bu dil konuşulduğu müddetçe yeniden üretilir ve yapısal özelliklerini bu konuşma etkinliğiyle sürekli yeniden üreterek var olur. Hiç kimsenin konuşmadığı, herkesin terk ettiği bir dil varlığını/yapısını devam ettiremeyecektir. Dilin kullanılması -konuşulması, yazılması- yapısını sürekli yeniden üretirken, herhangi bir andaki yapısal özelikleri de insanların o dili kullanabilmesini olanaklı kılmaktadır (Giddens, 2000, 20; Giddens, 2013, 146, 150, 154). Bu anlamda her ne kadar ifade etmek için eylem ve yapı kavramlarına başvurmak zorunda kalınsa da burada gerçekte söz konusu olan 'yapının ikiliği'dir. O üretimle varolmakta, yeniden üretimle devam etmekte ve sürekli yeniden yapılış halinde olmaktadır. Yapının ikiliği diyalojik bir ilişkiyle sürekli oluş ve yapılışı ifade etmektedir. Giddens'a göre bu anlamda yapı hem imkân hem de sınırlılıktır. Yapı sadece insani failliği kısıtlayan değil aynı

zamanda onu mümkün kılan bir faktör olarak görülmelidir (Giddens, 2013, 193). Bir an hiçbir şekilde dilin olmadığını düşünüldüğünde konuşma eylemi gerçekleştirilemeyecektir. Fakat konuşma eylemi gerçekleşirken de mevcut dilin imkânları dâhilinde olacaktır. Şu hâlde yapı hem imkân vermekte hem kısıtlamaktadır (Giddens, 2005, 507). Giddens'a göre aktörlerin ihtiyaçları ve güdüleriyle motive edilen, refleksif ve niyetli eylemleriyle bu yapı yeniden üretimle sürekli bir şekilde yeniden yeniden yapılaşmaktadır. Giddens bu şekilde hem bireyden önce var olan yapısal durumları açıklamaya çalışmakta, hem de bireyin eylemleriyle sürekli olarak bu yapıyı yeniden ürettiğini belirtmektedir. Şu hâlde insanlar 'elde var bir' olarak içine doğdukları yapılaşma sürecinde mevcut buldukları yapılarla hem imkân bulacak hem sınırlanacaklardır. Kendi ihtiyaç, güdü ve niyetleriyle bu yapılaşmaya müdahil oldukları sürece kendi katkılarını, renklerini sunacaklardır. Aktör insan sürekli yapılaşma halinde olan bu sürece katılarak onun yeniden üretimini şekillendirmede aktif olacaktır. Yoksa yapının sadece dışsal ve sabit bir realite olarak ele alınması onun daha çok kısıtlayıcı özelliğini öne çıkaracaktır. Yapının ikiliği kavramıyla bu durum aşılır ve yapının eylemi kısıtlamasının yanında onu mümkün kılıcı özelliği de ortaya konmuş ve vurgulanmış olur (Giddens, 2013, 12). Bu noktada Giddens (Giddens, 1999, 31), yapısal kısıtlayıcılık hakkındaki görüşlerinin yapısalcılığa kayma olarak alınmaması gerektiği gibi metodolojik bireyciliğe de katılmadığını belirterek kendi duruşunun bu teorilerden beslenmekle beraber onları aşan farklı bir yerde konuşlandığını ifade eder.

Yapılaşma teorisinde bütün insanlar bilgili aktörlerdir, pratik bilinç sahibidirler. Pratik bilinç, gündelik hayatta aktörlerin eylemde bulunurken, akla dayalı bir şekilde dile getiremeseler bile neyi, nasıl yapacaklarını bildiklerini ifade eder (Giddens, 1999, s25, 460). Bu bağlamda aktörler gündelik toplumsal pratikleri icra ederken bildiklerini ifade edemeseler de bilgilidirler. Onlar bilinçsizce sırf taklit ya da dışsal zorlamalarla eylemde bulunan edilgen varlıklar değildirler.

Pratik bilinç gündelik sosyal hayatın icra ve inşası esnasında mekân ve zamana yayılan pratiklerin oluşmasını sağlayan kural ve incelikleri bilmeye dayalıdır (Giddens, 1999, 144). Bireyler içinde bulundukları sosyal etkileşim içerisinde gündelik hayatlarını sürdürecek hazır bilgilere sahiptirler. Sahip oldukları bilgiler ait oldukları toplumsal tabakalar içerisinde birikmiş bilgi stoklarıdır. Kendi çevre ve ortamları dışındaki kesimlerin gündelik hayatlarına dair fazlaca bilgiye sahip değillerdir (Giddens, 1999, 145). Bu anlamda pratik bilincin temeli Schutz'un 'bilgi stokları' kavramıdır (Tatlıcan,

2011, 254). Yapılaşma teorisi için temel bir kavram olan pratik bilinç, yapısalcılığın önemini fark etmediği bir noktadır (Giddens, 1999, 47). Yapısal teoriler aktörü yapının belirleyiciliği içinde pasif, yapıya göre şekillenip etkilenen bir tarzda açıklama eğilimindedirler.

Aktörlerin, eylemleri hakkındaki bilgilikleri anlamında pratik bilinçleri, sürekli olarak "bir yandan bilinçdışı, öte yandan eylemin farkında olunmayan koşulları/istenmedik sonuçları tarafından sınırlanır" (Giddens, 1999, 354). Yapılaşma teorisine göre bütün toplumsal eylemler zaman-mekân içinde konumlanmış failler tarafından bilgili bir şekilde tasarlanmış sosyal pratiklerden oluşmakla beraber bu bilgililik "eylemin ifade edilmemiş koşulları ve eylemin niyetlenilmemiş sonuçları ile" (Giddens, 2000, 19) sınırlanmıştır. Bu sınırlara rağmen insanlar her zaman bilgili eyleyenlerdir; bu bilgili eyleyenlerin eylemleriyle oluşmakla beraber tarih geriye doğru tekrar kazanılamayacağı gibi insan eylemleri sonucu oluşması dışında da kavranamaz (Giddens, 2000, 187-188).

Yapılaşma kuramı, nesnelcilik, öznelcilik yerine bu durumun yapının ikiliği olarak kavranmasını önerir. Toplum bireysel öznenin yaratısı değildir, birey de toplumun edilgen bir yaratısı değildir. Toplumun yapısal özellikleri zaman ve mekân içerisinde toplumsal davranış biçimlerinin sürekli yeniden üretilmeleriyle ancak var olurlar. Toplum bireylerin yaratısı değildir (Giddens, 1999, 23, 279), toplumsal kurumlar bireylerden önce vardır (Layder, 2006, 184). Aktörler sosyal sistemleri yaratmazlar, onları yeniden üreterek değiştirirler (Giddens, 1999, 229).

İnsan eylemleri sürekli olarak aktörlerin istemediği çeşitli sonuçlar meydana getirirler. Bu sonuçlar eylemlerin farkında olunmayan koşullarını içerebilirler. Bu şartlarda oluşan insanlık tarihi istendik davranışların bir sonucudur ama tarihin kendisi istendik bir sonuç değildir ve bu tür çabalara da her zaman dirençlidir (Giddens, 1999, 71). Aynı şekilde aktörlerin bilgili ve istendik eylemleriyle sürdürülen gündelik yaşam da sonuç itibariyle istendik olarak kabul edilen bir ürün değildir (Giddens, 1999, 426). Bu şekilde toplumsal olanın birçok yönü istendik olmayan koşul ve sonuçlardan oluşsa da metodolojik olarak bunların her zaman istendik davranış çerçevesinde ele alınmaları gerekir (Giddens, 1999, 358).

Gündelik etkinliklerin geniş zaman ve mekâna yayılmaları rutinleşmeyi doğurur. Rutinleşme, "gündelik toplum yaşamındaki etkinliklerin ezici bir çoğunluğunun

alışkanlığa dayalı, elde bir diye görülen niteliği; varlıksal/ontolojik güvenlik[2] duygusunu hem destekleyen hem de bu güvenlik tarafından desteklenen alışılmış davranış tarzları ve biçimlerinin yaygınlığı"nı ifade eder (Giddens, 1999, 354, 460). Alışkanlıklar geniş rutinler dünyasının bir parçasıdır. Kurallar rutinleşmeyle birçok şekilde ilişkilidirler, bununla beraber bir rutin eylem, kural değildir (Giddens, 1999, 62).

Rutin eylem, hem bireyin günlük yaşamında kişiliğini muhafaza etmesi için hem de eylemleriyle sürekli var kıldığı toplumsal kurumların devamı için önemlidir (Giddens, 1999, 108). Gündelik hayat denilen ve belirli bir seviyede istikrar kazandığı düşünülen hayat pratiklerini ifade etmemize imkân tanıyan durum, hayatın rutinleşmiş yönleridir. Gündelik hayat rutinleşmiş pratiklerle beslenir ve rutinleşme sayesinde varlık kazanır. Bu anlamda gündelik hayattan bahsetmek rutinleşmeden bahsetmektir (Giddens, 2000, 40-41). Eyleyenlerin pratik bilinçleriyle mevcut toplumsal sistem arasındaki ilişkiler, gündelik hayatın bu rutinleşmesi süreciyle birlikte gerçekleşir. Burada yapının ikiliğini akılda tutmak ve rutinleşmenin sosyal hayatın yeniden üretimindeki önemini yapısalcı yaklaşımların mekânize yaklaşımıyla ayırt etmek gereklidir (Giddens, 2000, 70).

Yapı ve yapılaşma anlatımında nesnelleşme ve şeyleşme farklı durumları ifade eder. Şeyleştirme, toplumsal bütünlüklerin onları yaratan insanlardan bağımsız, bizzat doğanın yarattığı şeylermiş gibi görülüp insani özelliklerinden koparılmalarıdır. Bu durum ancak sokaktaki insanın günlük yaşantısına ait bir olgu olarak alınabilir. Şeyleştirmenin sona ermesi insanların ancak bu olguların kendi yapıp etmelerinin sonucu olduğunu kavrayabilmeleri ve bu nedenle onları değiştirebileceklerini anlamaları ile mümkündür (Giddens, 2013, 152-153).

"Yapılaşma süreçleri anlamlar, normlar ve güç arasında karşılıklı etkileşimler içerir" (Giddens, 2013, 193). Giddens (2000, 51) yapılaşma sürecinde her türlü insani etkileşimin, 'anlamın iletilmesi', 'güç etkinliği' ve 'normatif yaptırım biçimleri' içerdiğini vurgular. Bunlar bütün toplumsal etkileşimin ana unsurlarını oluştururlar. Aktörler bunlardan faydalanarak eylemlerini oluştururlar ve aynı zamanda bunları yeniden üretirler. Bu şekilde anlamlandırma, egemenlik ve meşrulaştırma etkileşimin temelini oluşturur. Burada egemenlik yapılarını oluşturan kaynaklar, toplumsal alana hâkimiyeti ifade eden otorite kaynakları ile maddi alana yani nesneler dünyasına

[2] "Varlıksal Güvenlik (Ontological security): Benlik ve toplumsal kimliğin temel varoluşsal parametreleri de içinde olmak üzere doğal ve toplumsal dünyaların göründükleri gibi olduklarına ilişkin duyulan inanç ya da güvendir" (Giddens, 1999, 461).

hâkimiyeti ifade eden tahsis kaynakları olarak iki kısımdır. Bu kaynaklar aynı zamanda kurallarla birlikte yapıyı oluştururlar. Giddens yapıyı değişik yerlerde, 'kısıtlayıcı ve mümkün kılıcı', 'bellek izleri', 'üretildiği anda var olan bir süreç', 'orada olan-olmayan şeklinde an/bütünlük ilişkisi', 'toplumsal sistemlerin zaman ve mekânda yeniden üretilen yapısal özellikleri', 'kurallar-kaynaklar' ve 'dönüşüm/dolayım ilişkileri' olarak tanımlar (Tatlıcan, 2011, 269).

Yapı kurallar ve kaynaklar olarak düşünüldüğünde, kurallar toplumsal hayata katılabilmemizi temin eden, hangi durumda ne yapmamız gerektiğinin hazır bilgisini bize sunan bilgi stoklarımızdır. Gündelik hayatta karşılaştığımız sorunları halletmemizi sağlayan, yeni durumlara nasıl uyum sağlayabileceğimizin çözüm reçetelerini barındıran sosyal kaynaklarımızdır. Kurallar sayesinde eylemlerimizi gerçekleştirir ve onları yeniden üretiriz. Bu şekilde sosyal hayatın sürekliliğini ve sistemliliğini temin etmiş oluruz. Davranış örüntüleri, değer ve normlar olarak yapılaşmış kuralların, sosyal hayatın sürekliliği ve yeniden üretimine büyük katkı yapmalarına rağmen, bunları eylemleriyle var eden bireyler ve topluluklar tarafından yeniden üretilmeme ihtimalleri her zaman mevcuttur. Kurallar bizi daima aynı davranışa zorlayıcı değillerdir. Onları yeniden üreterek davranışlarımızı oluştururuz ve kuraların kendilerini de yeniden üretiriz. Bu anlamda kuralların sabitleşmesi ve değişmeden devamı garanti edilmiş değildir (Tatlıcan, 2011, 288-289). Bu çerçevede dönüşüm kurallarından bahsetmek yerinde bir ifade değildir. Kurallar mahiyeti itibariyle dönüşümseldir. Bu dönüşümsellikle beraber zaman ve mekâna en fazla yayılmış bulunan kurallar, yani süre olarak en uzun süre, alan olarak en geniş alanlara yayılmış olanlar kurumlar olarak ifade edilebilir (Giddens, 1999, 59-60). Şu hâlde kurumlar, toplumsal yeniden üretim sürecinde pratiklerin zaman ve mekân olarak yayılmış görüntüleridir (Giddens, 2000, 29-30). Yanı sıra kurallar, toplumsal pratiklerin üretim ve yeniden üretimine dâhil olan kaynaklardan bağımsız tam olarak anlaşılamazlar (Giddens, 1999, 61).

Kaynaklar bir şeyleri yapabilme, gerçekleştirebilme kapasitesini ifade eder ve daha önce geçtiği gibi otorite/yetkesel ve tahsis/dağıtımsal kaynaklar olmak üzere iki kısımdır (Giddens, 2000, 4) ve egemenlik yapılarını da bu kaynaklar oluşturur. Aktörler bu kaynaklara erişimleri oranında eylemlerinde ve diğerleri üzerinde yönlendirmede güç sahibi ve etkin olurlar. Bu anlamda kaynaklar, güç ve egemenlik ilişkileriyle yakından ilgilidir. Ne ki diğerlerine uygulanabilecek olan bu güç onların üzerine tamamen egemen

olma ve onları otomatik yönlendirme olarak değil karşılıklı özerklik ve bağımlılık ilişkilerinin yeniden üretimi olarak düşünülebilir (Giddens, 2000, 54).

Hiçbir zaman bir tarafın tüm güce sahip olduğu ve diğer tarafın tamamen bundan yoksun olduğu bir durum söz konusu değildir. İnsan her zaman bir ölçüde farklı davranabilme güç ve kapasitesine sahiptir. Gücün kendisi bir kaynak değildir. Güç, tahsis ve otorite kaynaklarının kesişimi ve onların aracılığıyla ortaya çıkabilen ve kullanılabilen bir etkendir (Giddens, 1999, 58; Giddens, 2000, 99, 112).

Tahsis etme hem nesneleri ve hem de nesneleri kontrol etme güçlerini ifade eder. Bu anlamda tahsis kaynakları insanın doğa üzerindeki hâkimiyetine işaret eder. Otorite kaynakları ise toplumsal dünyayı kontrolü ifade eder. Giddens (1999, 332; Giddens, 2000, 55-56) genel olarak bir toplumda gözlenebilen tahsis etme biçimlerinin üç şekilde tespit edilebileceğini belirtir: "(a) Çevrenin maddî özellikleri (hammaddeler, maddî güç kaynakları), (b) Maddî üretim/yeniden-üretim araçları (üretim araçları, teknoloji), (c) Üretilmiş nesneler ((a) ile (b)'nin etkileşimi sonucunda yaratılmış nesneler)". Yine herhangi bir toplumda karşılaşılabilecek temel otorite kurma biçimleri de üç şekilde belirlenebilir: "(a) Toplumsal zaman-mekân organizasyonu (toplumun zamansal-mekânsal inşası), (b) İnsan bedeninin üretimi/yeniden-üretimi (insanların toplum içindeki organizasyonu ve ilişkileri), (c) İnsanların yaşam fırsatlarının organizasyonu (kendini geliştirme ve kendini ifade fırsatlarının sağlanması)". Gücün artması için maddi kaynakların esas olmasıyla beraber tahsis kaynakları otorite kaynaklarının dönüşümü olmadan geliştirilemezler. Toplumsal değişimi sağlama açısından otorite kaynakları en az tahsis kaynakları kadar önemlidir (Giddens, 1999, 334).

Kaynaklar toplumsal bütünlüğün kurucu ögesini oluştururlar ve bunların yapının diğer ögeleri olan anlamlandırma ve meşrulaştırma ilişkileriyle birlikte değerlendirilmesi gereklidir (Giddens, 2000, 57). Egemenlik yapılarının iki temel unsuru olan kural ve kaynaklar anlamlandırma yapılarıyla ilişkilendirildiğinde onların toplumun anlam sistemi ve normatif yapısıyla ilişkisi anlaşılabilir (Tatlıcan, 2011, 295).

Kaynaklar yoluyla elde edilen güç, hepsinden daha temel olmamakla birlikte toplum bilimlerinin en temel inceleme alanlarından biridir. Güç eylemleri ortaya koyabilmenin aracıdır ve güç çatışması toplumlar için en çetin çatışmalardan biridir. Güçle bir yandan eylem ortaya konarken diğer yandan hareket kabiliyetlerini tamamen belirlemek şeklinde olamasa da diğerlerinin eylemlerini denetleme gücü elde edilir (Giddens, 1999, 356). Bu diğerleri, bütün denetime rağmen kendi eylemlerini ortaya

koyacak birtakım kaynaklara her zaman sahiptirler (Giddens, 2000, 69). Buna "denetimin/kontrolün diyalektiği" denir (Giddens, 1999, 57-58). "Denetimin diyalektiği insan bireylerin -her ne kadar baskı altına alınabilseler de- failler olarak kaldıkları tüm koşullarda işler" (Giddens, 2000, 246).

Eylem, farklı davranabilmek adına önceden var olan durum ve olaylarda bir değişiklik yaratma yeteneğinin sonucudur (Giddens, 1999, 56). Eylem, doğası gereği hedeflenen sonuca varmak için araçların kullanılmasını gerektirir ve güç bu araçları oluşturmak için kaynakları harekete geçirebilme durumunu ve bu anlamda insan eyleminin dönüştürme kapasitesini ifade eder (Giddens, 2013, 137). Güç, somut toplumsal pratiklerin gerçekleşmesiyle sıkı ilişkili olduğu tespitiyle yapılaşma teorisinin temel vurgularından biridir (Giddens, 2000, 53). Nitekim insan eyleminin dönüştürme gücü, bir yandan baskılayıcı ve bozucu öte yandan özgürleştirici ve üretici olarak hem egemenlikte hem de güçte en merkezi yeri işgal eder. Egemenlik her zaman anlamlandırma ve meşrulaştırmayla ilişkili bir süreç çerçevesinde etkileşime dâhil olmaktadır (Giddens, 2000, 55).

Yapılaşma teorisine göre, her toplumsal yeniden-üretim anı ile ilgili birbirleriyle kesişen üç zamansallık düzlemi vardır. Doğrudan deneyimin zamansallığı, gündelik yaşamın sürekli akışı, ikinci olarak organizmanın yaşam-döngüsü (bireyin ömrü), üçüncü olarak, kurumsal zamanın uzun süresi, yani toplumsal kurumların uzun dönemli tortulaşmışlığı ya da gelişmesi (Giddens, 2000, 20). Şu hâlde "her birey aynı anda hem gündelik yaşamın akışı içinde hem varoluşunun uzunluğu olan yaşam dönemi içinde hem de "kurumsal zaman" dönemi, toplumsal kurumların "birey-üstü" nitelikteki yapılaşması içinde konumlanmaktadır" (Giddens, 1999, 26-27). Her türlü toplumsal etkinlik zamansal-yapısal-alansal olarak biçimlendirilir ve bunlar hep birlikte toplumsal pratiklerin konumsal karakterini ifade ederler. Zaman-alan ilişkileri toplumsal sistemlerin kurucu özellikleri olarak tasvir edilebilirler (Giddens, 2000, 31-32). Etkileşim zamansal ve mekânsal olarak konumlanırken üç temel üzerinde gerçekleştirilir: Anlamlı bir ilişki, ahlaki bir düzen ve güç ilişkilerinin işleyişi (Giddens, 2013, 130-131). Burada gündelik yaşam sürdürülürken bireylerin eylemlerini ortaya koymalarında rollerin toplumsal yapı tarafından onlara sunulmuş olmasından çok konumlanma daha önemli ve etkindir. Tüm eyleyenler zaman ve mekânda bir yer tutmuşlar ve aynı zamanda ilişkisel olarak da konumlanmışlardır. Bu konumlanma yapılaşma teorisinin vurguladığı zamansallığın üç yönüyle birlikte gerçekleşmekte ve her zaman aktörle bu üç zamansallık çerçevesinde

konumlanmaktadırlar. Günümüz toplumlarında bireyler genişleyen bir bölgeler alanında, ev, okul, semt, kent, ulus-devlet ve dünya ölçeğindeki dizge içinde konumlanmaktadırlar (Giddens, 1999, 135-137).

Bütün topluluklar kendilerine ait etkinlik ve etkileşimleri gerçekleştirdikleri belirli mekânlara sahiptirler. Etkileşim ortamları olarak bu mekânlar (Giddens, 2000, 176) ait oldukları toplumların toplumsal sistemlerinin yapısal özellikleriyle yakın ilişkilidirler ve aktörler aralarındaki anlamlı ilişkiyi sürdürebilmek için bu ortamların bilgisine karşılıklı sahiptirler. Bu mekânlar bir oda, ev, işyeri gibi sınırlı ve küçük çaplı ortamlardan ulus-devletler ya da imparatorluklara kadar daha büyük ve kapsamlı ortamları içerebilir.

Mekânlar zaman-alan temelinde bölgeselleşmişlerdir. Onlar belirli birey ya da bireyler, etkinlik ya da etkinlikler için ayrılmışlardır ve yine bu sayılanlar belirli zaman dilimlerine göre dağılmış ve bölgeselleşmiş olabilmektedir. "Bir ev etkinlik biçimleri açısından kendi içinde büyük ölçüde bölgeselleşmiş küçük-ölçekte bir mekândır. Odalar, genellikle zaman-yer bakımından, kendi karakteristik kullanımlarına göre 'oturma odaları', 'mutfaklar', 'yatak odaları' vb. biçimde sınıflandırılırlar. Kentler gibi büyük-ölçekli mekânlar da aynı şekilde analiz edilebilirler (ve kuşkusuz, ev halkı artı diğer mekânları içerirler)" (Giddens, 2000, 42-43).

Çağdaş toplumlarda evler mekânsal olarak katlar, salonlar ve odalar olarak bölgeselleştiği gibi zamansal olarak da farklı şekillerde bölgeselleşmişlerdir. Bazı bölümler daha çok gündüz kullanılırken bazıları geceleri dinlenme amaçlı kullanılmaktadır. Ne ki günümüzde aydınlatma sistemleriyle gece gündüz ayrımı artık ciddi anlamda önemsiz hale gelme eğilimindedir (Giddens, 1999, 172-173).

1.8.12. Gündelik Hayatta Mekân ve Sosyal Davranış: Sosyalleşme Sürecinde Mekân

"Her şeyin bir yeri/mekânı ve zamanı vardır"

Türk Atasözü

a. Mekân, Sosyalleşme ve Dinsellik

Sosyalleşme kişinin toplumun kültürü ile bütünleşmesini ve içinde yaşadığı topluma uyum sağlamasını mümkün kılan bir mekânizmadır (Arslantürk, Amman, 2013, 161). Mekân ve dinsellik ilişkisi, sosyalleşme süreci çerçevesinde izlenmeye çalışılabilir. Birey, sosyalleşme ve sosyalleştirme süreçleriyle ve bunlarla beraber toplumsallaşır ve içinde yaşadığı topluma uyum sağlar. Toplumun ve toplumsallaşmanın başladığı ilk durak ailedir. Devamında okul ve eğitim ortamları, devamında iş ve gündelik hayatın akışını sürdürdüğü sair ortamlardır.

Bu ortamların fiziki şartları da içinde yaşanılan mekânlardır. Aileden başlamak üzere çocuk, kendisi için oluşturulmuş mekânlarda bir sosyalleşme süreci yaşayacaktır. "Ev"inde, "okul"unda, "üniversite"sinde, "işyeri"nde, "eğlence merkezi"nde, "tatil"de, "askeri birliği"nde, arkadaş ve akran grubuyla bir "kafede", "koğuş"unda bir mekânda sosyal ilişkilerini ortaya koyacak, geliştirecek, üretecek, değiştirecek ve dönüştürecektir.

Ev, onun için verili bir mekândır. Bulunduğu il ve iklim, coğrafya, üretim araçları/ilişkileri, tüketim araçları/ilişkileri, sosyal, dini, kültürel, ekonomik, yerel/yöresel/ulusal/küresel hayat ve ilişki ağları "evi" çevrelemiştir. Evin bulunduğu semt, mahalle, sokak, sokakta evin tuttuğu konum, köşe eve bir değer, önem ve anlam verir. Evin kapladığı alan, duvarı, bahçesi, kapısı, selamlığı, mabeyni, haremliği, odaları, odaların birbiriyle konumu, büyüklük-küçüklükleri, mekânsal donanımları her biri bu evde yaşanan sosyal hayata bir katkı sağlamaktadır.

Evin tipi, ideal tipi, o evde nasıl bir sosyal hayat yaşanabileceğinin ipuçlarını verir. Köşk-konak, bahçeli müstakil ev, 1+1, 2+1, 3+1, stüdyo daire, villa, saray odası, kral dairesi, içindeki yaşantıya bir çerçeve çizer. Buraya kadar aynı olan iki farklı dairede birbirinden çok farklı hayatlar yaşanabilir. Evin içindeki eşyalar, burada yaşanan sosyal hayatı daha içerden şekillendirmektedir. Salonda yer alan bir piyano, duvarda asılı bir seccade, her biri farklı bir sosyal hayat formunun habercisi olabileceği gibi farklı hayat formlarının sentezinin göstergesi de olabilir. Eşyalar, tarz buyururlar. Minderler, kanepe, sedir, sandelye ayrı bir tarza çağırırken, koltuklar başka bir tarz önerir.

Sokak, ev dışındaki hayatının hemen ilk durağıdır. Sokağın silüeti, görüntüsü, sokakta yer alan ev/konut, dükkân, bakkal, cafe, market, cami, okul, park, pastane,

meyhane her biri bir şeyler fısıldar insana. Varlığı bir çağrıdır her mekânın gelmek isteyene, gözü gönlü düşene. Kendini bilene hatırlatır, mekân, bilmeyene tanıtır, tanıştırır kendini. Bakkal ekmek al der, cami namaz kıl der. Park, 'otur, dinlen, eğlen, enerji depola, oyna' derken, meyhane 'bir kadeh at', cafe arkadaşını kap gel der. Sokağın neresinde ne vardır? Hangi yapı güzel, nezih, saygın, hoş; hangisi köhne, dağınık, kuytudur? Hangisi yücedir, hangisi alçaktır? Her biri bir şeyler fısıldar o sokaktan geçene, orada bir ömür sürene. Mekânlar, bu tür özelliklerine göre bir şeyleri öncelerken bir şeyleri ötelerler, bir şeyleri emrederken bir şeyleri nehyederler. 'Sokağa sap, düz git, camiden sağa dön, çay ocağını geçince okuma salonunun orda'. Bu bir tarif. 'Sokağa sap, meyhaneyi geç, cafeden sonra, tekel bayiinden önce solda tam karşıda'. Bu da bir tarif. Birinci sokakta hayatını sürdüren birinin camiye girip alnını secdeye sürme ihtimaliyle, ikinci sokakta hayatını sürdüren birinin bir kadehi dudağına sürme ihtimali arasında fark var mıdır?

b. Sosyalleşme Mekânları

Neden Müslüman aileden doğanlar genelde Müslüman, Hıristiyan aileden doğanlar genelde Hıristiyan, budistten doğanlar Budist, hindudan Hindu olurlar? Aile, ebeveyn, çevre, kültürel ortam onlara bunu vermiştir. Nitekim Hindu bir çocuğu Müslüman bir aile büyütse, Müslüman bir çocuğu Hıristiyan misyonerler büyütse, elbetteki sonuç genel olarak büyütenlerin istediği gibi olacaktır. Çocuğu büyütenler bu sonucu elde ederken, mekânsal ögelerden ne kadar istifade etmektedirler ya da mekânsal ögeler bu sonuçlara ulaşmalarında onlara ne kadar yardımcı olmaktadır? Yoksa mekân etkisiz midir? Müslüman mahallesinde büyüyen bir hıristiyan çocuk ile hıristiyan bir ortamda büyüyen Müslüman çocuğun sosyalleşmesinde ve kimlik kazanımında içinde bulunulan mekânların dinî kimliğe bir tesiri var mıdır? Varsa nasıl ve ne yöndedir?

Okul sosyalleşme sürecinin başat ögelerinden biridir. "Bütün dünyada ileri düzeyde sermayeleşmiş araçlar, ileri düzeyde sermayeleşmiş insanları gerektirir. İnsanların, yalnızca yeni araçlarını kullanabilmeleri için değil, onlarla bir arada yaşamaları için de programlanmaları gerekir. Tüm bunlar okulun yapısında saklı ders programı aracılığıyla öğretilir (Illich, 1989, 69).

Parklar sosyalleşme mekânı olarak erken cumhuriyet döneminin önemli unsurlarındandır. İlk plana bir lunapark da eklendikten sonra parkın tamamı (Ankara Gençlik Parkı) 1943'ün 19 Mayıs bayramında açıldı. Zeynep Uludağ'ın deyimiyle halkı sosyalleştirerek modern yurttaşlar haline getiren bir okul hizmeti gören park, Ankaralı ailelerin haftasonu gezintilerine ayrılmış bir sahneydi, aileler burada çay bahçelerinde

oturabiliyor, parkta dolaşabiliyor ya da küçük kayıklara binip yapay gölün keyfini çıkarabiliyorlardı (Bozdoğan, 2008, 92).

Mimarlık tarihinin 1930'ların modern binaları üzerinde odaklanmaya yönelik tipik eğilimi yüzünden, halka açık kamu alanlarının –özellikle de dinlenme parklarının ve belediye bahçelerinin- ulusun inşasında aynı ölçüde önemli bir rol oynamış oldukları sık sık gözden kaçırılır. Ankara'nın Gençlik Parkı ölçeği ve kapsamında olmasa da başka birçok cumhuriyet şehrinde de 1930'larda benzer kamu alanları ve kentsel altyapılar yapılmıştır. İzmir Enternasyonel Fuarı'nın yeri olan İzmir'in Kültür parkı (1936), "gazino ve dans platformu" işlevi gören bir adası olan yapay göl de dâhil, Ankara'daki Gençlik Parkı'nınkilere benzeyen birçok özelliğe sahipti. Bu "ada gazinolar" gibi tekil mimari uygulamalar ayrı ve daha kapsamlı incelemeler gerektirirler, çünkü bunlar cumhuriyetçilerin sofra adabına malik, cazbant dinleyen ve rahatça danseden, tamamıyla Batılılaşmış, iki cinsin bir arada bulunduğu topluluk hayalinin güçlü ifadeleridir (Bozdoğan, 2008, 95).

"Milleti eğitme"ye yönelik kurumsal ve mimari altyapı, cumhuriyetin ideolojik gündeminde açık bir önceliğe sahipti (Bozdoğan, 2008, 104). Halkevleri, 1930'ların rasyonalist mimarların idealleriyle otoriter rejimler arasında kısa bir süre yaşanan örtüşmenin en özlü ifadesi olan, İtalya'daki *case del fascio*'nun Türk muadilleriydi. Simgesel olarak, en önemli laik toplantı ve sosyalleşme merkezleriydiler. Caminin hem geleneksel toplumsal işlevini hem de kent düzeni içindeki mimari önceliğini devralmışlardı (Bozdoğan, 2008, 109).

Neşe Gürallar Yeşilkaya, (2003) Halkevlerinin mimarisi hakkında yaptığı çalışmada, ideolojik bir anlamı olan iki mimari unsuru daha saptar: Parti ileri gelenlerinin halka hitap edebilecekleri bir balkon ya da platform ve alamet-i farika işlevi gören bir kulenin dikey vurgusu. Yeşilkaya'ya göre bu kule, fabrika bacaları ve siloların dikeyliğine çağrışım yaptırarak, sadece cumhuriyetin üretim ve ilerleme ideallerini değil, cami minaresinden daha yükseğe uzanarak laikliğin din karşısında kazandığı zaferi de simgeliyordu (Bozdoğan, 2008, 110).

Türkiye, büyük çaplı sanayileşmeyi ve Alman milliyetçiliğinin kıvılcımını atmış olan, kentleşmenin yol açtığı toplumsal ve çevresel sorunları yaşamamıştı, o yüzden Sayar'ın Alman modellerini benimsemesi tarihsel temelden yoksun bir tavırdı. Türkiye ile Filistin'deki yeni Siyonist yerleşimleri ya da İtalyanların Agro Pontino'nun geri kazanılmış bataklıklarında ve Kuzey Afrika'da fethettikleri topraklarda kurdukları kır

kolonileri ile paralellikler kurulması daha ikna edici olurdu. Kemalizmin devrimci gayretkeşliği ve CHP programının idealizmi, en çok, Siyonizmin gayretkeşliğine ve faşizmin idealizmine benziyordu. Üç ideoloji arasındaki bu uyum, söz konusu koloniler için önerilen rasyonalist modernizmin mimari dağarcığının ortaklığını büyük ölçüde açıklar: düz çatılar, ızgara planlar, düz yüzeyler, saat kuleli köy meydanları ve betonarme inancı (Bozdoğan, 2008, 119).

Biçimin içeriği dönüştürebileceği varsayımı, temsilin gücüne duyulan inançla birlikte, hiç de yeni cumhuriyetin modernleşmeci elitlerine özgü bir şey değildi. Onsekizinci yüzyılda Fransız Devrimi'nin Jakobenlerinden, on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı Devleti'nin reformist bürokratlarına kadar, farklı farklı giysi ve başlık tercihleri olan çeşitli modernleşmecilerin savunduğu yukarıdan-aşağıya bir süreç olarak reformun ayrılmaz bir özelliğiydi (Bozdoğan, 2008, 73-74).

Mekân eylemle ve eylem için üretilir. Her eylem bir mekânda gerçekleşir ve insanlar gerçekleştireceği eylemler için uygun mekânlar oluşturmaya çalışırlar. Sosyalleşme mekânda gerçekleşir. Sosyalleşme ortamları ve aktörleri, faktörleri; aile, eğitim, iş, sağlık ve eğlence mekânları sosyalleşme/içselleştirme sürecinin ayrılmaz parçalarıdır. Toplumun temel birimi ailenin mekânı olan "ev" mahalle/site, semt, çarşı/AVM gibi ögelerden mürekkep şehir/kent ile etkileşim içinde, barındırdığı aile bireylerinin gündelik yaşamının, dini yaşamının önemli bir referans çerçevesi olmaktadır.

Birey ve toplum, kendi kültür, değer ve inançları temelinde şekillenmiş olan/oluşturmuş oldukları, kendilerinin üretim ve tüketim alışkanlıklarını, bireysel ve toplumsal hayatlarını, ahlaki ve sosyal değerlerini, insana, topluma ve eşyaya/tabiata/doğaya dair tutumlarını içeren/gösteren/çerçeveleyen bir hayat tarzına sahiptir (Bilgin, 1991, 270). Bu hayat tarzını oluşturan sosyal eylemler, gerçekleşmiş oldukları mimari/mekânsal çevre ile yakından etkileşim içindedirler. Mimari çevre, bize orada hangi pratiklerin hayata geçirilebileceği ya da geçirilemeyeceği hususunda ipuçları verir.

Bir kentin mekânsal organizasyonu o kentte yaşanan, yaşanılabilecek olan sosyal hayat ve toplumsal pratikler/eylemler hakkında fikir yürütmek, tartışmak, değerlendirme ve yorum yapma imkânı için bize zemin temin eder (Harvey, 2010, 85). Kentte kendine yer bulan mekânsal ögelerin her biri kendine özgü birtakım işlevleri ve eylemleri çağrıştırır ve temsil ederler.

Bir yapının mekânsal organizasyonda yer alması, ona bir yer verilmesi, aktif olarak varlığının kabul edilmesi, o yapının işlevinin kabul edilmesi, meşruiyetinin de tanınması demektir. Hukuki, toplumsal, ekonomik, dinî her ne işlev görüyor ve neyi ifade ediyorsa onun bir değer olarak tanınması demektir. Aktif bir caminin varlığı, namazın, ezanın, İslam'ın varlığı ve meşruiyeti demektir. Müslümanların kabulü demektir. Bir emir değildir. Bir baskı da değildir. Dileyen gider, dileyen gitmez. Kilise hakeza. Sinagog hakeza. Seküler yapı için de aynı durum vakidir. Birahane olabilir, kumarhane olabilir. Dileyen gider, dileyen gitmez. Mekâna hâkim olan otorite/iktidar/söylem bu mekânlar içinde bazılarını önceleyebilir, teşvik edebilir, medyayla, çeşitli düzenlemelerle müdahalede bulunabilir. Bu sonucu mutlak anlamada değiştirmeyi garanti edecek bir müdahele olamayacaktır. Bireyler kendi 'hür' iradeleriyle istedikleri mekâna giderler. Türkiye'de olduğu gibi, dileyen camiye, dileyen meyhaneye, dileyen Eyüp Sultan'a, dileyen Çiçekçi Pasajına gidebilir. Mekânın varlığı/ formun aktif (faal) mevcudiyeti, işlevinin/içeriğinin meşruiyetini gösterir.

İnsanların tutumlarının davranışa dönüşebilmesi için uygun ortamın mevcudiyeti önemlidir. Baskı ve yasaklamaların olmayıp davranış için uygun şartların oluşturulduğu ortamlarda insanlar rahatça tutumlarını davranışa dönüştürebilirken davranışların ortaya çıkmasına engellerin konulduğu ortamlarda tutumların davranışa dönüşmesi zordur (Kagıtçıbaşı, Cemalcılar, 2016, 149)**.** Bu anlamda bir sosyal eylemin mekânsal gereklerinin varlığı o eylemin gerçekleştirilmesi için bir zemin oluşturmakta ve kolaylaştırıcı bir rol oynamaktadır. Aksi söz konusu olduğunda, eylemin mekânsal gerekleri sağlanmadığında ya da yok edildiğinde bu eylemin gerçekleşmesi zorlaşacak ve gerçekleşmesi için daha fazla çaba gösterilmesini, eylemden önce mekân temini için gayret gösterilmesini, emek ve zaman harcanmasını gerektirecektir. Bütün bu "fazla" çabalar için harcanacak emek ve zaman ise bireyin tutumunun gücüne bağlı olarak değişecektir. Bir ortaokul veya lise öğrencisi, resmî kurumlarda çalışan bir memur veya bir şirket çalışanı, bulunduğu kurumda namaz kılmak istediğinde, yanında tuvaleti ve abdest alma yeri bulunan bir mescidin varlığı durumunda rahat bir şekilde namaz kılma eylemini gerçekleştirebilecektir. Namaz için gerekli mekânsal öge olan mescit ve namaz kılmak için ön şart olan abdest almak için uygun bir mekânsal ortamın varlığı bu eylemi mümkün kılmış ve kolaylaştırmıştır. Bunların olmaması 'namaz kılma' eylemi için bir engel teşkil etmektedir. Abdest almak için uygun bir yer olmadığında ve lavaboda abdest alırken farz olan ayakların yıkanmasına hoş bakılmadığında, birey, bu eylem için

kimsenin görmeyeceği bir vakit kollayacak ya da görenlerin rahatsız edici bakışlarına katlanacak hatta sözlü sataşma ya da müdahalelere karşı uygun tepkiler geliştirmek zorunda kalacaktır. Mescit yoksa bir seccade bulmaya çalışacak, bulamazsa bir karton temin etmeye çalışacak, onu da bulduktan sonra namaza durmak için göze gözükmeyecek bir köşe arayacaktır. Birey tutumumun gücü ölçüsünde bu girişimlerde bulunacaktır. Eğer tutumu zayıfsa bu engellere takılacak ve bulunduğu okul, iş veya çalışma ortamının namaz kılmaya müsait olmadığını düşünerek bu ortamlarda namaz kılmayacaktır. Bireyler, bulunduğu ortamlar inançlarını eyleme dönüştürmeye izin vermediğinde ve şartların değiştirilmesi mümkün olmadığında, içinde bulunduğu duruma meşruiyet sağlamak için dinin ruhsat ve istisnai durum hükümlerinde kendilerine yer arayacaklardır.

Lüks girişli siteler de gözetim ve denetim açısından ilginçtir. Bu tür yapılarda yalnızca Weberci demir kafes değil cezaevleri ve akıl hastaneleri gibi kurumlar tarzı birçok tuzak vardır. Kural ve yönetmelikler, duvarlar, 24 saat bekçiler, devriyeler, kameralar, alarmlar, giriş-çıkışta sınırlamalar. Birçok yeni tüketim aracı, gönüllü de olsa şık cezaevleri olarak görülebilir. AVM'lerde tüketicileri gözleme ve denetleme araçları vardır. Parklar ve oyun alanları insanları bazı şeyleri yapmaya bazı şeyleri de yapmamaya yöneltmek üzere kurulmuştur (Ritzer, 2011, 120-121).

Engels'e göre işçilerin mahallelerde oluşturdukları okuma odaları, kulüp ve dernek gibi ortak mekânlarla oluşturdukları paylaşım ortamları, onların sınıf bilincini yaşam mekânlarında da canlı tutabilmelerine imkân tanımıştır. Bu şekilde işçilerin işyeri ve yaşam mekânlarında birlikte olmaları ve bu iki mekânın çelişkilerini birleştirmeleri onları kapitalizmin sonunu getirecek bir devrime süratle taşımaktadır (Şengül, 2001, 13-14). Lüks girişli sitelerde ırksal dışlama kör göze parmak yapılmıyorsa da yerleşim ortamının bölünmesini yaratma ve ayrılığı korumada kuşkusuz güçlü bir etkendir (Ritzer, 2011, 238-239).

Güvenlikli site-mekân-mahal/le/de kime güvenirsiniz? Güvenmek için öncelikle tanımak, bilmek gerekir. Tanıdık, bildik olmayan birine güvenme ya da güvenmeme söz konusu olmaz. Ama o güvenilen listesinde de yer almaz. Kim kimi tanır? Kişi yakından uzağa doğru tanır. Anne-baba, dede-nine, kardeş, eş, çocuk, amca-dayı, hala-teyze ve devam eden akraba zinciri. Aslında bu zincir de çok devam etmez. Sosyal ilişkilerin yoğunluğu ve tanıdık-bildik olma açısından amca-dayı, hala-teyze çocuklarından ötesi genel olarak pasiftir. Hakkı mahfuzdur. Ama gündelik hayat ya da en yakın tanıdık-bildik akraba içerisinde fludurlar.

Kişi komşusunu tanır. Kapı kapıya, duvar duvara, pencere pencereye, karşı karşıya olduğu komşularını tanır. Komşunun erkeğini, hanımını, oğlunu kızını bilir. Hatta kedisini, köpeğini, atını, arabasını tanır. Gelen misafirlerini dahi tanır yeteri kadar zaman komşuluk etmişse. Bu tanımışlığa göre ona güvenebilir ya da güvenmeyebilir. İki durumda da mesafesini ayarlar ve kendini emniyete alır. Yakınlarda olunca ve süreklilik kesbedince beraberlik, birliktelik, güvenilmeyen insan bile bir tehlike değildir. Sınırlar bilinir, korunur. Gülün dikeni, güzelin kusuru gibi katlanılır ona. Tuzu biberi olur mahallin, mahallenin hayatının.

Ballard, '*Gökdelen' (High Rise*) (2015) adlı romanında, kırk katlı ve bin daireli, süpermarkete ve yüzme havuzlarına, bankaya ve ilkokula sahip bir gökdelende yaşananları, üst, orta ve alt kattakilerin birbirleriyle mücadelelerini sonu iyi bitmeyen bir modernizm masalı olarak anlatır.

"Mekân ve zamanın sembolik düzenlemeleri deneyim için bir çerçeve sağlar: Toplumda kim ya da ne olduğumuzu bu çerçeve aracılığıyla öğreniriz. "Kolektif ritmlere tabi olmanın bu kadar güçlü bir biçimde talep edilmesinin nedeni," der Bourdieu (1977:163), "zamansal biçimlerin ya da mekânsal yapıların yalnızca grubun dünyayı temsil biçimini değil, kendisini bu temsile göre düzenleyen grubun kendisini de yapılandırır" (Harvey, 2010, 242).

"Eğer, Bourdieu'nün söylediği gibi, mekânsal ve zamansal deneyimler toplumsal ilişkilerin kodlanması ve yeniden üretiminde birincil araçlar ise, o zaman bu deneyimlerin gösterim tarzında bir değişiklik hemen hemen kesinlikle toplumsal ilişkilerde de bir değişim yaratacaktır" (Harvey, 2010, 279).

Dinsellik ve mekân ilişkisine daha yakından bakabilmek için dinsellik konusunu belli bir ölçüde tebarüz ettirmek yerinde olacaktır. Müteakip bölümde bu konu ele alınmıştır.

2. BÖLÜM: DİNSELLİK

2.1. Din

Din gerek kendi mahiyetinden gerek 'epistemik cemaat'in genel geçer bilimsel paradigmalarından gerek onu inceleme konusu yapan araştırmacıların çalışma alanı ve kişisel biyografilerinden dolayı öteden beri birbirine benzer ya da apayrı tanımlamalarla karşı karşıya kalmıştır ve görünen o ki kalmaya da devam edecektir.

Dinin nasıl tanımlandığına göre dindarlık ve dinsellik farklı değerlendirilebileceği gibi, her bir dinin dindarlığı/dinselliği de farklı görünümlere bürünebilecektir. Keza bir dinin farklı zaman ve mekân tecrübelerinde farklılaşmalar olabileceği gibi, aynı zaman diliminde bölge ve mahallere, gruplara, ailelere hatta bireylere kadar farklı tezahürler söz konusu olabilir. Dolayısıyla dinselliğin tespiti, ölçümü veya değişiminin izlenmesinde bu durumların göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Dinin özü, işlevleri, İslam kelamcıları bakımından, felsefi, sosyolojik, teolojik, ahlaki, psikolojik, antropolojik ve fenomenolojik çok sayıda tarifi yapılmıştır.

Dine yoğun ve sürekli ilgi gösterilmesine rağmen, dinin tek değişmez antropolojik teorisi veya dini inanç ve ritüellerin incelenmesinde ortak bir yöntembilim yoktur. Alandaki araştırmacılar "din"in nasıl tanımlanacağı veya *din* teriminin neyi içine alacağı konusunda tam olarak anlaşamamışlardır. Dini tanımlamada çabalar –E. B. Tylor'ın 1871 senesinde onu "ruhsal varlıklara inanç" olarak tanımlamasından başlayarak Clifford Geertz ve Melford E. Spiro tarafından ileri sürülen daha karmaşık tanımlamalara kadar– önemli mukavemetlerle karşılaşmıştır. Bununla birlikte C. Geertz'in tanımlaması yirminci yüzyılda, büyük farkla, dinin en etkili antropolojik tanımlaması olmuştur.

Geertz dini şöyle tanımlamıştır. Din (1) bir semboller sistemidir ki, (2) insanlarda güçlü, kapsamlı ve uzun süreli ruh halleri ve güdüler oluşturur; (3) bunu genel bir varoluş düzeni hakkında kavramlar üreterek ve (4) bu kavramlara öylesine bir gerçeklik havası giydirerek yapar ki, (5) söz konusu ruh halleri ve güdüler yegâne gerçeklik olarak görünür.

Onun tanımlaması dinin kavramsal olarak ne olduğunu ve psikolojik ve sosyolojik olarak hangi fonksiyonu yerine getirdiğinin ayrıntılarının incelenmesinde kullanışlı olmakla birlikte Geertz, özellikle bir araştırmacının alanda karşılaştığı dini nasıl tanımlaması gerektiğini açıklamada başarısız olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Din

tanımlamalarını bloke eden temel engel, kuşkusuz, dinin bir "şey" değil, soyutlama olmasıdır.

Yirminci yüzyıldaki diğer din tanımlamaları (Spiro, Jacop Pandian, E. E. Evans-Pritchard) sözde doğaüstü ve doğa veya kutsal ve kutsal olmayan düzenler arasında katı bir ikilem ileri sürmekle Emile Durkheim'i takip etmişlerdir. Bu alternatif tanımlamalar Geertz'in tanımlamasından daha tatminkâr değildir, çünkü *doğaüstü* ve *doğa* arasındaki ayırımlar nadiren açıktır ve fertten ferde ve toplumdan topluma çarpıcı bir şekilde değişmektedir (Coşkun, 2021a, 13-14).

Tıpkı kültür gibi dinin tanımı da bir sorun olup ikincisinin tanımı çoğu kere körlerin fili tarifine benzetilmiştir. Seyyid Şerif Cürcani ve ünlü Türk Müfessiri Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır dini; "zevil-ukûlü kendi hüsn-i ihtiyarlarıyla bizzat hayır olan şeye sevk eden bir vaz-ı ilahi (ilahi kurum) olarak tanımlarken Kelamcılar onu; Allah tarafından vahiy yoluyla peygamberlerine indirilen, insanları dünya ve ahirette saadet ve selamete ulaştıran bir ilahi nizam (düzen/kurum) olarak tanımlamışlardır. Dinin en kısa, en kapsamlı, en evrensel ve en özlü tanımını din bilimlerinin kurucu ismi sayılan Rudolf Otto yapmıştır. Ona göre din; (Ürpertici ve Cezbedici bir Sır olan) Kutsalın tecrübesidir. Bu tanım dini özü bakımından tarif etmekte işlevleri bakımından ise çok sayıda, teolojik, felsefi, ahlaki, sosyolojik, antropolojik, psikolojik vb. tanımlar yapılmıştır. Mesela ünlü sosyolog John Milton Yinger dini, (ölüm, acı, ıstırap, anlamsızlık ve kötülük gibi) beşer hayatının önemli problemlerini kendisiyle çözdüğü bir inanç ve ameller sistemi olarak tanımlamıştır. Daha pek çok tanımın toplu bir dökümü için bak, (Coşkun, 2021b, 45-53).

Ayrıca fenomenolojik bakımdan kuşatıcı din tanımlamaları da yapılmıştır. Mesela Hall, Pilgrim ve Cavanagh'a göre din: halkın kendileri için sınırsız bir değere sahip olduğunu kesin olarak teyit ettikleri şeyin değişen sembolik ifadesi ve onların bu varlığa verdikleri bir cevaptır. James L. Cox da benzer bir şekilde dini, insanlar (Ben-Biz) için sınırsız değerde olan ve uygun bir şekilde kendisine cevap verdikleri Varlığın değişen sembolik ifadesidir şeklinde tanımlamıştır (Cox, 2004, 30-33). Dinin büyük ölçüde sembolik bir sistem olduğu -gerek bir antropolog ve gerekse bir din ve İslam din antropoloğu olan Clifford Geertz'den ve fenomenolojik tanımlardan- anlaşılmaktadır.

Dindarlık tipi ile dindarlığın boyutları aynı mıdır, ayrı mıdır? Dinin boyutları ile dindarlığın boyutları ayrı mıdır yoksa aynı mıdır? Din nedir, dindarlık nedir? Dinsellik nedir? Kutsallık nedir? Sırasıyla takip edelim. Burada diğer dinler dışlanmaksızın daha

çok İslam ve İslam'ın içinde yaşadığımız coğrafyada ortaya çıkan tezahürleri esas odak noktası olacaktır.

2.2. Dindarlık

Dindarlıkla alakalı gerek Batı'da gerek Türkiye'de ziyadesiyle tanımlama, tasnif ve tarif etme girişimleri yapılagelmiştir. Dindarlık tercih edilen, çerçevesi çizilen, tanımlanan 'din'in, bireysel edinimi olarak değerlendirilmektedir. Bir anlamda dinin kişisel tezahürüdür. Din çekilince kişide azalacak olan şeydir.

a. Dindarlık Tipolojileri

Weber çiftçi, şövalye ve feodal beyler dindarlığı; bürokrasi, burjuva, küçük burjuva, esnaf ve zanaat dindarlığı, proleter alt tabaka dindarlığı ya da büyüsel dindarlık, ayinci dindarlık, derviş dindarlığı, dünyevi zühd-uhrevi zühd dindarlığı, şehir dindarlığı ve kır dindarlığı gibi tipolojiler ayırt etmektedir (Subaşı, 2002; Weber, 2012b).

Fichter (1954) dört boyutlu dindarlıktan bahseder. Katolik dindarlığı üzerine yaptığı çalışmasında dindarlığı uyku halinde (dormant), marjinal (marjinel), şekilsel (modal), ve öz/çekirdek (nucleur) olarak dört boyutta ele almıştır. Uyku halinde olanları dışarda bırakarak insanların % 20'sinin marjinal, % 70'inin şekilsel ve % 10'undan daha azı ise özsel dindar olduğunu belirtmiştir (Sönmez, 2016). Gustav Mensching (2004, 247-252) "sosyal sınıfların dinleri" başlığı altında dindarlığı göçebe, asalet, köylü ve burjuva dindarlığı şeklinde tasnif etmektedir.

Gabriel Le Bras, dindarlığı insan-din ilişkilerinden yola çıkarak dört ana kategoriye ayırmaktadır. İlk kategoride, dinden uzak olanlar, dinden ayrılmış olanlar, bölünmüş olanlar, dinden kopmuş olanlar ve hiçbir dine bağlı olmayanlar bulunmaktadır. İkinci kategoride ise, herhangi bir dini kabul edenler, belirli bir zaman diliminde dini kabul edenler ve dine ilgisiz kalanlar yer almaktadır. Üçüncü kategori, dini yaşayanları, düzenli bir dini yaşam pratiği olanları, dine saygılı olanları ve düzenli olarak dini yaşayanları içermektedir. Le Bras, bu kategorileri belirlerken dinî davranışlardaki farklılıklara da dikkat etmektedir. Ona göre dindarlık, hayatın belirli dönemlerine (doğum, vaftiz, ilk ayin, ergenlik, evlilik, ölüm, cenaze gibi) veya yılın belirli dönemlerine ait davranışlar (Noel, Paskalya gibi) şeklinde ifade edilebilir. Ayrıca haftalık (Pazar ayini) veya yıllık (Paskalya, günah çıkarma gibi) tekrarlanan periyodik davranışların yanı sıra istisnai veya

tekrarlanan davranışlara (günah çıkarma, hac ibadeti, emekli olma, düzenli toplantılar vb.) da yer verilmektedir (Desroche, 1992).

Literatürde çok çeşitli tipolojiler mevcuttur. İçe ve dışa dönük dindarlıklar (Jung), aklî, fikrî ya da duygu ağırlıklı dindarlıklar (Scheneider), dinî duyguların en yüksek dereceye ulaştığı mistik dindarlık, fikri tarafı ön plana alıp akla değer veren dindarlık ve duyguyla fikir yönü dengeli dindarlıklar (Gruehn), teorik, pratik ve sosyolojik dindarlıklar (Wach), dinsel bağlılık, öğreti, ibadet ve dinsel grup dindarlığı (Lenski); dinde inancı esas alıp ibadeti önemsemeyen, dinî pratiklere ve şekle önem veren, zikri öne çıkaran, inançla ibadetin birlikte olacağını savunan ve ona göre hareket eden, inanmadıkları halde inanmış gibi görünen tipler (Peker); içten dindarlık ve dıştan dindarlık (Allport); ihlaslı ve gösterişçi dindarlık (Okumuş); resmi ve gayrı resmi dindarlıklar; mezhep, kült ve kilise dindarlıkları; tutucu, Protestan, sekt ve liberal dindarlıklar (Argyle); gayr-ı amil, idare-i maslahatçı, dini bütün, sofu ve yobaz dindarlıklar (Taplamacıoğlu, 1962). Dindarlık bunların dışında, aktif-pasif, radikal-ılımlı, katı-yumuşak dindarlık şeklinde de tipleştirilmektedir. İslâm, Hıristiyan, Yahudi ya da Budist dindarlıklarından söz edilebildiği gibi söz konusu bu ayrım mezhep, cemaat ya da dini grup temelinde de yapılabilmektedir. Yanı sıra dindarlık sûfi dindarlığı, fıkhî dindarlık ya da şehirli köylü dindarlığı gibi ayrışmalara da konu edilebilmiştir. Buna avam-havas dindarlıkları, zengin-fakir dindarlıkları, bireysel ve cemaat dindarlıkları da eklenebilir (Okumuş, 2005, 40-42; Onay, 2001; Subaşı, 2004, 100-102).

Glock dindarlık için beş boyut olarak inanç, ibadet, bilgi, tecrübe ve etki boyutlarını öne sürerken (Glock, 1998) Ninian Smart yedi boyutlu din modeli önermektedir. Bu model pratik/ritüel, tecrübi/duygusal, hikayesel/mitolojik, doktrinel/felsefi, ahlaki/yasal, sosyal/organizasyonel ve materyal/sanatsal boyutlardan oluşmaktadır (Özcan, 2017). Gracie Davie (2005, 3) Britanya ve İskandinavya üzerinden 'bağlanmadan iman etme' ve 'inanmadan bağlanma' tiplerinden bahsetmektedir. Koca karı/halk dindarlığı, kitabi dindarlık, popüler dindarlık (Arslan, 2004, 53) gibi sınıflandırmalardan da bahsedilebilir. İslam söz konusu olduğunda inanç-ibadet-muamelat-ahlak-maneviyat şeklinde bir dini tasnif formüle edilebilmektedir.

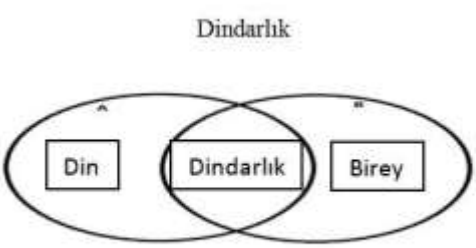
Günay, (1999, 259-264, 282) dindarlık tipolojilerini dinî yaşayışın şiddetinin azlığı-çokluğu açısından sınıflandırmaktadır: 1. Mutaassıp ve ateşli dindarlar (sofu/otomatizm, softa/bağnaz, grupçu), 2. Alaca dindarlar (düzensiz), 3. Mevsime göre dindarlar, 4. Oportünist (beynamaz/idare-i maslahatçı), 5. İlgisiz. Biçim bakımından dinî yaşayış

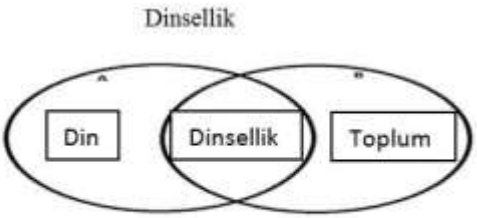
tipleri: 1. Geleneksel halk dindarlığı (şekilci/taklitçi), 2. Seçkinlerin/dinî elit zümrenin dindarlığı, 3. Laik dindarlık (din-dünya ayrı, din ahiretlik), 4. Tranzisyonel dindarlık (geleneksel-laik dindarlık arası, bazı konularda din-dünya ayrımı, bazı konularda dinî tutum). Günay, (1999, 264-277) tipolojik çeşitlenmelerin temel etkenlerini ortaya koymaya çalışır. Onun dindarlık düzeyi en yüksek olarak tespit ettiği ateşli dindarları tasnif ettiği üç başlıkta (sofu, softa ve grupçu) da samimi bir dindarlık gözükmemesi manidardır. Günay, geleneksel dindarlığı (ki bu özetle şekilci, taklitçidir) cemaat yapısı ve baskısına sıkıca bağlar gibidir. İçten/samimi dindarlık bireyselleşmenin gerçekleştiği, baskılardan azade olunan kent ortamında neşet edecektir. Bu durum modern öncesi içten/samimi dindarlığın olmadığını ima eder gibidir. Herhangi bir zaman ve mekân diliminde toplum içinde sosyal baskıyı önemsemeksizin (topluma rağmen dininin gereklerini yapan) içsel dindarlığını yaşayan insanlar yok mudur? Meslek gruplarına göre dini yaşayışa bakılınca, ev hanımları, çiftçiler ve esnaf/zanaatkarlar en ateşli dindar grubu oluştururken serbest meslek sahibi olanlar arasında ateşli dindar bulunmamaktadır. Yine dine karşı ilgisiz olanlarda en başta gelen grup olan öğrencileri memurlar ve serbest meslek sahipleri takip etmektedir. Gelir durumu ve dindarlık arasında ters orantı söz konusudur. Mevsime göre dindarlar, oportünistler ve dine karşı ilgisiz olanların en yüksek olduğu tabaka da üst gelir grubudur. Toplumsal değişme ve din bağlamında toplumsal çevre ve dinî yaşayış ilişkisine bakıldığında, köylerde dine ilgi ve bağlılık derecesinin kentlerden daha yüksek olduğu, kentte oturma süresi, kentle bütünleşme ve kentle ilişki arttıkça dine ilgide azalma görülmektedir. Eğitim seviyesi ile dine ilgi arasında da benzer ilişki bulunmakta, eğitim seviyesine paralel olarak dine ilgi azalmakta, özellikle geleneksel dinî yaşayış çözülmektedir. Keza kitle iletişim araçlarıyla temas da benzer etkilere sahiptir. Günay burada teknoloji, kentleşme, kitle iletişim araçları ve modern eğitimin etkileri arttıkça geleneksel, şekilci, taklitçi ve toplumsal baskıya dayanan dindarlık tipinin yerini giderek daha kişisel, bilinçli, rasyonel ve daha içten ve inanarak yaşayan bir dindarlığa bırakacağının kuşkusuz olduğunu belirtmektedir. Günay'ın araştırmasında elde edilen bulguların geleneksel dindarlığı sarstığı ve azalttığı görülmekle beraber bahsettiği değişkenlerin bunun yerine kişisel, rasyonel, bilinçli ve daha içten ve inanarak yaşanacak bir dindarlığın gelmesine vesile olacağı öngörüsü delillendirilmeye muhtaç ve tartışmaya açık bir konu olarak gözükmektedir. Çünkü bahsedilen değişkenlerin –teknoloji, kentleşme, kitle iletişim araçları ve modern eğitim- içerik olarak daha bilinçli bir dindarlığa yönlendirecek potansiyeller de içerdiği

kuşkuludur. Bunların modernleştirici, bir anlamda sekülerleştirici bir paradigma üzerine konuşlandırılmış olmaları, araştırma bulgularında görüldüğü gibi, bilinçli ve içten bir dindarlığı besleyecek şekilde değil daha çok dine ilgiyi azaltacak şekilde süregiden bir sonuç doğurmalarının daha muhtemel olduğuna bir dayanak olarak sunulabilir. Teknoloji beraberinde hangi kültürü/değerleri getirmektedir, kentleşme ve kentte gündelik hayat, siyasetiyle, ekonomisiyle, eğlencesiyle hangi değerler ve dünya görüşü üzerine inşa edilmektedir, kitle iletişim araçlarının sunduğu içerik ve sunuş şekli hangi değerleri öncelemekte, teşvik etmektedir, bunların yönlendiricileri, sahipleri kimlerdir, ilkeleri nelerdir, modern eğitim sisteminin amaç ve hedefleri nelerdir, müfredat nasıl bir dünya görüşüne yaslanmaktadır ve bütün bu soruların cevaplarının dinle ilişkisi nedir? Bu soruların cevapları etraflıca analiz edilebildiği kadar bu değişkenlerin dinle ilişkisinin ne olduğuna/olmadığına ancak o zaman karar verebiliriz. Genel olarak, kadınlar erkeklere, yaşlılar gençlere, çiftçi, esnaf ve zanaatkârlar, tüccar, memur ve serbest meslek sahiplerine, eğitim seviyesi düşük olanlar yüksek olanlara göre daha dindardır. Tipolojik farklılaşmada, sosyo-kültürel etkenler ve özellikle dinî sosyalleşmede etkin olan faktörler önemli rol oynamaktadırlar (Günay, 1999, 281-282).

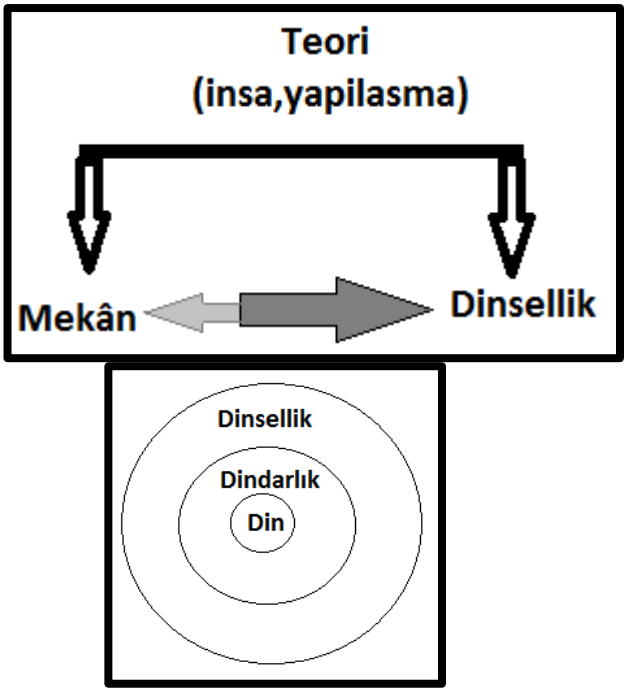
Dindarlık tipolojileri mi kişilik tipolojileri mi? Köylü, şehirli, zengin, fakir, kadın, erkek, içe dönük, dışa dönük, gösterişçi, samimi vb dindarlık tipleri, dinle mi alakalıdır, yoksa kişilikle mi alakalıdır? Mesela vatanseverlik açısından; kadın-erkek, zengin-fakir, gösterişçi- samimi, içe dönük-dışa dönük tipler farklı değil midir?

Dindarlık, dinin olmaması halinde bireysel hayattan eksilecek şey olarak ifade edilebileceği gibi dinsellik de dinin olmaması durumunda toplumsal hayattan eksilecek şey olarak ifade edilebilir. Din, dindarlık, dinsellik şematik olarak aşağıdaki gibi gösterilebilir.









Operasyonel dindarlık/dinsellik tanımı yapılacak olursa mevcut tanımlamalar, kavramsallaştırmaların kaynakları, temelleri epeyce tartışmaya açıktır. Mevcut tanımlamaların bazı yönleri dikkate alınarak iki kategori belirginleştirilebilir:

1- Dindarlığın dozuna, yaşanış biçimine, yoğunluğuna göre tasnifler. Dindarlığın tarifine göre çeşitlenebilecek şekilde içsel-dışsal, fikri-duygusal, ateşli-ilgisiz, inanç-ibadet-bilgi-tecrübe-etki boyutlarıyla ele alan yaklaşımlar.

2- Toplumsal tabakalaşmalar, sınıflar, meslekler gibi kategorilere göre tasnifler: Köylü, şehirli, savaşçı, burjuva gibi. Dinin kendisinden ziyade toplumsal gruplardan, temsillerden hareketle okunması daha isabetlidir. Toplumsal temsiller bağımsız değişken, din bağımlı değişken olarak ele alınabilir.

Türkiye'de Müslümanım diyenlerin (%99,2) %77,5'i Hanefi, %11,1 Şafi, % 98,7'si şeksiz Allah'a inanıyor, %96,5'i Kur'an'a şeksiz inanıyor, %42,5'i vakit namazlarını tam, %16,9'u hiç kılmıyor. Erkeklerin %57,4'ü Cuma kılıyor, %7,2'i hiç kılmıyor, %83,4 oruç tutuyor, % 2,5 hiç tutmuyor, %71,9 zekât veriyor, %1,1 hiç vermiyor, %84,9'u hacca giderim, %3,2 gitmem, fakire yardım ederim diyor, %41,9'u Kur'an okumayı biliyor, bunların %20,8'i hergün, %24,5 haftada birkaç gün, %22,6'sı haftada bir okuyor. %47,4'ü 6-10 yaşında, %30,1'i 11-13 yaşında, %9,4'ü 14-16 yaşında dini bilgilerini öğreniyor. %53'ü bilgilerini çevresinde dini bilgisi olanlardan alıyor ve %65,6'sı bunlara danışıyor, %64,9 her zaman dinin emirlerine göre yaşadığını söylüyor, %28'i ara sıra. %19,4'ü çok dindar, %68,1'i dindar, ne dindar ne değil %10,2, değil %1, hiç değil %0,3. %50,7'sine göre dindarlık iman-ibadet-ahlak, %37,2'sine göre inanıp kalbi temiz tutmak, %7,9 mübarek gün ve gecelerde ibadeti önemsemektedir (*Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 2014).

b. Dindarlığı Ölçmenin Problemleri

Dindarlık/dinsellik tespiti/ölçümü dindarlığı/dinselliği tanımlama bağlamında önem arzetmektedir. Dindarlığın ölçülmesi alan araştırmalarında temel problem alanlarından biridir. Ölçek olguyu belirleyebilmektedir. Bireylerin tutum ve davranışları açısından incelendiğinde hangi dindar tipinin hangi durumlarda hangi davranışları sergileyebileceği bir bir problem olduğu gibi aksi yönden bakıldığında hangi davranışları sergileyenlerin hangi tipolojiye dâhil edileceği de aynı şekilde bir problemdir. İbadet temelli gayet dindar olabilir, siyasi alanda hiçbir davranışa tevessül etmeyebilir. Siyasi olarak etkin dindar olabilir, ibadetleri yapmada haramlardan sakınmada zayıf olabilir. Kültürel olarak kendini dindar görür, inanç/itikat açısından zayıf hatta dindışı düşebilir. İtikaden güçlü olup amelen zayıf olabilir. Bilgisi çok ameli az, ameli çok bilgisi az olabilir. Meratip yaklaşımı benimsenmeden nasıl çıkılabilir işin içinden. Öyle bir çerçeve,

meratip konula ki, ameli az, itikadı kurtarır, bilgisi iyi ilahiyat profesörü ile ameli çok bilgisi az halk ve itikadi taklit olan koca karı dindarlığının derecesi aynı görülsün. Böyle bir yaklaşım geliştirilebilir mi? Gerçeği tespit ve ifade etmeye nasıl bir katkısı olabilir?

Namaz, cemaatle namaz, oruç, zekât, Kur'an okuma, hayır işlerine zaman ayırma gibi etkinlikler çok farklı kültür ve ortamlarda aynı derecede dindarlık ölçüsü olabilir mi (Onay, 2001). Çok yoğun ilmi çalışmalar yapan ve namazın ancak farzlarını kılan ve farz olmayan hemen hiçbir etkinliğe katılamayan bir ilim adamı az dindar mıdır? Keza emek yoğun işlerde -ziraat, hayvancılık, sanayi gibi- çalışan insanların dini etkinliklere katılım ve bunlara zaman ayırma dereceleri ile sırf dini ortamlarda bulunan ya da boş vakti çok olan insanların bu tür etkinliklere katılım dereceleri dindarlık ölçümünde aynı puanı mı alacaktır?

Cuma namazına gitme-gitmeme tek başına neyi ölçebilir? Cuma namazı kılmayı bu sistemde caiz görmeyip hiç kılmayan, diyanete itibar etmediği için gitmeyen, pandemi sebebiyle gitmeyen (namazlar normal saf düzenine geçtiği halde), cumayı çok gerekli görmeyip gitmeyen, gevşeklik gösterip gitmeyen, ilgisiz olup gitmeyen, dine karşı olup gitmeyen… Bir çırpıda akla gelen bunca farkın tek parametrede 'cumaya gitmeme' olarak dindarlığın azlığına delil olarak gösterilmesi bir problemdir. Cuma namazını camide kılmayanlar olduğu gibi Cuma, teravih ve bayram namazı dâhil namazları kendi derneğinde, yurdunda, kursunda, dergâhında kılanların mevcudiyeti gözden kaçırılmaması gereken ayrı bir değerlendirme konusudur.

2.3. Dinsellik

Tek tek bireylerin dindarlıklarının toplumsal hasılasına dinsellik diyebiliriz. Dinsellik, dinin, kişilerin bireysel tercih ve temsillerini kapsayan ve aşan, toplumsal olana ve alana sirayet eden, sosyal olarak görünür hale gelen kısmı olarak değerlendirilmektedir. O bir bakıma dinin toplumsal tezahürüdür. Dinin olmadığı, düşünülmediği durumlarda toplumsal hayattan çekilecek olan şeydir. "Toplumsal düzeyde dinsellik, bireysel düzeyde dindarlık"tan (Subaşı, 2004, 9) bahsedilebilir. "Dinsellikte, kişilerin dinî tutum ve davranışlarını tek tek özetleyen dindarlıktan da öteye gidilerek elde edilebilecek genel bir anlama vurgu" vardır. "Dinin ve dindarlığın, biri Tanrı-insan diğeri de insan-Tanrı ilişkisi içinde somutlaşan pratikleri, dinselliğin de,

toplumsal yapının gündelik hayata sızan ve onun evrenini oluşturan bir atmosferi" (Subaşı, 2004, 43) vardır.

Dinsellik, gelenek-modernlik/sekülerlik bağlamında ne tür görünümler sergilemektedir? Bu bağlamda mekânla ilişkisi nedir?

Gündelik hayatı düzenlemeye yönelik uzanımları daha etkin olan dinlerin ürettiği dinselliğin görünürlüğü ve buna paralel olarak değişim/dönüşümü daha kolay izlenebilecektir. Gündelik hayata nüfuzları derecesinde dinsellik özellikleri farklı görüntüler arz edebilecektir. Bu bağlamda dinlerin mekânla ilişkisinde, dinselliğin mekânın kurgusuna etkisinde ve bu mekânda dinselliğin yaşanmasında farklılıklar olabilecektir. İslam dini gündelik hayatı kuşatan uzanımları dolayısıyla dinsellik-mekân ilişkisi için geniş inceleme alanlarına fırsat vermektedir.

Dinselliği dini tecrübenin ifade şekillerinden; dini hayatı da birtakım sorularla ölçülmüş istatistik verilerden daha öte ve kapsayıcı bir şekilde ele almak için dinselliğin daha geniş, toplumu sarıp sarmalayan bir olgu olarak ele alınması gerekmektedir.

Dinselliğin kapsayıcılığını ortaya koymaya katkısı sağlaması amacıyla "dini hayat" kavramının eleştirel bir şekilde yeniden ele alınması yerinde olacaktır. "Dini hayat" kavramının kendisi seküler bir kavramsallaştırmadır. "Dini hayat" kavramlaştırması ön kabul olarak modern ve seküler bir özne gerektirmektedir. 'Dini hayat' kavramını kabul ettiğimiz zaman 'dînî olmayan' hayat kavramı beraberinde kabul edilmiş olacaktır. "Dini olmayan" doğal olarak seküler olanı ifade decektir. Ekonomik hayat, siyasi hayat, eğlence hayatı, kültürel hayat, aile hayatı, özel hayat. Bunlara 'dünya'lı ve 'ortam'lı kavramlar eklendiğinde olgu daha görünür hale gelecektir: İş dünyası, iş ortamı, eğitim ortamı. Bütün bu kavramsal ayrımları birlikte düşündüğümüzde 'dini hayat' ve kişisel boyutta 'dindarlık' sekülerleşme teorilerinin öne sürdüğü iddiaların gerçekliğini/gerçekleştiğini gösterir gibidir. Modern ve seküler toplumda din kurumsal ve toplumsal alanlardan kovulmuş, tecrit edilmiş, bir özel alana hasredilmiş ve hapsedilmiş, dikey boyutta ise birey ile tanrı arasında mahrem bir ilişkiye indirgenmiştir. Bölümlenmiş hayatın diğer alanlarına "dini hayat"ın sızmaması için gereken tüm tedbirler, siyasi, hukuki, ekonomik, eğitsel, medeni olarak alınmıştır. Ancak modernleşmeyle birlikte bir kurumsal farklılaşmadan da bahsetmek gerekir.

Yapılan sayısız dini hayat ya da dindarlık araştırmaları kendi köşelerinde ve içlerinde dini hayatın canlılığına, dindarlığın yüksekliğine dair bulgular sunsa da son tahlilde toplumsal ve kurumsal olarak bunların hemen hiçbir önemi yoktur. Bütün veriler,

‘başka bir mahalle’nin kendi verileridir. Ne ekonomi ne siyaset ne eğitim ne sosyal hayat ne de ahlaki tutumlar bunlardan etkilenmemektedirler.

O mahallede (dini hayat denen hayatta, dindarlıkta) yaşananlar, olup bitenler şehrin onlarca mahallesinden birinde yaşananların, daha doğrusu şehrin bir kenar, belki de en kenar mahallesinde yaşananların şehrin siyasetine, ekonomisine, sosyo-kültürel hayatına, eğitimine vb katkısı ve etkisi kadar etki etmektedir. Hacı efendi, inançlıdır, dinini bilir, ibadetlerini aksatmaz, dini duyguları coşkundur, helala harama dikkat eder. Bunun yanında ticaretini yaparken ‘ticaretin kendine göre kuralları (kapitalist sistemin vazettiği) vardır’ ilkesi onun için temel ilkedir. Resmi makamlara işi düşer, ‘bu işlerin bir kanunu nizamı var’dır, hacı efendiyi bağlar. Oğlunu, kızını evlendirecek olur, ‘adettir’ cari bütün gelenekler uygulanır. Düğündür, kınadır, gelindir, damattır diye başlar evlilik sürecinin kutsal (ve toplumsal) ilkeleri hacı efendiyi bağlar.

Vali beydir, hacı efendi gibi dindardır fakat süreçte fark yoktur. ‘(Laik) devletin kuralları, teamülleri vardır’, ‘burası resmi makamdır’, ‘kendisi de emir kuludur’. Profesör için de değişen bir şey yoktur. Akademik disiplin ve bilimsel bilgi önemlidir. Dindardır. Ama burası üniversitedir. Kimseye karışılmaz, özgürlük ortamıdır. Kendisi beş vaktini, ramazanda orucunu, teravihini, mukabelesini aksatmaz. İş adamıdır, siyasetçidir, sanatçıdır, futbolcudur, dini hayatı sağlamdır, dindardırlar. Türkiye’de dini hayat her geçen gün canlanmaktadır. İnsanların büyük çoğunluğu kendini dindar görmektedir. Memleket dindarlaşmaktadır. Batıda sosyolojik olarak sekülerleşme olarak tabandan başlayıp gelişen süreç, Türkiye’de tepeden aşağı doğru siyasi olarak başlatılıp yürütülmüş, tüm alanları kapsayan tedbirler alınmıştır. Gelinen süreçte kendi özel alanında rafine bir dindarlık anlayışı, hemen her Müslümanın İslam’ın hayatın tamamını kuşatan bir sistem olduğunu kabul etmesine rağmen, oluşmuş ve oturmuştur.

Oysa farklı bir perspektifle bakıldığında kutsal-kutsal dışı, dini-dünyevi ayrımlarının sosyolik olarak gerçekliğe tekabülünün tartışılması gerekmektedir. “Kutsallık”, “kutsama” tarih boyunca her toplumda görülmektedir. Tarihi süreçte ve toplumdan topluma kutsanan unsurlar değişmektedir. Aynı şekilde kutsalı merkeze alan din sürekli değişim dönüşüm içinde sayısız görünümüyle her zaman var olmuş, görünen o ki var olmaya devam edecektir. Dinin, kutsalın yok sayıldığı durumlarda onun yerine başka şeylerin kutsallaştırılarak ikame edildiği görülmektedir. Sivil din tartışmaları bu konuda hayli örnek barındırmaktadır.

Toplumsal dünya karşılıklı etkileşimler bütünü olup dinî yaşayış da bu bütünün dışında düşünülememektedir. Dinî yaşayış, doğa, mesken, aile, sosyal tabaka ve çevre gibi bireyin doğup büyüdüğü, beslendiği, geliştiği ve zenginleştiği ortamlardan bağımsız düşünülemez (Günay, 1999, 278).

Dinsellik sekülerleşme sürecinden bağımsız düşünülemeyevek bir olgudur. Çok öncelere kadar başlangıcı götürülebilirse de genel olarak modernizmle beraber seyreden bir sekülerleşmeden bahsedilmektedir. Her teorisyene göre değişik boyut ve açılardan ele alınsa da genel olarak toplumsal ve bireysel alanlarda dini olana referansın azalması, daha net ifadeyle dinin toplumsal ve bireysel hayattan çekilmesi olarak ifade edilmektedir. Bilimsel gelişmelerle, rasyonelleşmeyle beraber dünyanın büyüsü bozulmuştur. Artık insanların hayatlarında, davranışlarında, günlük yaşantılarında din merkezi bir konum işgal etmeyecek, insanları 'din' yönlendirmeyecektir.

İnsanların bu şekilde dinden referanslarını azaltma ya da yok etmelerinde, içinde yaşadıkları, kendileri için üretilen mekânların bir tesiri var mıdır, yok mudur? Sekülerleşen zihniyet nasıl seküler alanlar, mekânlar oluşturmakta; bu alan ve mekânlar da buralarda sosyal hayatını sürdüren bireyleri nasıl etkilemektedir?

a. Dinselliğin İnşası

Dinsellik, dinin toplumla etkileşime geçmesiyle ortaya çıkan sosyal bir olgudur. Bu olgunun bir yanında 'din', öbür yanda 'toplum' yer almaktadır. Dolayısıyla dinselliğin nasıl inşa olunduğuna işaret etmek için hem 'din' hem de 'toplum' cephesini göz önüne almak yerinde olacaktır. Bu çerçevede ilk olarak 'din'den hareketle dinselliğin kaynaklarını ortaya koymaya çalışmak isabetli olacaktır. Dinsellik nereden neşet etmektedir? İkinci olarak 'toplum'dan hareketle dinsellik bu kaynaklar üzerinden toplumsal alanda nasıl inşa edilmekte, yapılanmakta ve teşekkül etmektedir? sorusuna cevap aramak gerekecektir.

Dinler Tarihi müktesebatına bakıldığında hemen bütün dinler için bazı temel noktaların vurgulandığı görülür. Bu bağlamda dinlerin ilk ortaya çıkışında iki husus başat bir yer tutmaktadır: Birincisi, dinin ortaya çıkışının başlangıcını imleyen bir kurucu/peygamber (Hinduizm, Şintoizm gibi kurucunun net olmadığı istisnai dinler söz konusu olabilmektedir); ikincisi kurucuların/peygamberlerin sözleri ya da vahiy mahsulü olduğuna inanılan kutsal metinler/öğretiler. Sonrasında dine ve dinselliğe dair ortaya konan tüm ilke, bilgi ve uygulamaların dayanağını temelde bu iki kaynak

oluşturmaktadır. Toplumsalın mütemadi dinamikliği gereğince din ve dinsellik sosyal bir olgu olarak sürekli yorumlanacak, dönüştürülecek ve yeniden üretilecektir. Weber'in 'karizmanın rutinleşmesi' (Weber, 2012c) olarak ifade ettiği süreç çerçevesinde, kurucu sonrası halkalar (havariler/sahabeler, tabiin vd) oluşacak, dini öğreti ve uygulamalar kurumsallaşacak ve sistemleştirilecek, inananlar topluluğu dinin bu kurumsallığını yürütmek üzere iş bölümü yaparak teşkilatlanacaktır. Bu kurumsallaşmayla beraber dinin inananlara ya da diğer insanlara sunumu, ulaştırılması ve aktarılması kurumsallaşmayla eş zamanlı olarak süregidecektir. Bu akış, üretim/inşa, yeniden üretim ve aktarım izleğinde iç içe süreçler olarak işleyecektir.

Din, toplumsallaşırken kendini konumlandıracağı, koruyacağı, sürdüreceği, yeniden üreteceği zamansal, mekânsal ve sosyal tutunma noktaları üretmektedir. Din kurucuları ya da peygamberlerin hayat hikâyelerinin geçtiği yerler hemen tüm dinlerde kutsal olarak işaretlenmiş ve ziyaret/hac mekânları addedilmişlerdir.

Kutsal metinlerin okunduğu, anlaşılmaya, açıklanmaya, yorumlanmaya ve insanlara sunulmak üzere hazır bilgi haline getirilmeye çalışıldığı yerler olarak keşiş okulları, manastırlar, medreseler gibi eğitim mekânları oluşturulmuştur.

Dinin yaşanır halinin en gözükür durumlarından biri olarak ibadetlerin icrası ve inananların bir araya gelip aidiyetlerini tahkim etmeleri için ortaya konan mabetler, dinlerin sosyal olarak en dinamik tezahür mekânlarındandır.

Bahsedilen bu kurumlar ve mekânlar onları işlevsel kılacak kadrolarla beraber düşünülmelidir. Mabetlerden manastır/dergâh ve medreselere ve ziyaret yerlerine kadar, buraları etkin kılacak kadroların yetiştirilmesi, yetişen kadroların hizmet sunumları, bu kurumların, kadroların ve ziyaretçilerin ihtiyaçlarının karşılanması, dinselliğin üretilmesi ve sürdürülmesinde dikkatlerden kaçmaması gereken önemli/etkin/belirleyici faktörlerdendir.

Kutsal mekânların yanı sıra kutsal zamanlar dinselliğin üretilmesinin temel esaslarından biridir. İbadetler ve ziyaretler için belirli zamanlar olduğu gibi dinlerin kendilerine göre mübarek/kutsal an, gün ve geceleri olagelmektedir. Günlük, haftalık, aylık, yıllık ve ömürlük olarak zamana bağlı rutinler dinlerin kendi öğretileri ve uygulamaları çerçevesinde farklı niceliksel ve niteliksel yoğunluklarda deveran etmektedir.

Bazı yeni dini hareketler bir tarafa bırakılırsa günümüzde kurucusu, peygamberi hayatta olan hemen hiçbir din bulunmamaktadır. Kutsal metinler, kadrolar, kurumlar,

mekânlar ve dini uygulamalar vasıtasıyla mevcut dinsellikler üretilmekte ve devam ettirilmektedir. Toplumda dinselliğin nasıl inşa edildiği, yukarıda sayılanlar bağlamında, sosyalleşme süreci çerçevesinde ele alınabilir.

Berger ve Luckmann'ın (2008) 'gerçekliğin sosyal inşası' izleği olarak önerdikleri dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleştirme süreçleri dinselliğin sosyal inşası için bir çerçeve olarak alınabilir.

Dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleştirme sürecinde dinselliğin inşasında dinsellik öncelikle dışsallaştırmayla topluma aktarılır. Din, kurucu/peygamberin söylem ve eylemleri, onu takip edenler ve takipçilerin takipçileriyle ortaya konan dini müktesebat olarak dışsallaşır. Gündelik hayatın akışında rutinleşmeyle dinsellik kurumsallaşır, nesnelleşir. Nesnelleşen dinsellik, bu ortama doğan bireyler tarafından doğal bir gerçeklik olarak ortadadır. İçselleştirme/sosyalleşmeyle beraber bireyler kendi öznellikleri içinde bu nesnel dinselliği tecrübe eder ve kendilerine özelleştirirler. Bu süreçte fiziki, sosyo-politik, ekonomik değişkenlerin yanı sıra bütün dini ögeler, mekânlar, kurumlar, boyutlar, temsiller sürece dâhil olur. Hangi faktörün daha etkin olduğunu bir standart olarak ortaya koymak güçtür.

b. Dinselliğin Tezahürleri

Glock beşli tasnifiyle çok başvurulan bir tezahür sıralaması yapmıştır. Bunlar: İnanç-ibadet-bilgi-tecrübe/duygu-etki boyutlarıdır. Etki boyutunda sanat ve dini mimari yanısıra yeni mekânlara yol açmak ve mekânsal tezahürlere pek yer verilmese de konumuz bakımından bu boyut çok önemlidir.

Din yoğun olarak bireysel ve zorunlu olarak da toplumsal bir olgudur. Evrensel dinlerde toplu uygulamalar olsa da ibadet genel olarak bireyseldir. İslam'da Cuma, bayram, cenaze toplu kılınır, beş vakit namaz ise toplu kılınması teşvik edilip önemsenmekle beraber bireysel kılınabilmektedir.

Modernleşme-eğitim-dinsellik bağlamında "1980 sonrası Türkiye'sinde de örtünmeyi ve okumayı aynı anda hak iddia eden İslamcı kız öğrenciler, laikliğin temel eğitim kalelerinden biri olan üniversitelerde ortaya çıkmış ve Kemalist reformlarla kazanılmış kadın haklarının geriye gittiğinin bir işareti olarak algılanmışlardır. İslam'ın en görünen ifadesi olan örtünen kızlar (ya da kamuoyundaki deyimle "türbanlılar") modernleşmenin kalesi eğitim alanında ortaya çıkarak modernlik ve eğitim arasındaki özdeşliği tehdit etmişlerdir" (Göle, 2016, 48). "Başörtülülerin kamusal alanda bir yer

araması ya da kamusal alanda bir yeri olan kadınların başlarını örtmesi, resmî ideolojinin modernleşme anlayışı açısından bir sapma olduğu kadar başarısızlık işareti olarak da görüldüğü için kara'landı ve yasaklarla karşılandı" (Aktaş, 2014, 9).

c. Dinsellik ve Tabakalaşma

Avrupa sosyolojisi 'sınıf', Amerikan sosyolojisi 'tabaka' kavramını tercih etmektedir. Bu durumun iki kıtanın sosyo-kültürel mirasının –'tarihi tecrübeleri'nin- farklılığından kaynaklandığı görülmektedir. 'Tabaka'lar sosyal yapının evrensel bir niteliği, 'sınıf'lar ise bu olgunun özel bir görüntüsü olarak kabul edilebilir (Arslantürk, Amman, 2000, 380).

Amiran Kurtkan Bilgiseven sınıfı, 'aynı sosyal hayat tarzını paylaşan fertlerin meydana getirdiği bir sosyal kategori veya grup' olarak tanımlamaktadır (Arslantürk, Amman, 2000, 383).

Tabakalaşma olgusu ise, esas olarak gerek "tabii" gerekse "sosyal" "eşitsizlikler"in varlığına dayanmaktadır. Toplumu oluşturan fertler arasındaki eşitsizliklerin yol açtığı farklılaşmalar, "hiyerarşi"lerin ortaya çıkmasına neden olmakta; bu durum, sosyal tabakalaşma olgusunu meydana getirmektedir. Nasıl ki sınıf kavramı, içerdiği 'sınıf bilinci' unsuru ile bir sosyal 'grup' olarak kendisini gösteriyorsa; tabaka kavramı da genellikle, "sübjektif" bir ölçüt olan sınıf bilincini göz ardı etmesiyle 'grup' olma niteliğini kaybederek bir 'kategori', yani bir 'tasarım' şeklinde ortaya çıkabilmektedir. 'Tabaka'ların birer kategori olması, "üst-orta-alt" gibi üçlü, altılı ya da dokuzlu tasnifler yapılmasına imkân sağlamaktadır. Evrensel bir çerçevede kullanılması ise; Hür-köle; Brahman-Kşatriya-Vaişya-Sudra-Parya; Senyör-serf; Burjuva-proleter şeklinde olmuştur ve sosyal 'grup'ları ihtiva eder tarzda kullanılmasını gerektirir. Bu durumda tabaka kavramı, bazı toplumlarda 'grup', bazılarında ise 'kategori' olma esnekliğini kazanır. Bu anlamda tabakalaşmadan söz edildiğinde, zaman ve mekân itibariyle tüm toplumlarda görülen, sayısı ve belirleyiciliği değişiklik arzeden çeşitli sosyal faktörlerin etkisiyle ortaya çıkan, nüfusun hiyerarşik bir tarzda farklılaşması olgusu kastedilmekte; sosyal sınıflar ise, bu olgunun bazı toplumlarda, belli bir zaman diliminde kendisini gösteren hususi bir yapılaşma olarak değerlendirilmektedir (Arslantürk, Amman, 2000, 384-385).

Geleneksel Tabakalaşma Modelleri: Kölelik Sistemi, Kast Sistemi: Hind, ABD, Feodal Sistem: Derebeyler- Rahipler-Soylular-Serfler, (Arslantürk, Amman, 2000, 385-392)

Modern Tabakalaşma ve Sınıf Teorileri: Weber, mal varlığındaki farklılıkların hayat şanslarındaki farklılıkları doğurduğunu; daha önemli olan 'hayat tarzı'ndaki farklılıkların ise, statü farklılıklarının bir sonucu olarak ortaya çıktığını ileri sürer. (Arslantürk, Amman, 2000, 397)

Üst-Orta-Alt Tabakalaşma: Toplumlar çeşitli şekilde sınıflandırılmışlardır. Coğrafi ve tarihi farklılıklar içinde çok çeşitli sınıflandırmalar yapılagelmiştir. Çeşitli toplumlar birbirlerine göre tarihi/dikey ve coğrafi/yatay olarak farklılıklar içerirken, her bir toplum da kendi içinde çeşitli tabakalara ayrılmaktadır. Sosyolojide sosyal tabakalaşma yaklaşımları ortaya konulurken birçok farklı etken göz önüne alınsa da esas olarak ekonomik faktörün belirleyici bir etken olarak değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Oysa toplumun tabakalaşma süreci her bir etkene göre farklılıklar arz edip, aynı zamanda çeşitli çelişkiler ve çatışmalar içeren bir süreçtir.

Toplumda düşünsel, ekonomik, siyasi, dini, sosyal, ideolojik ve bilimsel olarak tabakalar oluşabilmektedir. Bunların birinde üst tabaka diyebileceğimiz kesimler bütün diğerlerinde de üst tabakadır diyemeyiz. Siyasi, ekonomik ya da bilimsel olarak en üst tabakada olan biri dini, düşünsel veya sosyal olarak alt tabakalarda yer alabilir. Her bir birey, üstlerde yer aldığı alanlarda etkin olup, en az etkiye açıkken, alt tabakada yer aldığı alanlarda daha çok etkiye ve yönlendirilmeye açık olacaktır. Ferdi örnekler dışında bir doktor şeyh efendiyi ya da ilahiyat profesörünü sağlık alanında yönlendireceği gibi imam da bir tıp profesörünü dini alanda yönlendirebilecektir.

Bu çalışmada dinsellik ve sekülerlikte orta tabaka diyebileceğimiz toplumsal kesimleri göz önünde bulunduruyoruz. Dinsellikte üst tabaka/seviye diyebileceğimiz gruplar kendi dini inanç ve değerlerine göre bütün diğer tutumlarını ve ortamlarını şekillendiren kesimlerdir. İçinde bulunacağı ortam, mekân, şehir, çevre bunları hemen hiç etkilemez; bilakis bunlar girdikleri ortamları, ilişkide bulunacakları grupları etkileme, değiştirme ve dönüştürme potansiyeline sahip kişilerin oluşturduğu gruplardır. Dinsellikte alt tabaka diyebileceğimiz bunun tam zıddı görülebilecek grup ise sekülerlikte üst tabakadır. Din veya dinsellikle uzaktan yakından alakaları yoktur, Kâbe'nin içine de koysanız, Ganj nehrine de atsanız, Vatikan'da tutsanız hiçbir dinsellikle ilgilenmeyecek kadar kendilerini bu alana kapatmış sağlam seküler/hümanist gruplardır. Bunların dışında kalanlar ise, biraz dinsellik sergileyen, biraz sekülerlik yaşayan, iki taraf için de ortada durup, biraz ordan, biraz buradan takılan, kim etkin olursa onları takip edecek olan orta/lama gruptur. Mekân ve dinsellik ya da madalyonun diğer tarafıyla mekân ve

sekülerlik ilişkisi en çok bu grup/tabaka için önem arz etmektedir. Dinselliği barındıran, önemseyen, önceleyen, dinselliğe yönlendiren bir mekânsal organizasyon bunları dinsellik lehine yönlendirebileceği gibi sekülerliği önceleyen, dinselliği gizleyen, unutturan, hatırlattırmayan, dinselliğe alan bırakmayan bir mekânsal örgütlenme de bu grubun dinselliğini olumsuz yönde yönlendirebilecektir.

Pür dinsellerin ve pür sekülerlerin durum ve duruşları nettir. İki tarafın da üst tabakası ki her biri diğerinin en alt tabakasıdır. Orta tabaka kimi zaman –mesela ramazan ayında- epey bir dinsel gözükse de bu yüzeysel bir durumdur ve kalıcı bir zihinsel ya da sosyal sürece işaret etmez. Basit bir şekilde toplumsal, nesnel bir süreç ya da etkilenmedir denebilir. Tam tersi, kimi zaman ya da kimi durumlarda tamamen seküler gibi gözükseler de bu da geçici bir durumdur. Esas olarak ilgisizdirler ya da her şeyle ilgilidirler. Hangi grubun üst tabakası etkin olursa o yöne doğru eğilimlidirler.

Türkiye gibi Müslüman bir ülkede böylesi bir orta tabaka elbette esas olarak dine yakın, hatta genel olarak dindar denebilecek bir kimliğe sahiptir. Fakat netice itibariyle bu tahkiki anlamda bilinçli bir kimlik olmadığından, bireysel olmaktan ziyade toplumsal bir yönelim olması hasebiyle her türlü sosyal etki ve etkilenmelere çok açıktır. Tüketim toplumunda medya yoluyla pazara sunulan ürünlerin en geniş alıcı kitlesi de orta tabakadır.

Dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleştirme süreçleriyle inşa edilip yapılaşacak olan gündelik hayatta kendine yer bulmak isteyen bir eylem için ona uygun mekânın varlığı bir imkân, yokluğu bir sınırlama olacak ve bu imkân ve sınırlamalar en çok orta tabakayı etkileyecektir.

2.4. Kutsallık

İster bir bütün olarak din bilimleri ve din sosyolojisi açısından, isterse gelenekçi ekol bakış açısından yaklaşılsın geleneğin özünde kutsal ve kutsala bağlılık yatmakta olup tanımlanamaz olduğu öne sürülen kutsal kavramının da konumuz bakımından açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Kutsal, kök anlamı itibariyle '*ayırma'*dır. Bir şeyin uzaklığını ve ayrılığını ima eder. Kutsal; erişilmez, dokunulmaz ve tamamıyla kavranamaz, düşünülen her şeyden farklı olduğu için anlaşılmaz ve hatta tanımlanamazdır. Kutsal olmak, özde tamamıyla

ayrı ve *başka* olmaktır. Sıradan, olağan, rutin, gündelik ve alelade olandan ayrılan demektir.

Din sosyologlarından Peter L. Berger'e göre din, kendisiyle kutsal bir kozmosun inşa edildiği insani bir girişimdir. Başka bir deyişle din, kutsal bir kalıp içerisinde kozmikleşmektir. Burada kutsaldan kasıt, tecrübe konusu muayyen nesnelerde yerleştiğine inanılan, insanın dışında fakat yine de onunla ilişki halinde bulunan esrarengiz ve korkutucu bir gücün niteliğidir. Bu nitelik doğal ve yapay nesnelere olduğu kadar, hayvanlara, insanlara veya insan kültürünün nesnelleşmelerine de atfedilebilir. Kutsal taşlar, kutsal aletler ve kutsal inekler vardır. Bir kabile reisi kutsal olabildiği gibi özel bir adet veya kurum da kutsal olabilir. Kutsal mahallere ve kutsal mevsimlere kullanıldığı biçimiyle bu nitelik mekân ve zaman için de kullanılabilir. Nihayet bu nitelik, oldukça sınırlı bir bölgedeki ruhlardan büyük evrensel ulûhiyetlere kadar birçok kutsal şeylerde dahi tecessüm edebilir. Bu sonuncusu, sırasında, evreni yöneten ve artık kişisel terimlerle tasarlanamayan, fakat hala kutsallık statüsü verilen yüce (nihaî) güçler veya prensipler şekline de dönüşebilir. Kutsalın tarihi tezahürleri büyük oranda değişiklik arz eder. Her ne kadar, yine de kültürler arası gözlemlenebilir belli tekbiçimlilikler bulunsa bile bunların acaba kültürel yayılma neticesinde mi, yoksa insanın dini tasavvurunun deruni bir mantığı neticesinde mi oluştuğuna dair yorumlar fazla önemli değildir. Kutsal, her ne kadar tehlikesi evcilleştirilebilir ve gücü ise gündelik hayatın ihtiyaçlarına göre harekete geçirilebilirse de günlük hayatın normal rutinlerinin "dışında duran", fevkalade ve güç bakımından tehlikeli bir şey olarak algılanır. Kutsal, insan-dışı bir şey olarak algılanmasına rağmen yine de diğer insanî-dışı fenomenlerin (özellikle kutsal-olmayan tabiat fenomenlerinin) sahip olmadığı bir biçimde kendisiyle ilgili olmakla insana işaret eder. Böylece din tarafından ortaya konan kozmos hem insandan aşkındır hem de onu içine alır. Kutsal kozmos insanın karşısına kendi dışında var olan ve muazzam bir şekilde güçlü bir realite olarak çıkar. Ne var ki bu realite kendi kendine insana hitap eder ve onun hayatını nihaî olarak anlamlı bir düzen içerisine yerleştirir.

Kutsalın zıddı, bir düzeyde kutsal statüsü bulunmayan olarak yalın bir biçimde tarif edilecek olursa profandır. Kutsal olarak "aşikâr olmayan" her fenomen profandır. Günlük hayatın sıradan işleri, deyim yerindeyse, aksi ispat edilmedikçe profandır. Bu ikinci durumda onlar, şu veya bu şekilde (örneğin kutsal çalışmada olduğu gibi) kutsal güç tarafından esinlendirilmiş gibi düşünülebilirler. Fakat bu durumlarda bile bizzat hayatın günübirlik olaylarına atfedilen kutsal özelliği fevkalâdelik karakterini, yani birçok

ritüellerle ve dünyevileşmeye eşit bir şeyin, daha doğrusu söz konusu olayların profan olmaktan başka bir şekilde algılanmasının kaybıyla tipik bir biçimde yeniden tasdik edilen bir karakteri muhafaza eder. Ancak buna bağlı olarak, realitenin kutsal ve kutsal dışı alanları biçiminde ikiye bölümlenmesi, dinî girişim için de aslî bir niteliktir. Aynı nitelik dinî fenomenin herhangi bir tahlili için de açıkça önemini hissettirir.

Bununla birlikte kutsal daha derin bir düzeyde, başka karşıt bir kategoriye yani kaosa da sahiptir. Kutsal kozmos kaostan neşet eder ve onu korkunç bir muhalifiymiş gibi karşısına alarak yoluna devam eder. Kozmosun ve kaosun birbirine bu muhalefeti, birçok kozmogonik mitler şeklinde sık sık ifadesini bulmuştur. Realiteyi düzene sokmak özelliğiyle insanı aşan ve onu kapsayan kutsal kozmos, böylece anomi dehşetine karşı insana nihaî bir kalkan temin eder. Kutsal kozmosla "doğru" bir ilişki içinde olmak demek, kaosun kâbuslu tehditlerine karşı korunmuş olmak demektir. Böylesi bir "doğru" ilişki dışına düşmek ise mânâsızlık uçurumunun kenarına terk edilmek demektir. Burada İngilizce "chaos" kelimesinin "dipsiz uçurum" (yawning) anlamında Grekçe bir kelimeden, "religion" kelimesinin de "dikkatli olmak" anlamındaki Latince bir kelimeden çıkarıldığını gözlemek hiç de konumuzla ilgisiz değildir. Şüphesiz, dindar bir insanın hakkında "dikkatli" olduğu şey, her şeyden önce kutsalın tezahürlerinde bizzat gizli olan tehlikeli güçtür. Fakat bu tehlikenin arkasında çok daha korkunç olan bir başka şey var ki o da: Bir kimsenin kutsalla olan tüm bağlarını koparıp kaos tarafından yutulabilmesidir. Daha önce gördüğümüz gibi tüm düzenli (nomic) yapılar bu korkuyu bertaraf etmek için tasarlanmışlardır. Ancak bu yapılar kutsal kozmosta, harfiyen en yüksek doruk nokta olan, ilahlaştırılma noktasına ulaşırlar (Berger, 2015, 84-87).

Kendisini, geçen yüzyıldan beri din bilimleri araştırmalarına damgasını vuran Rudolf Otto'nun "korkutucu ve büyüleyici bir sır olan Kutsal'ın tecrübesi" diye tanımladığı din bilimleri ekolünün din tanımına bağlı gören Berger, çok kapalı bir kategori olan Kutsal'ı bilimsel literatürde yukarıdaki tanımlamalarıyla en geniş ifadesine kavuşturmuş bulunuyor.

Bu tespitlerden sonra kutsal kavramını biraz daha tahlil edecek olursak eğer onun; olağanüstü, aşkın ve gündelik olayların oluş doğrultusunun dışında görülen ve bu şekilde tecrübe edilen olayları içerdiği anlaşılmaktadır.

Geniş anlamıyla Kutsal, din ya da başka bir şey tarafından; şiddete, işgale ve kirletilmeye karşı korunmuş olan şey demektir. Mukaddes (holy), çoğu zaman Kutsal'la

(sacred) eş anlamlı olarak kabul edilir. Bu geniş anlamıyla bağlantılı olarak Kutsal; saygı duyulan, hürmet edilen ve en önemlisi de ezeli –ebedi ve değişmeyen anlamlarını taşır.

Dini bağlamında ise Kutsal, daha daraltılmış ve kesinleştirilmiş olup özel olarak din tarafından; şiddet, işgal ve kirletilmeye karşı korunan şey anlamına gelmektedir.

Yukarıda ifade edildiği gibi büyük din bilimci Rudolf Otto, Kutsal'ı akıl dışı özelliğiyle ve korkutucu ve büyüleyici bir sır olarak tanımladı.

Antropologlara göre Kutsal, değişik anlamlara sahiptir: Yasak (forbidden, sacer, tabu), sırrî (mysterious, wakan), gizli (secret, tjurunga), güçlü (potent, mana, orende), canlı (animate, animism) ve arkaik (alcheringa, the Dreaming) gibi.

Seyyid Hüseyin Nasr 'a göre Kutsalın anlamına yaklaşmanın en kestirme yolu, belki de onu Ebedi ve hiç Değişmez olanla bağlantılandırmaktır. Kutsal, geleneğin kaynağı olup onunla özdeş kabul edilmektedir. Daha doğrusu o, geleneğin damar ve atardamarlarını kuşatan bir koku gibidir. O esasen Aşkınlık, Mutlaklık, Hakikat ve sıradan insanların düşünce, algılama ve kavrayış gücünden kaçan Fevkaladelik vasıflarına tekabül eden bir vasıftır. Kutsal Merkez'in çevrede, Hareketsiz 'in harekette bulunması veya var olması demektir. Nisbîliklere mutlaklık, ölümlü varlıklara da ölümsüzlük kazandıran nitelik kutsallıktır.

Gelenekselci ekolün en önde gelen temsilcilerinden F. Schoun, Kutsal'ı şu şekilde tanımlamaktadır: "Kutsal, Sabit ve Gerçek ile O'nun oluşlar dünyasındaki tezahürleri ile ilgili olma keyfiyetidir. Ayrıca Yaratılmamış'ın yaratılmışa, Ebedî'nin zamana, Sonsuzluk'un mekâna ve Suretüstü'nün suretlere karışması olup bir bulunuşun (presence, huzur) varlık alanına esrarengiz bir şekilde girmektir. Söz konusu bulunuş gerçekte bu ikinci alanları hem içeren hem aşan hem de bir çeşit feyiz içerisinde taşmalarına yol açan bir bulunuştur.

İslam ilahiyatında Kutsal, esasen Allah'ın Müteal, Münezzeh, Celal, Cemal, Latif ve Kahhar sıfatları başta olmak üzere tüm kemal sıfatlarla muttasıf ve noksan sıfatlardan da münezzeh olarak Yüceliği, Belirlenimsizliği, Tanımsızlığı ve Kayıtsızlığı (Mutlaklığı) içerisinde Zat'ına işaret ederken ayrıca O'nun özel bir sıfatına yani el-Kuddûs sıfatına da işaret eder. El-Kuddûs ise şu şekilde tanımlanmaktadır. Tâhir, Pâk, Mübarek, Kutlu, her türlü kusurun ötesinde ve son derece münezzeh oluştur. Bu isim çerçevesinde mukaddeslik münezzehlikle, takdis eylemi de tenzih eylemiyle aynı anlama gelmektedir. Yani yüceltme ve yücelik, bu isim veya sıfatın temel anlamı olmaktadır (Coşkun, 2021b, 120-125).

3. BÖLÜM: MEKÂN VE DİNSELLİK

Sosyal kurumlar, sosyal gurup faaliyetlerinin kurallara bağlanmış kalıp veya örüntülerini ifade eder ve her birinin özel mekânları bulunur. Bu kurumlar aynı zamanda sosyal ilişkilerin, değer ve normların da hayat bulduğu alanlar olmaktadır. Sosyologlar evrensel olarak temel altı kurumla sosyal hayatın düzenlendiğini kabul ederler. Bunlar; din, aile, eğitim, iktisat, siyaset/devlet/hukuk ve serbest zamanları değerlendirme kurumlarıdır. Bunlara biz burada her kurumla bir şekilde bağlantılı olan sağlık kurumunu da ilave ettik. Şimdi sırasıyla bu kurumların mekân ve dinsellik ilişkilerini ele almaya geçebiliriz. Buradaki analizlerimiz önceki teorik kurguların bir nevi uygulama ve örneklerini gösterecektir.

3.1. Din Kurumu ve Mekân

Din kurumunun açık işlevi hayatı anlamlandırmak ve bu kapsamda inanç dünyasını tanzim etmek, Tanrı ve/veya Kutsalla ilişkiyi kurallara bağlamaktır. Durkheim'in ifadesiyle dinin en prototipik göstergesi ibadettir. İnanç temelini oluşturur ve ahlak da meyvesini sunar. Ancak bununla kalmaz bütün bir sosyal hayatı etki altına alır. İslam söz konusu olduğu zaman dört ana ibadeti vardır ve bunlar belli mekânlarla bağlantılı olarak icra edilir. Namaz İslam dininin beş temelinden biridir. Namazın etrafında gerçekleşen toplumsal müslümanın günlük hayat dinamizminin merkezinde yer alır. Bir günde beş vakit namaz kılmak akıllı, ergen her Müslüman için zorunludur. Erkekler için namazın camide cemaatle kılınması da çok mühim görülmüş, aksi durum Peygamber diliyle çok şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Cemaatle namaz kılmanın önemine dair hadislerden (Meselâ bk. Ebu Dâvûd, Salât, 47–51, IV, 371–381) hareketle Hanbelî bilginler, cemaatle namaz kılmanın erkekler için "farz-ı ayın", Şafiî bilginler, "farz-ı kifâye", Hanefî ve Malikî bilginler ise "sünnet-i müekkede" olduğu içtihadında bulunmuşlardır. (www.diyanet.gov.tr) Şu halde bir Müslüman için "namaz kılınmak", "cemaate devam etmek (daha çok erkekler için)" çok önemlidir. Bu öneminden dolayı namaz üzerine vaazlarda cemaate devam sürekli vurgulanır. "Cemaatle namaz" konulu hususi vaazlar verilir. Konuyla ilgili ayetler, hadisler ardı ardına sıralanır. Hazır bulunan cemaat, camiye gelmeyen cemaat yüzünden azarlanır, eleştirilir. Prensip olarak evrensel bir din olan islamiyett ibadet ferdi olmasına ve bütün bir yeryüzü mescit kılınmasına rağmet cami ve cemaat teşvik edilmiştir. Sözgelimi camiler ana mabet olan Kabenin şubeleri olduğu için

orada cemmatle kılınan namaz 27 kat sevapla, Mescid-i Aksa'da 500 kat sevapla, Mescid-i Nebevi'de 1000 kat sevapla, Mescid-i Haram'da ise 100.000 kat sevapla ödüllendirileceği peygamberimiz tarafından ifade edilmiştir.

Günde beş vakit namaz kılınan camilerin doluluk oranları çeşitli zaman dilimlerine göre değişir. Doluluğun zirvesi bayram namazlarıdır. Senede iki defa olması, resmî tatil olması, sadece iki rekât olması bu oranda etkili olsa gerektir. Yanı sıra sosyal olarak bütün bir yıl başka türlü görüşme fırsatı bulamayan akrabalar, arkadaşlar hatta komşular bu vesileyle bir araya gelebilmektedirler. Akabinde bayram günlerine denk gelen Cuma namazları ve Kadir Gecesi camilerin çok yoğun olduğu zamanlardır. Sair Cuma namazları ve Teravih namazının ilk günleri müteakip doluluk oranlarının yüksek olduğu vakitlerdir. Ayrıca kandil geceleri ve her hafta cuma gecesi de beş vakit namaza kadar olan diğer yoğun katılım günleridir. Beş vakit namaz ve caminin doluluk oranı kendi içinde, caminin konumu -ki bulunduğu mahalle, site, çarşı, sanayi gibi-, durumu (büyüklük, tarihi olma, teşrifat, donamım-müştemilat) ve imam ve müezzinin performansına göre değişebilmektedir.

Camiye ve cemaate devam da birçok faktör etkin olsa da gözden kaçırılmayacak bir husus da "camiye ulaşım ve erişim" durumudur. İleri yaşlardaki bir ihtiyarın yirmi basamak çıkarak bir camiye erişebilmesi onun için çok kolay değildir. Yine A sitesinin K bloğunda oturan ihtiyarın, yetişkinin, gencin, hele çocuğun on-onbeş katı asansörle inerek, site alanını kat etmesi, güvenlikli kapılardan geçmesi, beş vakit namaz için, özellikle sabah ve yatsı namazı için camiye gitmesi ve yine aynı seremonileri tekrarlayarak evine-işyerine dönmesi hiç de kolay değildir. Sabah namazının her yerde Türkiye'deki normal zaman kullanımına göre çok erken olmasının yanında, İstanbul örneğinde yaz aylarında yatsı namazından çıkışın saat yirmi üçleri geçtiği düşünüldüğünde bu durumun ne kadar hassas olduğu daha net anlaşılacaktır. Bu durum, eviyle-işyeriyle cami arası onbeş-yirmi dakikadan daha uzun yürüme mesafesinde olan bütün Müslüman erkekler için de geçerlidir.

Dinselliğe etkisi bağlamında (dini) mekân(lar)ın değerlendirilmesinde bazı kriterler öne sürülebilir:

1. Varlık-yokluk, 2. Konum, 3. Ulaşım-ulaşılabilirlik, 4. Mimari tasarım, 5. Donanım (içerdikleri, içermedikleri, teçhizat, tefrişat), 6. Kapasite, 7. Estetik, 8. Nezahet.

Varlığı izin, yokluğu yasak. Bir yapının mekânsal organizasyonda yer alması, ona bir yer verilmesi, aktif olarak varlığının kabul edilmesi, o yapının işlevinin kabul edilmesi

demektir. İşlevinin meşruiyetinin tanınması demektir. Hukuki, toplumsal, ekonomik, dini her ne işlev görüyor ve neyi ifade ediyorsa onun bir değer olarak tanınması demektir.

Bir mekânsal ögenin yok edilmesi ya da ona izin verilmemesi ise bu kararı alan güç/iktidar, mekâna hükmeden otorite tarafından işlev ve içeriğinin meşruiyetinin olmadığının, meşru görülmediğinin, görülemeyeceğinin göstergesidir. İktidar aygıtının en üst yöneticisinden sahadaki mimara kadar paylaşılan bir otoritedir bu. Şu hâlde mekânsal organizasyonda yer alan ya da almayan yapılar, binalar, ögeler, hepsi bir tercihin, bir zihniyet dünyasının ürünüdürler. İnşa edilen yapıların üreteceği işlevler istenmiş, dışarıda bırakacağı işlevler istenmemiştir.

Bir dinin hayata geçirilmesi bağlamında birçok şeyin yanı sıra dini pratiklerin uygulanabilmesi için mekâna ihtiyaç vardır. Türkiye'de yaşayan insanlar çok azı hariç Müslüman olduklarını beyan etmektedirler (Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması, 2014, 3).

Modernleşme sürecinde dinin yadsındığı, sekülerliğin esas kabul edildiği göz önüne alındığında modern mimarinin dinsel öge ve yaklaşımları dışarıda bırakan, dinsel olanın meşruiyetini tanımayan bir mekânsal örgütlenmeye gittiği görülmektedir (bkz. Bozdoğan camisiz köy planları). Genel anlamda modern mekânlar dini dışlayan mekânlardır. Aktif bir caminin varlığı, namazın, ezanın, İslam'ın varlığı ve meşruiyeti demektir. Müslümanların varlığının kabulü demektir. Bir emir, empoze ya da baskı değildir. Dileyen gider, dileyen gitmez. Kilise hakeza. Sinagog hakeza. Seküler yapı için de aynı durum vakidir. Birahane olabilir, kumarhane olabilir. Dileyen gider, dileyen gitmez. Mekâna hâkim olan otorite/iktidar/söylem bu mekânlar içinde bazılarını önceleyebilir, teşvik edebilir, medyayla, çeşitli düzenlemelerle müdahalede bulunabilir. Bunun etkisi olsa da sonucu tamamen belirleyici bir durum oluşturması zordur. Bireyler kendi 'hür' iradeleriyle istedikleri mekâna giderler. Türkiye'de olduğu gibi, dileyen camiye, dileyen meyhaneye, dileyen Eyüp Sultan'a, dileyen Çiçekçi Pasajına gidebilir. Mekânın varlığı/formun mevcudiyeti, işlevinin/içeriğinin meşruiyetini gösterir.

Bir mekânın şehirde ve bulunduğu bölgede diğer mekân ve kentsel unsurlarla ilişkisi onun konumunu oluşturmaktadır. Mekânın bulunduğu konum aynı zamanda onun önem ve işlevselliği için de bir gösterge olmaktadır. Kurucu zihniyetin gösterge mekânları şehrin merkezi bölgelerinde kendilerini konumlandırma eğilimindedirler. Aynı şekilde toplumsal olarak öne çıkan ya da çıkarılan olguların, pratiklerin mekânları merkezi bölgelere konumlanma eğilimindedir. Türkiye özelinde tarihi sürece bakıldığında kurucu iradenin düşüncesini yaygınlaştırmak ve toplumu eğitmek için

ürettiği halkevlerinin, bulunduğu kentlerin stratejik noktalarına konumlandırıldığı görülmektedir (Bozdoğan, 2008, 112).

Eylemin mekânı, eyleme etiket olmaktadır. 'Merdiven altı', 'yeraltı' kavramları mekânsal bir duruma işaret ederken aynı zamanda o mekânda gerçekleştirilen eylemin meşruiyet durumuna atıfta bulunurlar.

Mekânın konumuyla ilintili olmakla beraber müstakil olarak ele alınabilecek bir diğer parametre ulaşım-ulaşılabilirlik durumudur. Var olması ve konumu ancak ulaşılabilmesiyle bir sonuç doğurabilecektir. Dinlerin ortaya koyduğu değer dünyası veya uygulamaların gerektireceği mekân ulaşılabilir olduğu oranda işlevsel olacaktır.

Mekânın varlığı, konumunun uygunluğu ve ulaşımının rahatlığı yanında mimarisinin ev sahipliği yapacağı değer dünyasına ve pratiklere uygunluğu bir başka önemli faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mekânın işlevselliği onun içerdiği ve içermediği donanımlarla yakından ilgili olacaktır. Çocuklar, gençler, kadınlar, yaşlılar, sanat ve spora yönelik hizmet beklenen bir mekânın onlara uygun donatılarla teçhiz edilmesi gerekmektedir.

Mekânın hizmet sunacağı düşünülen kitleyle mütenasip bir şekilde olması gerekmektedir.

Mekânın, insanı etkileyen ve rağbetini çeken bir güzelliğe sahip olması gerekmektedir.

Mekânın tertip, temizlik ve düzeninin hizmet sunulan muhataplarını rahatsız etmemesi bilakis rahatlatır ve orada bulunmaktan hoşnut olunur bir ortama sahip olması gerekmektedir.

Mekânsal Hafıza= Mimari: Teori = Dini Hafıza Zinciri Olarak Mimari Mekânlar formülü D. Herve Leger'den öğrendiğimiz bir formül olmaktadır. Üsküdar Mimar Sinan Mahallesinde hemen her caddeye bir küçük cami rastlar ya da neresinden baksanız muhakkak camili bir manzara seyredersiniz. Bu manzara mekânsal hazıfa olarak camiyi barındırmakta ve bu şekide cami örneğinde din görünür olmakta, tarihi devamlılığı sağlanarak zaman tünelinde taşınmaktadır.

Namaz ibadetinin ferdi ve toplu olarak rahat ve kolaylık içinde gerçekleşmesine aracılık eden cami inananlar arasındaki sosyal ilişkileri takviye ve tahkim eden bir özelliğe de sahiptir. Karşılıklı haberdarlık, hasbihal, yardımlaşma, dayanışma, iş birliği cami buluşmalarında ortaya konulur, pekiştirilir, sürdürülür.

Eğer birisi akşam namazına gelmemişse, diğer kadınlarla birlikte arkadaşlarının camiye neden gelmediğini sormaya giderler. Cami aynı mahalledeki insanları bir araya getirmekle kalmaz, aynı zamanda onları şehrin başka bölgelerine gitmeye teşvik eder (Gannam, 2010, 182), gündelik yaşamda dini kimlik, insanları ayrık ve izole ötekiler (yabancılar) olarak değil, ortak bir kimlikte bir araya getirir. Dini kimlik sayesinde, cemaat mahalle düzeyinde ifadesini bulur, cemaat mensupları camiyle bütünleşir ve Kahire'de kendilerine bir yer açarlar (Gannam, 2010, 183).

İslam, ortak din temelinde insanları bir araya getirir. Müslümanlar birbirini ismen tanımasalar da din, onlara 'güvenli' bir mekân (cami), onları birbirine yaklaştıran ortak bir zemin ve bir nevi güven ve yerleşiklik duygusu sağlar. Bu, bütün kamu alanları içerisinde, caminin kolektif bir kimlik oluşturmada ve çeşitli grupların birbirleriyle etkileşimlerini kolaylaştırmadaki öneminde açıkça görülür. Her şeyden önce caminin gündelik hayatta giderek önem kazanan yeri, pek çok modern hizmeti halka sağlamasında belirginleşir. Hayır kurumları vasıtasıyla, cami, ucuz eğitim, sağlık hizmetleri ve fakirlere para yardımı gibi gerekli sosyal hizmetleri sunmaktadır. Aynı zamanda, günlük pratikleri onaylayan ya da yasaklayan söylemlerin dolaştığı yerdir. Hepsinden önemlisi, çeşitli grupların buluşup görüşebileceği, en çok kabul gören ve en güvenilir sosyal mekândır. Dolayısıyla, bugün caminin gücü, heterojen bir kentli nüfusundan eşit ve birleşik bir cemaat yaratma vaadiyle pekişmektedir (Gannam, 2010, 180).

İslamla ilgili araştırmalarda en önemli şeylerden biri, iman boyutunu dikkate almadan İslami uyanışı analiz etmede önemli bir mesafe kat edilemeyeceğidir. İncelenen grubu, bir statü grubu olarak diğerlerinden ayıran sosyal pratiğin içinde imanın yerini tartışmadan, bu grubun nasıl olup da kurulacak İslami düzenin potansiyel orta sınıfını oluşturacağını ifade etmek güçtür (Saktanber, 2010, 203). Toplumsal bir fenomen olarak iman, İslami uyanışın analizlerini biçimlendiren diğer sosyolojik faktörler kadar analitik ilgiye layıktır. Site sakinlerini sosyolojik olarak diğer orta ve orta-alt sınıf toplumsal katmanlardaki insanlardan ayırarak, onları kurulacak olan İslami düzenin potansiyel orta sınıfları kılan başlıca etkenin 'iman' olduğunu söylemek gerekir (Saktanber, 2010, 207).

John Esposito, Hıristiyanlık için doğru soru "Hıristiyan neye inanır?" sorusu iken, İslam'da (Musevilikte olduğu gibi) uygun sorunun "Müslümanlar ne yapar?" olduğunu söylemektedir. Yani "iman Müslüman'ın teslimiyeti ile birlikte onu doğru yola sokar. İslam'da yaşamanın amacı sadece söylemek değil, gerçekleştirmektir. Allah'a inandığını açıkça söylemek değil, Allah'ın istediğini yerine getirmek, yani İslam'ın mesajını ve

şeriatını yaymaktır. Amel olmadan iman etmek beyhudedir (Saktanber, 2010, 206). Bu anlamda dinin mekâna ve mekânın dine etkisi İslam dini söz konusu olduğunda daha yoğun olacak, dolayısıyla daha net/kolay görülebilecektir. Çünkü amel/eylem/pratik boyutu tüm hayatı kapsayıcı bir karakter arz etmektedir (Eyice, 1993).

Ekonomik köksüzleşmenin fırtınasına karşı bir sığınak oluşturmanın yanı sıra cami yoksulların üniversitesi olma vazifesi görür: Cami, kişinin kendini konumlandırmasını sağlayarak ona temel eğitim ve tarihsel derinlik hissi verir. İmamlar, göçmen işçi sınıfının aydınlarıdır. Batı'da minareler ve camiler, İslam'ın kültürel varlığının tartışma yaratan işaretleridir. 'Minaresiz camiler' İslam'ın göç sürecinde parçalanmasının bir imgesidir. Müslümanların tercih edecekleri imge ise 'seccadelerden minarelere' uzanan bir gelişmeyi göstermektir. 'Seccadelerden minarelere' bir başarı ve sosyal hareketlilik anlatısıdır: Mütevazı kökenlerden gurur verici başarılara doğru bir yükselme süreci. Batıda ve Hollanda'da camilerin çoğu minaresizdir. Mevcut minareler de diğer binalardan yüksek değildir; pek çok Müslüman ülkede özellikle yeni yapılan camilerde olduğu gibi iddialı birer kamusal yapı değildir. Minareler sermayenin yüksek binalarından, Dünya Ticaret Merkezi'nden (henüz yıkılmamıştı 1994, mea), hatta civardaki apartmanlardan daha alçaktır. Mağrur ama mütevazı, önemli ancak dışarıdakilerin gözüne çarpmayan yapılardır. Yirmi katlı yüksek bir binanın yanında inşa edilmiş iki katlı ve biraz yüksekçe minaresi olan caminin kültürel silueti nedir? Kiliselerin şehir ve kasaba manzaralarında hâkim yapılar oluşturduğu *ecclesia triumphans* (kilise hâkimiyeti) günleri geride kalmıştır. Kilise artık yüksekliği ve konumu bakımından saraylarla ve belediye binalarıyla boy ölçüşememektedir. Bugün mekânsal ve mimari açıdan şehrin görünümüne Dünya Ticaret Merkezi modeli üzerine inşa edilmiş büyük sermaye binaları ve bankalar hâkimdir. Şehir içindeki kiliseler boşaltılarak galerilere, dükkânlara, büro ve apartmanlara çevrilmektedir. Yeni kiliseler ise daha ziyade şehir dışında ve daha soyut, mütevazı, içe dönük bir mimariyle inşa edilmektedir (Pieterse, 2010). Modern zihniyetin ürünü kentlerde dini mekânların yokluğu, mevcut olanların mimari/mekânsal özellikleri dinsel olanın toplumsal durumunu ortaya koymaktadır.

Batı'da İslam hem önemli hem de mütevazı bir varlık göstermektedir. Avrupa'nın ikinci büyük dininin pek çok camisi vardır, ama bu camiler minaresizdir; kısacası Avrupa'daki İslam güçsüz bir dindir. Bu durum, New York'taki yeni cami ve Roma'daki yeni cami gibi görkemli mimarlık örnekleriyle telafi edilmeye çalışılmaktadır (Pieterse, 2010).

İslam'ı din olarak kabul etmeyen bir zihniyetin otoritesi, İslam'ın bir göstergesi olan namazı da kabul etmeyecek ve toplu namaz ve inananların bir araya gelmesi için gerekli bir mekân olan camiyi de kabullenmeyecek ve yapımına müsaade etmeyecektir ya da kayıtsız kalacak, yok sayacak, görmezden gelecektir. Cami yasaksa namaz/İslam da meşru görülmemiştir. Meyhane yasaksa alkol almak meşru görülmemiştir. Tekke ve zaviyeler, medreseler, binalarından dolayı değil, işlevlerinden dolayı yasaklanmışlardır. Belki eski binaları kalmış ama işlevleri boşaltılmıştır.

Ülkemizde namaz son yıllara kadar kamu kurumlarında, okullarda kaçamak şekilde sıra/masa üstünde, izbe köşelerde, çatı aralarında, bodrumlarda ya da depolarda kılına gelmiştir. Elbette anılan 'mekânlar' umumi, meşru ve mübah görülen işler için değil daha çok meşru ve mübah görülmeyen işler için tercih edilen mekânlardır. Süleymaniye Camiinin İstanbul'da bulunduğu konumla, bir devasa AVM'nin tesisat borularının takip edilmesiyle eksi ikinci kattaki deponun köşesindeki birkaç kartondan müteşekkil mescidin konumu, o mekânlarda gerçekleştirilen eylemle ilgili bir şeyler ima etmektedir. Mescidin bir AVM'nin üst katlarının birinde ya da teras katında ferah ve manzaralı bir konumda olması diğerine göre farklı bir şeyler ima etmektedir.

İslam'ın temel ibadeti olan namaz ve namaz için gerekli olan abdest ibadeti için gerekli olan mekânı bir örnek olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Abdets almak için normal şartlar altında bir tuvalet ve lavabo gerekli olacaktır. Hiç yoktan bir lavabo, bir musluk, ya da bir miktar su ve kişinin bu suyu eline, yüzüne, ayağına süreceği bir "boşluk (mekân)" gerekir. Bu aşamada tuvalet ve lavabo kıssaları başlar. Alaturka, alafranga tuvalet. Lavaboda ayak kaldırma egzersizleri. Bir ayağı yıkadıktan sonra diğerine geçerken yaşanan süreçler. Sallanmalar, düşmeler, düşeyazmalar. Çocuklar, gençler, ihtiyarlar, kadınlar. Her bir namaz kılan kişinin bu mekânlarda epey hatırası birikmiştir. Çalıştığı, bulunduğu kurumda/mekânda tek abdest alan kendisiyse çok daha farklı tecrübeler onu beklemektedir. Abdest alacağı mekâna ansızın kim girecek diye beklemeler, acaba tuvaletten kim çıkacak kendisini görecek, ne diyecek diye tahminler, kime nasıl bir yüz ifadesi takınılacağı, hangisine hangi kelimelerle güzellemeler yapılacağı. Bunları düşünürken birinin "hayrını gör" ya da "Allah kabul etsin" demesi gibi sürprizler. Abdest tamamlanınca alnı secdeye koyacak bir yer gerekecektir. Bir mescit ya da mescit olarak kullanılan bir bölme -neliği, nasıllığı ayrı inceleme konusu olmak üzere- varsa gerisi çok kolay olacaktır. Yoksa çırpınmalar başlar. Bir kuytu bulmalı, bir karton olsa ya da bir tahta. Olmazsa gazete serip montunu, ceketini serebilir.

Hatta gazete bulamaza bile bunu yapabilir. Abdest mevzuundaki durumlar burada da söz konusu. Kim görecek, ne der, ne yapmalı, ne demeli…

Modern kentte üretilen mekânlarda din mekânsal olarak dışlanmaktadır. Büyük alışveriş merkezlerinde mescit, birçok toplu konut ya da yeni mahallede cami yer almamakta. Evlerin kuruluşu, dizayn ve dekoru, eşyası ve bunlarla gelişen evdeki hayat, kendiliğinden dini eve davet etmemekte, dini beraberinde taşımamakta; ev sakininin özellikle böyle bir talebi bulunmuyorsa, din o eve uğramamaktadır. Bir hafıza zinciri olarak dini taşıyan mekânsal imge ve simgeler, semboller modern kentin mekânlarından uzaklaştırılarak, bu yeni mekânlar, din dışı bir kültüre kap ve kalıp olmaktadırlar. Babasının elinden tutup, Cumaları camiye giderek yaşanan bir çocuklukla, babasının elinden tutup Cumartesi-pazarları AVM'lere gidilerek yaşanan bir çocukluk sonrasında yetişen bir bireyin zihin dünyasının şekillenmesinde ve bu bireyin toplumsal ilişkilerinde mekân nerede durmaktadır. Bir cami çocuğa neler söyler, AVM neler söyler? Üsküdar Selami Ali Efendi caddesinde, Solak Sinan Camii'nden sonra Toygar Hamza, meydanda Mihrimah Sultan ve Valide Sultan Camileriyle haşır neşir bir hayatla, caminin aramakla ancak bulunacağı mahaller ve mahallelerde geçen bir hayatın farkları nelerdir ve farka mekânın müdahalesi nedir? Netice itibariyle kentin çeşitli mekânlarının dini hayata tesirleri var mıdır? Varsa ne yöndedir, ne ölçüdedir? Yukarıda arz ettiğimiz gibi biz mekânın dini hayata tesir ettiğini, mekânda dini ögelerin ve dini yaşamı kolaylaştıracak unsurların yokluğu ya da azlığının dini hayatı olumsuz etkileyeceğini düşünüyoruz.

3.2. Aile Kurumu, Mekân ve Din

Aile kurumunun açık işlevi neslin devamını sağlamak ya da toplumun biyolojik yeniden üretimini kurallara ve kalıplara bağlı olarak temin etmek, çok güçlü bir biyolojik istek ve ihtiyaç olan cinsel arzu ve ihtiyaçları düzenli bir şekilde tatmin etmek, bireylerin psikolojik, ekonomik, dini, siyasi ve serbest zaman değerlendirme ihtiyaç ve etkinliklerini gizli bir işlev şekilde yerine getirmektir. Aile kurumunun temel mekânı ev olup onun türleri ve içinde yer aldığı daha büyük mekânlar ve dinle ilişkisi burada ele alınmıştır. Hz. Peygamberimiz'in insana mutluluk veren ve bir lütuf olarak belirlediği üç şey: geniş bir ev, salih veya saliha bir eş ve binektir. Evdeki eşya da insanın mutluluk kaynağıdır.

a. Ev ve Eşyalar

Ev bizim dünyadaki köşemizdir, ilk evrenimizdir. Ev olmasa, insan dağılmış bir varlık olur, gökten inen fırtınalara karşı duramayacağı gibi yaşamda karşılaştığı fırtınalara karşı da ayakta duramazdı. Ev hem beden hem de ruhtur, insan varlığının ilk konağıdır. Mekânın bir temsili olarak ev, sonsuz parçalar halindeki peteklerinin binlerce gözünde zamanı sıkıştırılmış olarak saklamaktadır (Bachelard, 2008, 38, 41 ,43).

Ev, hiçbir şey bilmez olarak dünyaya gelen insanın hayatı boyunca öğrendiklerinin temeli olacak ilk öğrenmelerini gerçekleştirdiği mekândır. Yeme-içme, oturma, yatma, konuşma, oyun, eğlence, sevinç, keder, acı, mutluluk, hastalık tüm insani olgu ve olayların yaşandığı, kavrandığı, şekillendirildiği mekân evdir. Tüm bu kavrayışlar evin verili mekânsal yapısı ve mevcut eşyasıyla beraber gerçekleşmektedir.

"Ev mevzuu bugünün ev kuvvetli ve en ehemmiyetli meselelerinden biridir. Eskiden evlere lazım gelen ehemmiyet verilmezdi. Ev mimari bir mevzu değildi. Mimarlar cami, kilise, saray, banka, han gibi muazzam işlerle uğraşır, evleri ihmal ederlerdi. Bugünün mimarisi evlerle, dolayısıyla insanların en hakiki yaşayışıyla yakından alakalıdır (Bozdoğan, 2008, 237).

"Muhtelif memleketlerde yeni yapılan birkaç evi gözden geçirirken görüyoruz ki her misal bulunduğu memleketin yaşayış, iklim ve adetlerinin izlerini aşikâr surette üzerinde taşıyor. Bir Alman ailesini bir Japon villasında rahat ettirmek imkânı yoktur. Bir İngiliz bir Macar evinde oturamaz. Yalnız malzeme ve teknik beraberliği uluslararası bir mimarlık iddiasına esas olamaz (Bozdoğan, 2008, 259).

Aileyi mekânıyla beraber dönüştüren gelişmeler Cumhuriyet inkılâbından evvel gerçekleşmeye başlamıştır: Kadının erkekle beraber iş hayatına karışması, üniversitede erkek arkadaşlarıyla beraber tahsile başlaması, münevver ailelerde kaçgöçün, görücü usulüyle evlenmenin, poligaminin kalkmış olması gibi ileri hamleler Cumhuriyet inkılâbından evveldir (Safa, 1981, 6).

Üst sınıfın eviçi kültürünün ve aile hayatının dönüşümü, Kemalist cumhuriyetin Batılaşmacı reformlarından en azından yarım yüzyıl önce başlamıştı. Avrupa (daha özelde Fransız) kültürü, sofra adabı, beğenileri ve burjuva terbiyesi, 1839'da yapılan Tanzimat reformlarından itibaren İstanbul'un ticari ve bürokratik zenginlerinin evlerine nüfuz etmişti. Eğitimli Osmanlı bürokrat, aydın ve subaylarının "Avrupaileşmesi" ve bunun yaşama, giyinme, evlerini döşeme ve halk arasına çıkma tarzlarındaki tezahürü, Türk Modernleşmesinin çok önemli bir edebi ve kültürel teması olmuştur. (Bozdoğan,

2008, 212). Cem Behar ve Alen Duben 1880-1940 arasındaki değişimleri Türkiye'deki medeniyet kaymasının çok önemli birer bileşeni olarak görmüşlerdir.

İnsan-eşya ilişkilerinin, bir yandan grupların sosyo-kültürel özellikleri, öte yandan grubun içinde yer aldığı çevrenin özellikleri çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. Çevrenin fiziksel kalitesi, çevrenin genel zenginliği (çeşitli ihtiyaçlara doyum sağlama kapasitesi), bir sacayağı şeklinde, grubun sosyo-kültürel özellikleriyle etkileşim içinde, bireylerin eşyaya ilişkin davranışlarını belirlemektedir (Bilgin, 1991, 427).

Eşyanın işlevleri cephesinde, Veblen (1899), Packard, Galbraith ve Reismann gibi araştırmacıların geliştirdiği çerçevede, eşyanın *kullanım değeri* geri plana itilmekte ve eşya bir işlevler yelpazesine bağlanmaktadır. Weblen: Gösterişçi tüketim (conspicuous consumption) (Bilgin, 1991, 238).

Tüketim toplumuna gidildikçe, eşyanın denotatif (Denotatif, eşyanın "ne için" yapıldığıyla ilgili, konotatif; eşyanın anlam dünyasıyla ilgili demektir), anlamı konotatif anlamının arkasında kaybolmaktadır. Eşya kullanım değerinden çok, sembolik değeri dolayısıyla alınmakta, kullanılmakta ve atılmaktadır. Bu sembolleştirme mantığı içinde "eşya bir mitos niteliği kazanmaktadır" (Bilgin, 1991, 248).

Bir takım ihtiyaç veya gerilimlerin giderilmesi için, çoğu kez, eşya vasıtasıyla davranışta bulunulmaktadır. Böylece durum-eşya-davranış üçlüsü, günlük hayat çerçevesinde biririyle bütünleşmektedir. Eşyaya ilişkin tutum ve inançlar bir değerler sistemi geliştirmektedir. Tüketilenlerin cinsi, tüketilme biçimi ve tüketim değerleri, grupların tüketim pratiği içinde birbirine bağlanmaktadır (Bilgin, 1991, 263).

Hayat tarzlarının elbiseler, mobilyalar, vb eşyalarda yansıması, Bourdieu (1979)'nün işaret ettiği gibi bir yandan bu eşyaların alınmasını belirleyen ekonomik ve kültürel gereklerin bizzat eşyanın özelliklerinde somutlaşması, öte yandan günlük eşyalarla şekillenen sosyal ilişkilerin kendilerini, bireylere empoze etmesiyle sağlamlık kazanmaktadır (Bilgin, 1991, 264).

Marksist kuram yeni tüketim araçlarının tüketicinin denetimine (ve sömürülmesine) yöneldiğini ve buna dayandığını görmemizi sağlar. Weberci kuram tüketicileri kontrol edebilmenin bazı güçlüklerini gösterir. Büyülü ortamlar, tüketicileri rüya benzeri bir duruma çekip paralarını harcamalarını kolaylaştırarak denetlemeye çok uygun görünür. Ne var ki uzun vadede, çok sayıda tüketiciye hizmet edip denetleyebilmek için tüketim katedralleri akılcılaşmak zorunda kalır ve akılcılaşma, büyünün bozulmasına ve hipertüketim için gereken tüketicileri kendine çekip rüya benzeri durumlar yaratma

kapasitesinde düşüşe yol açar. Bu yüzden tüketim katedralleri giderek daha da çözümsüz görünen bir ikilemle karşı karşıyadır. Ne var ki üçüncü, çok çağdaş bir kaynak - postmodern toplumsal kuram- bu ikilemi devre dışı bırakmanın yollarını sunar (Ritzer, 2011, 99).

Fiziki bir mekân olarak evlerin yapısına baktığımız zaman mesela Bağdat'ki evlerin zemin katlarında çıkma ve cumbalar bulunur, kapılar ağaçtan oyulurdu. Odalarda bulunan tek mobilya parçası sandıklardı ve dolap veya karyola bilinmiyordu. Sadece yemek için içeri alınan yemek masasının boyutları zamanla büyümüştür. Bağdat'ta onuncu asırda hamam sayısı binlerle ifade edilmiş, bu sayı tarihi süreçte azalmasına rağmen on ikinci asırda binin altına düşmediği tespit edilmiştir (Mez, 2013, 439).

Emel'in (1994 yılında Kahire'de 5 yaşındaki kız) kurduğu ev hayallerini, televizyon programları, ders kitapları ve şehrin farklı bölgelerine yapılan ziyaretler belirlemiştir. Onun ve kardeşlerinin ileride oturmayı hayal ettikleri ev, televizyonda severek izledikleri pembe dizilerle ve filmlerle şekillenmiştir. Balkonu, geniş bir mutfağı bulunan, modern mobilyalarla döşeli, içinde ve etrafında mekân düzenlemeleri yapılmış büyük bir daire. Hayallerindeki ev imajları Emel'in hayatının nesnel gerçeklikleriyle çelişir, sihirli yollarla bile kolay kolay karşılanamayacak arzular yaratır. Alt gelir grubundan diğer pek çok insanın düşleri gibi, Emel'in anlatısı "inişli çıkışlı bir yol izler, önce bir hayal âlemine çıkar, ardından bütün fantezileri yok eden bir bugüne döner." Böyle bir anlatının sonu ister istemez ölüm ve yıkım olacaktır (Gannam, 2010, 166). Modern, postmodern, hayal ve yıkım.

Eşya, kültürel değerlerin ve yaşam tarzlarının taşıyıcısı ve sosyal bir mesaj iletir. Kültürümüzün üzerine yansıdığı, kayıt edildiği ürünler. Onlara sahiplenen ya da onları kullanan insanın kimliğinin göstergeleridir. İnsan ile insan, bizimle diğerleri arasında bir köprü, bir vasıta olduğu kadar, iletişimi durduran, bizi diğerinden ayıran bir engel de olabilir. İletişim kanalı, iletişim duvarı, iletişimin mesajı, fiziksel dayanağı ve kanalı (Bilgin, 1991, 13). Uyum olgusunu da insan ve çevre ile iki ayrı bütünlük olarak görmek gerekir, insan zaten oyun sayesinde bir çevre olan ortama uymaz aynı zamanda ilk çevre olarak yapılandırdığı ve yarattığı ortam sayesinde uyum arar. Buradan hareketle insanın eşyalı dünyaya uyumu yanısıra eşyayla dünyaya uyumu da söz konusu edilebilir (Bilgin, 1991, 14).

Baudrillard, eşyaları "ilişkiler ve anlamlar demeti" sayarak eşyayı salt göstergeye indirgiyor gibidir (Bilgin, 1991, 23). Tüketim toplumu "atmaya hazır" insanların ve

“atılmaya hazır” eşyaların toplumudur. … “geçici sonsuzluk” ya da “geçici ebedi düzen” toplumudur; geçici, çünkü her eşya kısa sürede yok olmaktadır; ebedi, çünkü her yok olan eşyanın yerini, bir yenisi almaktadır. Tüketim toplumunda eşyaların işlevlerini yerine getiremedikleri durumda terk edilmelerini ifade eden doğal ölümden ziyade, gözden düşmeyle yok olmaları, eşyaların hızlı bir rotasyonuna yol açmaktadır (Bilgin, 1991, 104-105). Yapıtların, üslupların, sanatın ve geçmiş kültürün kitlesel tüketim tarafından yok edilmesi yerine, bu tüketimin temelindeki mekanizmayı daha ayrıntılı incelemek yerinde olacaktır. Kullanım ömrünün sona ermesi, çeşitli araştırmalara konu olmuştu. Konunun uzmanları, nesnelerin kullanım sürelerini iyi bilirler: bir banyo üç yıl; bir oturma odası beş yıl; bir yatak odası takımı sekiz yıl; bir dükkân ve bir otomobil vs. üç yıl. Bu istatistiksel ortalamalar, üretim maliyetleri ve kârlarla ilişkili olarak, nesnelerin demografisi içinde yer alır. Üretimi düzenleyen birimler, ürünlerin ve sermayenin dolaşımını hızlandırmak için bu ortalamaları dikkate alırlar. Bu bilinen teoriyi iki yeni gözlemle genişleteceğiz. İlk olarak, ihtiyaçların da kullanım ömrü hesaba katılmalıdır. Nesnelerin kullanım ömrünü kontrol edenler, aynı zamanda motivasyonları da yönlendirirler; belki de hedef aldıkları şey, arzunun toplumsal ifadesi olan bu motivasyonlardır. Nesnelerin manevi yıpranma süresinin kısalması için, ihtiyaçların da eskimesi ve yeni ihtiyaçların yerini alması gerekir. Bu, arzunun stratejisidir! İkinci olarak, üretici kapasite, yaşamın, nesnelerin, evlerin ve kentlerin aşırı hareketliliğini mümkün kılacaktır. Dolayısıyla, "gerçek yaşam" artık gündeliklik içinde donup kalmayacaktır. Bu perspektif içinde, istikrarlı olarak düşünülen kent, ortam ve mesken yönetimi gibi kurumsallaştırılmış kalıcılık ile nesnelerin hızlı yıpranmasına dayalı geçicilik arasında bir çelişki ortaya çıkar. Nitelikli geçicilik, bir toplumsal sınıfın, modayı ve zevki yaratan, mekân olarak tüm dünyayı kullanan bir sınıfın tekelindedir. Nesnelerin yıpranması ise gündelik hayatın akılcı bir biçimde sömürülmesini hedefleyen bir sınıf stratejisinin parçasıdır. Geçicilik kültürü, modernliğin özünü açığa vurur, fakat bunu bir sınıf stratejisi olarak ortaya koyar. İstikrar, denge ve kalıcılık talepleriyle çelişir (Lefebvre, 2007, 95-96).

Eşyalar bütünü bir sistem özelliği göstermektedir. Sosyo-kültürel ortamlara göre sistemler farklılaşır. İnsan grupları ile eşyalar arasında uygunluk vardır. Geleneksel ve modern insan gruplarına karşılık geleneksel ve modern eşya sistemi bulunacaktır. Eşya sistemi grubun hayat tarzıyla ilgilidir. Eşya sistemindeki farklılaşma, eşyaya ilişkin

değerler, tutumlar ve inançlarla tüketim modellerine de yansıyacaktır (Bilgin, 1991, 158-159).

Eşyalar insanlarla var olmakta insanlar eşyalarla yaşamaktadırlar. İnsanın günlük hayatı, eşyalar arasında ve eşyalar aracılığıyla yapılan davranışlardan örülmekte ve eşyanın hayatı, insanın psiko-sosyal dinamiklerine göre şekil almaktadır. Bu anlamda eşyalardan hareketle sahibinin kimliğini belirlemek veya tersine kişinin psiko-sosyal özelliklerinden hareketle ne tür eşyalara sahip olabileceğini kestirmek mümkün olacaktır (Bilgin, 1991, 158).

Eşyalar bir kültürün eseri olmakla ait oldukları kültürü yansıtan, kültürün eylem kalıplarını temsil eden bir iç yapıya sahiptirler. Şapkalı toplumda "şapka çıkarılır", kadehli toplumda "kadeh kaldırılır", takkeli toplumda "takke düşer kel görünür". Eylemlerle eşyalar yakın ilişki içindedir. Eylem eşya ile gerçekleştirilirken eşya da ilgili olduğu eylemi çağrıştırır. Alkol tüketilecek yerde kadeh temin edileceği gibi kadehin bulunduğu yerde de alkole giden yolu gösteren bir işaret, bir gösterge var demektir. İstendik davranışların geliştirilmesi istenmedik davranışların önlenmesi düşünüldüğünde eşyayla ve mekânla ilişkisi de göz önünde bulundurulmalıdır.

İslam Peygamberi içerisinde şarap yapılan kapların her türlü kullanımını yasaklamıştır. Ne zaman ki Müslümanlar şaraptan emin oldular, bu kapların kullanımı serbest edilmiştir. Demek ki, bir kap, bir kupa, bir kadeh de olsa bir eşya gündelik hayatta nasıl bir kullanım özelliğiyle özdeşleşmişse insanlara sürekli o kullanımı çağrıştıracak ve kullanıldığı eyleme davet edecektir. Ne zaman ki insanların gündelik hayatı değişim ve dönüşüme uğradı, o form o içerikten ayrıldı, o zaman o eşyanın göstergesi, işaret ettiği de değişecek ve hükmü de ona göre yenilenecektir. Şu hâlde eşya gündelik hayat içinde sosyal davranışa yönlendirmede etkisi olabilecek bir ögedir. Davranış kurallarını, deyimlerini, sosyalitesini beraberinde getirmektedir. Bir tek eşyanın göstergeliği söz konusu değildir. Eşyalar belirli bir mekânda birbirine bağlanarak bütünleşirler. Divan, sehpa ve koltuklar, mimari bir mekânda birbirine bağlanarak oturma odasına dönüşmekte ve yalın eşyalar olmaktan çıkıp bir bütünün parçası haline gelmektedirler (Bilgin, 1991, 190).

Eşyalar üzerlerine eklenecek yeni göstegelerle bir dünyaya ait kılınmaya çalışırlar. Fransız Devrimi sonrası vatanseverlerin eşyalarının formu değişir; "evrim yatakları", "fedarasyon yakaları" olur. Porselenler ve çiniler cumhuriyetçi sembol ve söylemlerle süslenir. Enfiye kutuları, tıraş takımları, aynalar, sandıklar, odalardaki oturaklar devrimi

anlatan görsellere dönüştürülür. Özel hayat mekânının yeni dekoru, gündelik hayatın devrimci yöneticilerin arzu ettiği şekilde her şeyi siyasallaştırma isteği sayesinde, uzun vadede sonuç vermiştir (Perrot, Hall, 2008, 30).

Osmanlı'da evi olmayan halka bedelsiz arsa temin etmek ve yine geçim için ekip biçeceği bir arazi/toprak temin etmek de devletin görevi olarak anlaşılmıştır. Ev dışında işyerleri-dükkânlar-çarşılar, hanlar, hamamlar gibi ticârî amaçlı kira geliri getiren binalar vakıflar gibi tüzel kişiliklerin mülkiyetinde olacak şekilde inşâ edilmişlerdir. Genç Cumhuriyetin mülkiyet meselesine bakışı selefi Osmanlı ile taban tabana zıttı. Osmanlı'nın mülkiyeti "*emanetlik*" şeklinde dînî/ontolojik bir kavram ile ele almasına karşılık, yeni rejim mülkiyeti "*sahiplik*" şeklinde din dışı (seküler) bir eksende ele almıştır.

Anadolu evi aile mekânının bir örneğini temsil eder. Ernst Egli "damları yıldızlı göklere açık" ve "sokakların tozuna kapalı" serin ve gölgeli avlularıyla geleneksel Anadolu evinin içe dönük karakterini över. "Modern vasıtalarla modern hayat için hazırlanmış olan böyle bir ev, Anadolu şehrinin son ve modern evleri için numune olabilir" (Bozdoğan, 2008, 277). Bu örnekler modernist mimarlar için, muhite uygunluğun çoğunlukla "kültür"ün "tabiat"a indirgenmesiyle *fiziksel* bağlama/muhite – iklim, arazi, bitki örtüsü v- uygunluk anlamına geldiğini gösteriyor (Bozdoğan, 2008, 279).

Sedat Hakkı Eldem, çok farklı türden bir yeniliğin bayraktarlığını yapıyordu. Eldem, hayatını ve kariyerini, eğik tuğla çatılı eski ahşap evleri Osmanlı İmparatorluğu'nun en geniş topraklarının balkanlardan İstanbul'a ve Kuzey Anadolu'ya kadar dört bir yanına yayılmış olan arketipik "Türk evi"ni incelemeye, belgelemeye ve modern tasarıma uyarlamaya adamıştır (Bozdoğan, 2008, 280-281).

Birçok meslektaşı gibi, Eldem de yerelliği bariz bir biçimde modernist bir gündemden yola çıkarak takdir ediyordu. … Eldem geleneksel Türk evinin (tam da modernizmin peşinde koştuğu nitelikleri cisimleştirdiği için) "zaten modern" olduğunu ileri sürüyordu. Çok sık alıntılanan bir pasajda şöyle diyordu:

Benim ehemmiyet verdiğim taraf eski Türk evinin bugünkü modern ev telakkilerine ne şaşılacak derecede yakın olmasıdır. Bol pencereli ve aydınlık olduğuna daha önce işaret ettim. Planında serbestlik, konfora gösterişten fazla ehemmiyet verilmesi, malzeme icaplarına daima sadık kalınması, bol taraçalar (hayatlar) ile bahçe ve avlu yani tabiat ile evin sıkı sıkı bağlanması… Bunlar hep modern evlerde aradığımız vasıflar değil midir?

Bunların hepsini eski Türk evinde buluruz. Hatta daha ileri gideceğim: Modern mimarlık görüşlerinin yayılmasında en büyük rol oynamış olan mimar Le Corbusier Türkiye'den çok ilham almıştır. Evleri daima ayaklar üzerine kurar, zemin katını oturma için kullanmaz. Oturma katı birinci kattır. Tıpkı bizdeki gibi. Zemin katında garaj, depo ve taşlık gibi yerler vardır; bizdeki arabalık, taşlık ve depolar gibi. Binanın etrafında bol ve geniş taraçalar vardır. Bunlar üst kattadır; bizdeki hayatlar gibi. Bu taraçalar doğrudan doğruya bahçe ve avluya bağlanmıştır. Pencereler alçaktır. Ufki bir istikamette birbirine mümkün olduğu kadar yaklaşmak üzere dizilmiş, manzaranın ufkun hatlarına uyarlar (Bozdoğan, 2008, 281).

O, geleneksel Türk evinin "modern" olduğunu nasıl savunduysa, bu evin iç mekânının da "modern" olduğunu öyle savunuyordu: Burada, Eldem'in bakış açısıyla, aslında Osmanlı'nın "tabi ev", "doğal ev"i bulmuş olduğu, ya da ona en yakın olduğu söylenebilir mi?

Bugün modern evlerde aranan gömme mobilya usulü, biz de eskiden beri vardır. Dolaplardan başka hücreler, raflar, lambalıklar, saatlıklar hep bina ile düşünülür ve duvar içinde yer alırdı. Portatif ağır mobilya bulunmazdı. Hatta yatak odalarının gündüzün oturma odası şeklinde kullanılması, Avrupa'da yatak haline getirilen dîvân (minderlerle) elde edilmiyor mu? Amerika'da dolapların içinde kaybolan yataklar, bizim eski yatakların asrileşmiş bir şekli değil midir? Hatta eskiden oturmak için kullandığımız geniş, rahat sedirler bugün Avrupa'da aynıyla yapılmıyor mu? Bizde eskiden beri odalarımızda yapılan ocaklar, bugünkü şöminelerin yerini tutmuyor mu? Hele sıhhi tesisat? Akarsu bizim evlerde eskiden beri vardır? Avrupa'da leğen ve ibrik ile yıkanılan geçen asra kadar Türk evinde hamamlarda, musluklarda, sıcak ve soğuk su akmıştır. Dolap içindeki gizli gusülhaneleri Avrupa'da en modern ev ve otellerdeki dolap içindeki lavabo ve duş yerine benzetmemek kabil midir? Avrupa kıtasında ancak on dokuzuncu asırdan beri yayılan *water closet'*in Türklerde eskiden beri yapıldığını hatırlatmak milletimizin üstünlüğünü göstermiyor mu? (Bozdoğan, 2008, 285).

Bruno Taut ile Sedat Eldem ortak yanları olarak, ikisi de geleneksel Türk evlerine ve klasik Osmanlı anıtlarına büyük saygı duyuyor ve Anakara'daki rejimin "kübik" mimarisine eleştirel bakıyorlardı. Modernist ortodoksinin ve "uluslararası üslup"un ateşli bir eleştiricisi olan Taut "geleneksel Türk evinin rasyonellikleri bakımından her zaman modern kalacak birçok unsura sahip olduğu"na inanıyordu. Bu rasyonel unsurlar arasında, gölge yapan çıkmalı saçakları, manzaranın seyredileceği alçak sıra pencereleri

ve ışığı yayan yüksek pencereleri olan yüksek tavanları ve güneşe ve rüzgâra kapalı iç sofaları sayıyordu (Bozdoğan, 2008, 290).

Baker'den esinlenen "çevrenin genel zenginliği" kavramı, ev, apartman, sokak, büro, mağaza ve eğlence yerleri gibi çevrelerin insanın hayat kalitesini yükseltme ve günlük hayatında doyum sağlama kapasitesini ifade etmektedir (Bilgin, 1991, 293). Gündelik hayat ve konut piyasasına bakıldığında alınan ya da satılanın konutun/evin kendisiyle beraber kendisinin çok ötesinde olabileceği şekilde "çevresel zenginliği" olduğu görülecektir. Kapitalizmi, tüketim toplumunu, rantı unutma, bu zenginliktir.

Aslında bugün için taşra-merkez ayrımı kalmadı diyebiliriz. Her yer aynı. Kapitalizmin dayattığı tüketim ekonomisinin esiri olduk. Ne merkez bir şey üretiyor ne taşra. Her yerde o bulvarlar, o uyduruk parklar, sahil yolları, benzinciler, mobilyacılar, apartmanlar. Taşra niye yabancıya kucak açmasın, selam vermesin. Asıl yabancılık merkezdeki apartmanlarda. Üst kattaki alt katta oturanı tanımıyor. Ne komşuluk kalmış ne akrabalık. Tam bir yalnızlık. Mesela evlere bakalım. Dışarıdan görülen yüzü çok sadedir. Hatta alelade diyebilirsin. Sağır duvarlar. Alt katta, yani göz hizasında hiç pencere yok. Yukarıda sokağa bakan kafesli pencereler. Yüksek avlu duvarları. İçeride ne olup bittiğini bilemezsin. Bu mahremiyettir. Ama avluya girince iş değişir. Bir küçük havuz, gül ağaçları, bir leylak, meyveler mutlaka olur. Sıcak yörelerin gölgelikleri vardır. Avlu hayattır. İşler, gülüşler, atışmalar orda olur; çocuklar orda büyür. Evin içi, dışı gibi o coğrafyaya, o bölgedeki malzemeye, geleneğe göre yapılmıştır. Yerinde ve ölçülü bir süsleme vardır. Ahşap tavanlar olağanüstüdür. Çiçeklikler, sedirler, yüklükler, pencere kapakları çokluk işlemelidir. Yer halısı, duvar halısı, salonun pencerelere dayalı sediri, sedir halısı, halının kaneviçeli örtüsü en fakir evler bile aynı standartlara uyar. Zenginler duvarlarına halk resimleri işletir. Bu ne demek? Önemli olan gönül zenginliği demek. İşte Türk evi. Dışarıdan bu görkemi belli etmez bu eski taşra. Yeni taşra merkezin taklidi. "Eskiyi unut, yeni yolu tut" dediler; İstanbul'u yıktık, taşrayı da. Yerine ne geldi. Çarpık şehirleşme, montaj sanayi, tüketim kültürü. … taşrada bir şehir yabancıya ne gösteriyor. Tarihi yapılar, yani camiler, türbeler, varsa bir kale, bir de bir beyin, paşanın restore edilip müzeye dönüştürülen konağı. Peki yeni nedir? Yeni Ankara'dır. Ankara'da ne var. Anıtkabir ve Etnografya Müzesi (Kutlu, 2012, 130-132).

Kahire'de sosyal konutların mimarisi (binaların şekli ve boyutları, duvarların renkleri, pencereler) tek tipken, müstakil evlerin her birinin tasarımı farklıdır. Tasarım ve biçimdeki bu tekdüzelik, sosyal konutlarla müstakil evleri birbirinden keskin çizgilerle

ayırmakta, yeniden iskân edilenlerin diğerlerinden tecrit edilmesini kolaylaştırmaktadır. Kısacası devletin söylemi de sosyal konutların biçim ve yeri de yeniden iskân edilenler ile ez-Zaviye'de yaşayan diğerleri arasında diyalojik bir ilişkinin kurulmasını sağlamaz. Aradan geçen 14-15 yıla rağmen yeniden iskân edilen kesim hala damgalardan kurtulamamakta ve mahallenin geri kalanıyla etkileşimi sınırlı olmaya devam etmektedir (Gannam, 2010, 176).

1930'lar boyunca sosyalist lojman projelerinin burjuva-karşıtı hisleri, popülizmi ve orta-sınıf vurgusu da cumhuriyet mimarları için önemli ilham kaynakları olmuştur. (Bozdoğan, 2008, 239)

Ankara'nın modern bir başkent olarak inşası sırasında, devlet memurları için bazı küçük ölçekli lojman deneyleri yapıldı; 1925'te Sıhhiye Vekaleti'nin arkasındaki bir arazide inşa edilen 198 müstakil, tek katlı ev bunun bir örneğidir (Bozdoğan, 2008, 239).

Türkçe'de ev-evlenme-aile bir anlam bütünlüğü oluşturuyor. Ev-bark sahibi olmak ev sahipliği ile aile sahipliğini eşleştiriyor. İngilizce'de home-heath, Almanca'da heim und heimat evin özgün çağrışımlarını gösteriyor. Ancak evin tüketimle özdeşleşerek kentsel orta sınıfın kültürü ve yaşam tarzının en belirleyici ve ayrıştırıcı ögelerinden biri haline gelmesi 19. yüzyıl sonlarıyla 20. yüzyılın ilk çeyreği dönemine rastlar (Öncü, 2010, 91).

Mies van der Rohe 1920'li yıllarda, mimarlığın "çağın iradesinin mekânsal terimlerle tasarlanması" olduğunu söylüyordu (Harvey, 2010, 34).

Tichi, *Good Housekeeping* (İyi Ev Bakımı) türü popüler Amerikan dergilerinin 1910'da nasıl ev kavramını "mutluluğun üretimine yönelik bir fabrika" olarak tanımladığını ortaya koyar. Bu, Le Corbusier'nin, evi, "modern yaşam için bir makine" olarak tanımlamasından yıllarca öncedir (Harvey, 2010, 37).

Le Corbusier ve Mies van der Rohe'nin fikirleri hakimiyetinde ortaya çıkan mimarinin, bir yandan halkla ilişkilere düşkün büyük şirketler ve devlet kuruluşları için kusursuz iktidar ve prestij imajları yaratırken, bir yandan da işçi sınıfı için "yabancılaşma ve insanlıktan çıkma simgeleri" haline gelen modernist konut projeleri ürettiği öne sürülmüştür (Harvey, 2010, 50).

Müderris İsmail Hakkı, biliminin nasıl çağdaş toplumların merkezi kurumu haline geldiğini ve bu toplumlarda, şehirlerin, binaların, evlerin, kapı ve pencerelerin kısacası bütün ilkelerin ve vasıtaların nasıl "makul" (rasyonel), "riyazi" (matematiksel), ve "hendesi" (geometrik) hale geldiğini şöyle açıklıyordu: Muasır cemiyetlerde ilim ictimai

bir müessese mevkiinde dinin yerine geçmiş gibidir. Muasır adam için ev ne bir ibadethane ne bir istihsal ne de bir tahsil ve terbiye muhitidir: Sadece istirahat yeridir. Muasır adamın âli hayatını taşıyan kalıplar ne ilahi ne şahane ne de kibar olabilir. Bu binalar sadece sıhhi, konforlu ve makul olabilir. İlmin müdahalesine kadar itikada, kalbe, imana istinad eden ameller ve aynı membadan ilhamını alan aletler, düsturlar ve vasıtalar riyazileşmeye başlamıştır. Muhitimizin eşyası sırf hendese eşyası haline gelmiştir. Şehirler, sokaklar, kaldırımlar, evler, kapılar, pencereler, masalar, kâğıtlar, zarflar vb. bu makineleşmenin ve bu riyazileşmenin zaruri bir neticesi olarak hendese katıları ve hendese düzleri haline gelmiştir. Muasır medeniyet yeryüzünü hendese cisimleriyle kaplayan bir medeniyettir (Bozdoğan, 2008, 188).

Bugünün işçisi giderek sahiplendiği konutunu, patronun gözünden ve fabrika disiplininden kurtulmanın bir aracı olarak görmektedir (Perrot, Hall, 2008, 9).

Bruno Taut 1938: "Yeni 'Türk evi' ancak mimarlarınız, artık her yerde orta malı üslup haline gelen kübik üslup modasından kurtulduğu zaman doğabilecektir. İşte ancak o vakit modern tekniğin terakkileri tam bir fikir serbestliği ile tatbik edilecek gerek ev ve gerek diğer binaların bir kısmı için de iklim her şeyden önce göz önünde tutulacak ve bu suretle adeta kendiliğinden, eski Türk evinin bazı karakteristik hususiyetlerine dönülecektir" der (Bozdoğan, 2008, 259).

Behçet Ünsal, 1939'da bir radyo programında Yeni Mimari'yi tercih etmenin bir moda değil, tarihi bir zaruret, bir asrilik işareti olduğunu belirtiyordu: Makine asrımızın görüş ve telakki tarzlarının ve yaşama şartlarının eskisine göre değişmiş ve farklı olmasıyladır ki bizim geniş sofaları olan zengin ve büyük ahşap evleri kullanmak artık ağır gelmektedir. Yuvarlak çıkıntılı, köşe pencereli, yeni şekil yuvaya, apartmana taşınmanın zarureti işte budur (Bozdoğan, 2008, 191).

Ev önce üretim ve barınmak için kullanma yeri. Sonra ev. Şimdi tekrar üretim ve tüketim yeri haline geliyor (Ritzer, 2011, 185-189).

Eski köy evlerinde toprak damlı, iki katlı, kerpiç ve ağaç kullanılmış. Ön cephede duvarla çevrili avlu. Avlunun bir köşesinde gübrelik, kuyu, nadiren bir WC ve evin oturduğu alanın zemininde samanlık, gedayi (araç-gerecin, küplerin, çuvalların, soğan ve patates gibi kuru sebzelerin konulduğu yer, ardıç) ve ahır bulunmaktadır. Zemin katta oturulan oda yoktur. Köy evlerinde ailenin yaşadığı Üst kat, mimari olarak geleneksel kültür ve hayat tarzına ve aile yapısına uygun olarak düzenlenmektedir. Her oda bir evin fonksiyonlarının çoğunu karşılamakta, çok fonksiyonlu özellik göstermektedir. Oysa

apartman dairelerinde her bir oda tek bir temel fonksiyon için düzenlenmiştir. İş/çalışma hayatı ile özel hayat arasında kopukluğun ya da karşıtlığın bulunmaması, ikisinin birbiri içine geçmiş olması, eşyalar düzeyinde de görülmektedir. Ev eşyaları ile ailenin geçimini sağlamada kullandığı araç gereçler yan yana bulunmaktadır. Üçüncü grupta esnaf ve zanaatkârlar arasında da görülen bu durum, beşinci grupta kaybolmakta ve iş hayatı ile özel hayat ayrımı, eşyalara da yansımaktadır (Bilgin, 1991, 219-220).

Müstakil olmayan evlerde, yani apartman dairelerinde oturanlarda, geleneksel kesimlerde görülen dayanışma azalmakta ve bu, mekânla ilişkilere de yansımaktadır. Bu gözlem özellikle kentlerde merkezden uzak semtlerde kurulan, dar gelirli ailelerin yaşadıkları ve "ev"den ziyade bir "sığınak", "barınak" ya da "uyunan yer" havasını taşıyan büyük konutlarda doğrulanmaktadır. Batıda son yıllarda önemli bir kaygı alanı olarak beliren bu hayat tarzı, insan-mekân ilişkilerinde patalojik bir gelişime yol açmaktadır. Oturulan daire binadan kopmakta ve aileler, kapıların ardında adeta saklanmaktadırlar (Bilgin, 1991, 281).

İkinci Dünya Savaşı ertesinde Amerikan orta sınıf kültürünün bel kemiğini oluşturan ideal ev=ideal ev kadını=ideal aile, otomobilin ve televizyonun yaygınlaşmasıyla birlikte, şehir dışında kendi mekânlarını oluşturdu ve ekran dizilerinde tekrar tekrar üretildi. Osmanlı-Cumhuriyet tarihinde ise, 19. Yüzyıldan itibaren palazlanan memur ve meslek sahibi kimseler için modern yaşam tarzı, apartman yaşamında sembolleşti. Cumhuriyet döneminin orta sınıf kültürü, modern aile=apartman dairesi denklemi etrafında şekillendi. Bu kesimi, kentin alt tabakalarından mekânda ayrıştıran 'üç oda bir salon' apartman dairesi evin tanımı haline geldi. … Günümüzde ise "ev" kentsel orta sınıf kültürünün odak noktası olmaktan çıkmış, "idealinizde ev" mitolojisine dönüşmüştür. … Birçok şekilde reklamları yapılan idealinizdeki ev görüntüleri, artık şehir içinde apartman yaşamının ne denli sağlıksız olduğunu ortaya koymuş, yepyeni bir dizi özlem oluşturmuştur. 'İdealinizdeki ev'ler, İstanbul'un dışında ama çok yakın; otopark, çocuk oyun alanları ve spor yapma imkânı sunmanın yanında, helikopter pistinden golf sahasına kadar donanımlar bulunduran mekânlardır (Öncü, 2010, 92-94).

Erken cumhuriyet mesken mimarisinin iki standart tipi, bahçeli müstakil ev ya da villalar ve kentlerdeki "apartmanlar"dı. "Apartman" teriminin erken cumhuriyet döneminde, Türkiye'deki spekülatif apartman inşaatındaki gerçek patlamanın başlangıç noktası olan 1965 tarihli kat mülkiyeti kanunundan sonraki anlamından çok farklı bir

anlamı vardı. 1930'larda daha yaygın olarak kullanılan terim, tek bir sahibi olan ve onun da gelir elde etmek için çeşitli ünitelerini kiraya verdiği çok üniteli bir binaya karşılık gelen "kira evi"ydi (Bozdoğan, 2008, 245).

Kira evi tipi Ankara'nın özgül tarihsel koşullarına özellikle uygundu. Ankara'nın yeni milliyetçi hükümetin merkezi ilan edilmesinden sonraki ilk birkaç yılda, sayısız romana, güncel şikâyete ve yabancı elçilik raporuna konu olan dramatik bir ev sıkıntısıyla karşılaşıldı. 1931'den sonra Atatürk Bulvarına yapılan kira evleri: Mütevazı ölçülerine rağmen, ayrı servis girişleri, hizmetçi odaları, garajlar ve çevre düzenlemeleri yapılmış bahçeleri gibi özellikleri bu kira evlerini tutanların belli bir gelir düzeyinde olduklarını ve modern bir hayat tarzları olduğunu gösterir (Bozdoğan, 2008, 250).

Ankara için apartmanlar yeni bir şey olduğu halde, yoğun apartman yaşamı İstanbul'da en azından on dokuzuncu yüzyılın sonlarından beri, özellikle de daha Avrupai, kozmopolit ve ticari semtler olan Galata, Pera, Taksim ve Şişli'de kent hayatının bilinen bir özelliğiydi. Çoğunlukla Rum, Ermeni ve Levanten mimarların yaptıkları yüzyıl başı apartmanları, neoklasikten art nouveau'ya uzanan üsluplarıyla, dönemin karakteristik kozmopolitizmini, üslup eklektisizmini ve zenginliğini sergiliyordu. Ne var ki güçlü imparatorluk çağrışımları yüzünden, İstanbul apartmanları, apartman yaşamının yozluğu, kozmopolitizmi ve sağlıksızlığına karşı milli bir ideal olarak küçük, müstakil evleri yücelten birçok cumhuriyet yazarının ideolojik saldırılarına hedef oluyorlardı. Birçok yazar, İstanbul'da apartman inşaatına yol açan etkenlerin tamahkârlık, kâr güdüsü ve arazi spekülasyonu olduğunu yazıyordu. İstanbul ile Ankara arasındaki ideolojik hesaplaşma bağlamında, Ankara, milliyetçilerin "İstanbul'u apartman marazından kurtarmak" için örnek alınması gerektiğini ileri sürdükleri "bahçeler içinde küçük ve modern evlerden mürekkep şirin yeni bir şehir" olarak övülüyordu (Bozdoğan, 2008, 251-252).

Apartman hayatı büyük ölçüde anomiye yol açıyor. Bu durum gelir düzeyi düşüklerde daha çok görülüyor (Bilgin, 1991, 283). Apartmanların bizim kültürümüzle hiçbir bağlantısı yok`, `Betonarme binalar hem beden hem de ruh sağlığına zararlı`, `Müstakil ahşap evlerde yaşamalıyız`, `İstanbul`daki herkes iki katlı, bahçeli bir evde yaşayabilir. Yeterli arazi var`, `Dinimizle mevcut yapılar tamamen birbirine zıt` şeklinde iddiaları var. Gününün büyük çoğunluğunu çalışarak geçiren kadın ve çocuklar evlerine giderken zaman kaybetmesinler diye aynı katta 3-4 dairenin bulunduğu yüksek binalara yerleştiriliyorlar. Sadece uyumak için evine giden işçiler tuvalet ve banyoları da ortak

kullanıyor. İslam-Türk ananesinde ise eve `sükûn bulunan yer` anlamında `mesken` deniyor. Fransa, apartmanların yol açtığı şikâyetler sebebiyle 1963`te referanduma gidiyor. `Ev mi, apartman mı? ` diye soruyor vatandaşa. Halkın yüzde 68`i `ev` deyince hükûmet derhal iskân politikasını değiştirip müstakil evleri zorunlu hale getiriyor. O tarihten sonra belli zaruretlerin dışında apartman inşa edilmiyor. İngiltere`de ise mimarlar, eğitimciler, sosyologlar, sendikacılar, sivil toplum örgütleri bir araya gelerek hükûmete baskı yapıyor. Devlet, tarihî eser özelliği taşımayan tüm apartmanların yıktırılmasına karar veriyor. Türkiye`de ise 1992`de Devlet Planlama Teşkilatı, aynı konuyla alakalı bir anket düzenliyor. Halkın yüzde 93`ü apartmanda değil, müstakil evde yaşamak istediğini söylüyor. Yalnız bu çarpıcı sonuç ülkemizde herhangi bir değişime vesile olmuyor. Fransa, Almanya, Amerika gibi ülkelerde vatandaşlar hem müstakil evlerde yaşıyor hem de devasa endüstri alanlarına sahipler. Batı`nın 60 yıl önce terk ettiği çok katlı apartmanlar aslında sağlığımızı da tehdit ediyor Betonarme binaların Batı ülkelerinde kullanım oranlarına gelince... Almanya`da yüzde 23, Fransa`da yüzde 17, Amerika`da yüzde 3`ken Türkiye`de yüzde 95**.** Değişen insani ilişkiler içtimai hayatımızı da ister istemez şekillendiriyor. İnsanlara güvenmemeye başlıyor, çevremizden kendimizi de çocuklarımızı da sakınıyor, giderek yalnızlaşıyoruz. Mahalle kültürüyle büyüyen Mimar Semih Bey`e göre, çok katlı binalarda oturanlar yaşadıkları yeri sahiplenemiyor. Çünkü bir nesnenin tamamı kendine ait değilse insanoğlu onu koruyup gözetemiyor. Apartmanlar doğası gereği insanı sorumsuz yapıyor. Çocuklar merdiven duvarlarını düşünmeden çiziyor, büyükler giriş kapılarını rahatlıkla tekmeleyebiliyor, merdivenlerin kirlenmesi kimseyi rahatsız etmiyor. Evdeki sadelik-karmaşa, büyüklük-küçüklük, eşya azlığı-çokluğu, mütevazılık-lüks gibi unsurlar hane halkının hissiyatını doğrudan etkiliyor. Zamanla ev, insanı kendine benzetmeye başlıyor. Batılı seyyahlar Anadolu topraklarına geldiklerinde zenginle fakirlerin evini birbirinden ayırt edemiyor, çok şaşırıyor.

"Evinizin halısını silkelerken komşunun penceresinden içeri tozlar savruldu, kul hakkı" (Taşgetiren, Altınoluk, Ocak2013). Bu evler üst üste olmak zorunda mıydı? Müstakil olsaydı kimsenin böyle bir derdi olmazdı.

Sual (Sadettin Ökten): Apartmanda komşuluk ilişkileri niye zayıftır?

El-cevap: Farklılık yoktur ve birbiri gibidirler, al-ver edecekleri, birbirine gidip gelmelerini gerektirecek bir durumları yok. Oysa mahallede zengin-fakir, amir-memur aynı yerde yan yana yaşarlardı. (Yüz yüze görüşme, Üsküdar Valide Atik Külliyesi)

Apartman bireyselleşen bir toplumun ürettiği bir konut tarzıdır. Toplum önce bireyselleşmiş sonra apartmanı üretmiştir. Dolayısıyla apartmanda komşuluk ilişkilerinin olmayışı doğal bir sonuçtur. Apartmanda birisi öldüğü zaman bunu insanların duymasına gerek yoktur, cenaze levazımatçısının duyması yeterlidir. Apartman mimarisi hane kapılarının birbirini görmemesi üzerine düzenlenmiştir. Apartman dışarıdan alındığı zaman onu üreten toplumun hayata bakışı, mekânı düzenleyişi gibi değerleri de beraberinde gelmektedir. Batıda birkaç yüzyıllık bir tarihi sürecinin sonunda, toplumun ihtiyaçlarını gidermek için üretilen bir çözüm şekli olan apartman, bireyselleşmenin cemaat yapısını yok etmesinin ardından ortaya çıkmıştır. Önce değer üretilmiş (bireyselleşme) sonra ürün (apartman) onu takip etmiştir. Türkiye'de ise önce ürün alınmış, sonra o ürün değerini beraberinde getirip yeni geldiği topluma yerleştirmiştir (Ökten, 2014, 56, 91-92). Bir şehirde mekân bütünlüğü bozulunca davranış bütünlüğü de bozuluyor ve arkasından değer bütünlüğü bozuluyor. Bugünkü şehirlerimizde mahremiyet kavramı ve onun hayata geçirilmesi, İslam'ın mahremiyet kavramından ve pratiğinden çok farklıdır (Ökten, 2014, 207). Kapitalizm, bireyin yalnız kalması, savunmasız, yönlendirilebilir ve tüketilebilir olması için önce cemaati yok etmeye çalışıyor (Ökten, 2014, 96). Ürettiği mekânlar cemaat yapısının sürdürülmesine imkân tanımayan mekânlar: Apartman?

Tarım toplumunda, kadınlar ağır iş yüklerine rağmen, asırlardır oluşmuş tanıdık bir mekânda, komşularla ve büyük aile dayanışmasıyla iç içe yaşarlar. Bu yüzden, kendilerini yalnız ve çaresiz hissetmezler. Ancak sanayi toplumunda, kadınlar apartman dairelerinde otururlar, akrabalarından uzakta yaşarlar ve genellikle çekirdek ailenin bir üyesidirler. Eşleri de çalıştığı için, çocukların büyütülmesi zordur ve genellikle kreşe gönderilirler. Komşuluk ilişkileri ve dayanışma neredeyse yok gibidir, bu nedenle bu kadınlar kendilerini yalnız ve çaresiz hissederler (Kutlu, 2014, 251).

Müsait misiniz? Buyurun. O kapıyı kapat, şu tarafa buyurun. Yemek: yerde mi yiyelim, masada mı? Şark odası, garb odası. Abdest alma mücadelesi: Lavabo müsait mi? (lavabo ve banyo çoğu evde aynı mekânda –mahremiyet meselesi, lavaboya ayak kaldırma egzersizleri, Ensar vakfı abdest alma yeri)

Namaz kılma mücadelesi: Kıble, koltuk, kanepe, sehpa, masa, sandalyeler, seccadeler. Sığarsınız değil mi? Tamam. Orta sehpa kanepeye, koltuk sağa, sehpa yana, kapıya dikkat, seccadeyi yan çevir. Bir mimar: "Öyle bir ev tasarlarım ki, en mutlu çifti koysan, altı ayda boşanır".

Hüseyin Cahit Yalçın: “Biz evimiz mefhumu içinde ailemizi, muhitimizi, ecdadımızı severdik. Bugün belki modern apartmanlara taşındık. Fakat bu bizim için bir ocak değil, bir ‘ev’ değil. Bu mükellef, muhteşem binaların içinde bir kiracıyız. ‘Ev’ manasını kaybetmiştir”. 1937’deki özlemli bir yazısından: “Şimdi kübik apartmanlar yapıyoruz ve gerçekten alafranga denilebilecek salonlar döşüyoruz. Fakat bütün bunların üstünde bizim olan bir ruh, bir zevk yoktur ve mazinin asıl zevki, eski abidelerimizin, hatta bazı eski bahçeli evlerimizin üzerinden incinmiş bir kalp ile bize sitemli sitemli bakmaktadır.” 1938 “Ev ve Apartman” yazısından: “Bir sosyete bir makine olamaz ve yalnız maddiyattan ibaret kalamaz. Biz bu apartmanlar içinde bedbaht olmaya mahkûmuz. Şu medeni hayat içinde apartmanlar bizi evsiz, barksız, yurtsuz, ocaksız birer bedevi haline sokmuştur” (Bozdoğan, 2008, 257-258).

Kentleri ya arzular ya da korkular kurar. Kentler de düşler gibi, “bir arzuyu ya da arzunun tersi, bir korkuyu gizleyen resimli birer bilmecedir” (Saatçioğlu, 2012, 40).

Kentte göz şeyleri değil, anlam yüklenmiş şekilleri görür: kerpeten dişçinin evini; kupa tavernayı; baltalı kargı karakolu; terazi pazarcıyı gösterir. … Eğer bir binada hiçbir tabela yoksa binanın biçimi ve kentin düzeni içindeki yeri, işlevini göstermeye yeterlidir: krallık sarayı, hapishane, darphane, ilkokul, genelev. İşlemeli alın bandı zarafet, altın kaplı tahtırevan iktidar, İbn Rüşd ciltleri bilgelik, halhal şehvet demektir (Calvino, 2012, 64).

Günümüzün anahtar kavramlarından biri de ‘sürdürülebilirlik’ kavramıdır. Dünyanın bilinen kaynaklarının hızla tüketilmesi ve yolun sonunun görünmesi, bildik ilerlemelerin kalkınmaların, büyümelerin ilelebet gidemeyeceğini göstermektedir. Kalkınmada, ilerlemede, büyümede bir istikrar aranır olmuştur. Sürdürülemez olanlar hala revaçta ve uygulamada olsa da sürdürülebilirlik ve yenilenebilirlik artık gerekirliğini iyice ortaya koymuştur. Gelecekte –bir gelecek olacaksa- başka türlü adımlar atılamaz olacaktır.

Konut piyasası için de bu durum geçerlidir. Sürdürülebilirlik. Ancak burada gözden kaçan bir durum var. Neyi sürdüreceğiz? Burada sürdürülecek olan şey sanki konut inşa edebilmeyi ve bu işten sürekli para kazanabilmeyi sürdürmek kastediliyor.

Kim için? Kim yaşayacak o konutlarda? Hangi hayatı yaşayacak? Hangi hayat tarzını, nasıl bir hayatı yaşayacak? El cevap, mimarın, proje sahibinin, onları yönlendiren ve yöneten paradigmanın empoze ettiği, mimarisini oluşturduğu, mekânını oluşturduğu hayatı yaşayacak! Eğer öyle olmasaydı, o hayatı yaşayacak adama bir sorarlardı: Sen nasıl

bir hayat yaşayacaksın? Sana bu hayatın gündelik pratiklerinde neler lazım olacak? İçki mi içiyorsun, sana bir bar tasarlayalım; namaz mı kılacaksın, kıbleye göre evi ayarlayalım; mahremiyete mi önem veriyorsun, ona göre yapalım. Dendi mi hiç böyle şeyler? Ya da talep edildi mi hiç böyle şeyler? Bu değerleri mekânda nasıl takip edeceğiz? Bu değerleri mekâna yansıtıp oradan topluma nasıl götüreceğiz?

Hayat bölündü. İkileşti, çoklaştı. İş hayatı, okul hayatı, gece hayatı, aile hayatı gibi çeşitlendi. Ev ve işin aynı mekânda olduğu zamanlarda hayat görece bir bütündü, değerler bütüncüldü. Çoklaştıktan sonra her "hayat parçası" özerk hale geldi. Her birinin değerleri, kuralları, ilkeleri farklılaştı. Mekânlarının farklılaşması bu duruma özel bir katkıydı, tevhid şirk oldu, her bir "hayat parçası"nın yeni tanrıları, değer koyucuları oldu. Belki de dinden, değerlerden, geleneklerden koparılmak için hayat ayrıştırıldı. Son tahlilde tekrar kapilasit zihniyette tevhit edildi, hepsinin tanrısı aynı tanrı, kapitalist zihniyet oldu.

Evin hususiyetleri, ilkeleri, etkileri, yaşantısı, hayatı, emir buyurdukları, içeri aldıkları, dışarıda bıraktıkları önemli noktalardır. Konut/ev inşasına, halkın/toplumun/ferdin/sakinin-oturacak, kullanacak olanın katkısı meselesi nerede durmaktadır. Başlık bile ironi aslında. Benim kullanacağım, hayatımı, hayat tarzımı, mahremiyetimi yaşayacağım mekânı inşa ederken ben nasıl katkı sağlarım? Yani benim en özelimi bile başkaları tasarlar planlar yapar, çatar, al, otur, yaşa der. Bir kere toplum bir ön kabul/ön hüküm/önyargı/apriori olarak hiçbir şey bilmez, anlamaz, yapamaz, edilgen, pasif, yönlendirilecek, yönetilecek, güdülecek, emredilecek, eğitilecek bir durumda düşünülmektedir. Sen bilmezsin, ben bilirim; sana bildiririm, sen de bildirdiğim gibi yaşarsın ve sana bildirdiğime ne kadar uygun yaşarsan o kadar medeni, modern, çağdaş, kentli/şehirli, hatta o kadar insan olursun! Sen nasıl bir evde yaşayacaksın? Nasıl oturacaksın? Nasıl yemek yiyeceksin? Nasıl yemek yedireceksin? Nasıl banyo yapacaksın, gusül alacaksın? Ayakta, oturarak, yatarak? Tuvaletini nasıl yapacak, nasıl temizleneceksin? Nasıl yatacaksın? sorular devam edebilir. Ama bu soruların cevabını senin yerine mimar-mühendis-siyasetçi-müteaahhit vermiştir. Sen hiç yorulma! Karışma! Ve iş o raddeye varmıştır ki artık, topyekûn toplum bu cahilliği içselleştirmiştir. Öğrenilmiş çaresizlik mi denir, kendini gerçekleştiren kehanet mi denir bilinmez ama sonuç ortada. Uzmanlar çağında elbette uzmanlar bilir. Büyükler /mimarlar/ uzmanlar/ mühendisler /siyasiler bilir. Kendimize soralım nasıl bir ev? Bilmiyorum. Seçeneklere bakayım. Seçeneklerden birini tercih etme özgürlüğünü kullanma özgürlüğü.

Kapitalizm, kendi dünya tarihi boyunca her zaman devrimci ve yıkıcı bir güç olarak kalmasını sağlayan kuralları kendi içinde taşıyan bir toplumsal sistemdir (Harvey, 2010, 128). Örgütlenmiş kapitalizm: Merkezileşmiş (ticari ve mali) hizmetlerin sunuluşu yoluyla bölgelere hâkim olan büyük sanayi kentlerinin gelişmesini doğurmuştur. Örgütlenmemiş kapitalizm: sanayi kentlerinin gerilemesi, kent merkezlerinden çevresel ve yarı kırsal bölgelere doğru dağılmanın yakıcı iç kent sorunlarına yol açması olmuştur (Harvey, 2010, 201).

Ev hanedir. Hane, hanehalkı (household), aynı evde ya da yaşama mekânında oturan, hep birlikte düzenli olarak yemek yiyerek -"ortak tencere"'yle- kanıtladıkları gibi gelirlerini paylaşan bir grup insan. Hanelerin çoğu ya tek başına yaşayan bir kişiden, ya "çekirdek aileden, ya "geniş aileden ya da birbiriyle ilgisi olmayan bir gruptan oluşur. Bu tanımın kapsamı, bazen birbiriyle bağı olmayan, gelirlerini paylaşmada ya da ortak harcamalar yapmada çok değişken sınırlarda birliktelik gösterebilecek olan insanların meydana getirdiği hanelerin dışlanması ya da dâhil edilmesine göre değişiklik gösterir" (Marshall, 2005, 292).

Hane değişir, dönüşür. Hane dinamiği (household dynamics), hem hanelerdeki değişiklikleri (örneğin, hanenin bileşiminin değişmesini) hem de bu tür değişikliklerin hane fertleri arasındaki ilişkiler temelindeki nedenleri ve oluş biçimlerini karşılayan bir kavram. Gençlerin annebaba evinden ayrılmalarının zamanlaması ve nedenlerini açıklamaya yönelik araştırmalar, en azından kısmen hane dinamiğiyle ilgili incelemeler kapsamına girecektir (Marshall, 2005, 293).

Hanenin resisi olur. Hane reisi, geleneksel olarak bir hanedeki, koca ve (büyük ihtimalle) baba rolündeki en büyük erkek için kullanılır, fakat bu role uygun bir erkeğin olmaması halinde, haneye en çok para getirene geçer. Bir hanenin yetişkin erkeğini "reis" sayma düşüncesi, örtük biçimde erkek üstünlüğünü varsaydığı gerekçesiyle -en azından sanayileşmiş ülkelerin çoğunda- bir hayli eleştirilmiştir. Örneğin, toplumsal sınıfı konu alan literatürde doğru analiz biriminin ne olacağı konusunda eskiden beri gözlenen bir tartışmalı durum; bir hanede yaşayan tüm insanları sınıfsal temelde, hane reisinin (genellikle erkektir) sınıfsal konumuna göre sınıflandırmanın kabul edilebilecek bir bakış açısı olup olmadığı etrafında dönen bir tartışma söz konusudur (Marshall, 2005, 293).

b. Mahalle

Mahalle şehrin temel birimidir. Aile toplum için neyi temsil ediyorsa şehir için de mahalle odur. Tek tek evler ailde fertler gibidir. Her mahalle bir aile gibidir. Aile sağlıklı olursa toplum sağlıklı, huzurlu, istikrarlı olur. Aile bozulursa toplum bozulur. Mahalle istikrarla yaşatılırsa kent isitkrarını sürdürür. Mahalle bozulursa kent bozulur. Onun yerine ikame edilmeye çalışılan birimler kente huzur ve istikrar taşıyamamakta bilakis ayrışma, gerilim ve huzursuzluk taşımaktadırlar.

Mahalle, şehrin özünü ve temelini oluşturur. Şehirdeki ilişkilerin geliştiği bir zemindir. Mahallenin temelinde insan ve mekân yer alır; mahalle insan ve ev demektir. Ev, insanın kalbi gibidir. Mahalle, insan ilişkilerinin estetik, mimari, kültürel, toplumsal ve hukuki düzlemleridir. Mahalle, hayatın bütününü kapsayan bir sahnedir. Mahalle yaşamı, insanın hayat sahnesine çıkışıdır (Alver, 2013, 13).

Kasaba veya şehirler, yerleşim birimi karakteri taşıyan mahallelerden oluşur. Her mahalle, cami, pazar ve medrese gibi yapılarla diğerlerinden ayrılır. Fonksiyonları farklılaşmamış eski şehirlerde, mahalleler bütün toplumun fonksiyonlarını kapsayan bir toplum birimi olarak işlev görür. Çağdaş toplumların şehirlerinde, fonksiyonlar farklılaştıkça mahallelerin yerini daireler almıştır. Mahallelerin muhtarı, ihtiyar heyeti, imamı, kayyumu, müezzini ve bekçisi bulunur. Bu kişiler, mahallenin devlet ve belediye ile ilişkilerini sağlar ve dini görevlerini yerine getirirler (Ülken, 1969, 191).

Sadettin Ökten bir video sohbetinde ("İdeal Şehir Mimarisi Nasıl Olmalı?", 2016) şehre, 1. Silüet, 2. Yapı yoğunluğu/doku, 3. Üslub açısından bakılabileceğini belirterek üçünde de bir hiyerarşi ve merkezin söz konusu olduğunu belirtir. Bizans İstanbul'unda Sultanahmet/Hipodrum/Ayasofya, Osmanlı'da Fatih, modern İstanbul'da Taksim merkez durumundadır.

Mekânın dinselliğe etkisi olumlu veya olumsuz olabilmektedir. Dinselliğin tanımı, boyutları ya da kapsamına göre bu etkiler farklı açılardan inceleme konusu olabilecektir. Mekânın, inanç, ibadet, dini tecrübe, muamelat (sosyal etki), ahlak, dini cemaat ve dini bilgi gibi dinsellik ögeleriyle ilişki ve etkileşimi ayrı ayrı ya da ilişkisel olarak ele alınabilir. Ev/konut, site, mahalle ve kent/şehir ölçeğinde ya da kurumlar ve süreçler bağlamında mekân dinsellik ilişkisi kurulabilir.

Kemalist modernlik projesi en başından beri derin bir ikircilik taşımıştır. Cumhuriyet liderleri, modernlik deneyiminin merkezinde yatan "yabancılaşma" (Batı=yabancı anlamında değil, Marx'ın ve Simmel'in yabancılaşması) ve bireysel

öznellik hislerini ithal etmeden Batı'nın formlarını, kurumlarını ve hayat tarzlarını ithal etmek istiyorlardı. Batılaşmacı ve laikleştirici reformları özel alana –aile hukukuna ve evin fiziksel mekânına- taşıma fikri özellikle cüretli bir hamleydi, bu yüzden çok tartışılmıştı (Bozdoğan, 2008, 254).

Düşüncenin mekânı yoktur, eylemin mekânı vardır. Eylem mekândan etkilenir. Mekân yoksa eylem ya yoktur ya da yarımdır, eksiktir. Düşünce tamamen mekândan bağımsızdır anlamında değildir bu. Düşüncenin mekâna bağlı olmadığını ifade eder. Fakat eylem bir mekânda meydana gelir. Cuma namazı boşlukta ya da bir hapishane hücresinde kılınamaz. Vaftiz ya da Pazar ayini için bir mekân gerektiği gibi.

İnsanlar üretim ilişkilerine, yaşam tarzlarına, kültür ve inançlarına göre mekânlar üretir. Sosyal hayatı inşa eden sosyalleşme gündelik rutinler içinde bu mekânlarda gerçekleşir. Yaşam tarzları gündelik hayattan beslenir. Gündelik hayat yaşam tarzı olur; yaşam tarzı gündelik hayatı şekillendirir. Mekân, sosyalleşmeyi, gündelik hayatı, yaşam tarzlarını çerçeveler, onlara zemin olur, şekil verir.

İnsanlar hemen her yönden tabaka tabakadır. Alt-orta-üst. İnsanların çevresel etkilere açık olma durumları içinde bulundukları tabakalarına göre değişecektir. İnsanlar dinsellik ve değer açısından genel olarak üç tabakadır. Dinsellik açısından alt ve üst gruplar daha az tesire açıktır. Orta tabaka etkilenmeye daha açıktır. Dinsel üst tabaka çok dindardır, kesin inançlıdır. Hiçbir mekân buna hiçbir tesir edemez, yön veremez, hayatını şekillendiremez. Dinsel alt tabakada ise inanç yoktur, bir dine bağlı olma anlamında inançsızdır. Kâbe'ye de sokulsa etkilenmeye kapalıdır ("Hidayet Allah'tan" ilkesi saklı). Bu çalışmada dinsel orta tabaka toplumsal zemin olarak alınmıştır. Bu tabaka muhakkik değil mukallittirler. Önder değildirler, önderleri takip ederler. Hâsılı, mekânın yönlendirmesine ve etkisine açık olan tabakadır. Toplumun da en geniş tabakasıdır.

Mekân üretilirken içinde yer alan dinsel mekânlar ya da dinselliğe işaret eden mekânlar ya da böylesi mekânların yokluğu veya seküler ya da sekülerliğe işaret eden mekânlar; sosyalleşme sürecinde, gündelik hayat içerisinde, yaşam tarzlarına sinmiş vaziyette toplumsal hayatı paylaşan insanlara etki eder.

Mekân eylemle ve eylem için üretilir. "Eylem sonucunda oluşan mekânın kendisi de dönüşen/dönüştürülen/dönüştüren, değişen/değiştirilen/değiştiren bir yapıdır" (Alver, 2010, 19). Hollnsteiner'e göre mahalle, kentlileşme sürecinde başlıca "öğrenme ortamı"dır. Hollnsteiner, kentte "kişisellikten sıyrılmış "(impersonel) bir hayat yaşandığı yolundaki mitleri reddeder (Berner, 2010, 150).

Manila'da yapılan araştırma sonuçları, yerelliğin, kent ortamında toplumsallaşmanın temeli olarak işlev gördüğünü ortaya koyuyor; yerel bir kimlik, kent kimliğinin temelini ve kültürel önkoşulunu oluşturuyor. … Bir yerelliğin sakinleri biz bilincini geliştirmekte, kendilerini bir grup olarak düşünmektedirler. O yörede nüfus hareketleri çok büyük dalgalanmalar göstermiyorsa, yeni gelenlerin çoğu çabucak entegre olmaktadırlar (Berner, 2010, 151).

Osmanlı şehrinde mahalle sosyal ve fiziki bir birimdir. Mülkî, beledî ve adlî teşkilâtın ilk basamağını teşkil eden mahalleyi imamlar idare etmişlerdir. Mahallede gündelik hayat, devletin koymuş olduğu birtakım kurallar ile halkın benimsediği örf ve adetlere göre şekillenmiştir. Evlilik, hastalık, cenaze gibi işler mahallelinin ortak katıldığı eylemlerdir. Mahallelinin, avarız vergisi vermek, cinayetlerin faillerini bulmak veya bulamadıkları takdirde diyet ödemek gibi ortak sorumlulukları da bulunmaktadır. Mahallede ikamet edenler komşularını gayriahlâkî davranışlarından dolayı uyarabilir veya mahalleden ihraç edebilirlerdi. Mahalleye yeni katılmak isteyen, mahallelinin kefaleti olmadan oraya yerleşemezdi (Kıvrım, 2009).

Konutlar genellikle aynı gelir grubuna ait insanları bir araya getirir. Sosyo-ekonomik şartları birbirine benzeyen insanlar arasında bir akışkanlık çok sık görülmeyecektir. Aynı seviyeye sahip iki denizin arasından engel kaldırsanız da birbirine akıntı, alışveriş olmayacaktır. Ama farklı seviyelerde olduğu zaman akışkanlık olağan bir şekilde cereyan edecektir. Mahallelerde bu türden yardımlaşmalar daha yoğundur. Mahallede zengin, fakir bellidir. Gerek sosyo-ekonomik, gerekse sosyal statü olarak farklı konumlarda olan insanlar aynı mahalleyi paylaştığından, biri diğerine maddi yardım ederken öbürü de zenginin işini beden gücüyle görerek yardımcı olacak ve karşılıklı sosyo-ekonomik paylaşım olacaktır. Bu durum karşılıklı bağlılık geliştirir. Zengin fakire muhtaçtır, işini yaptırır. Fakir zengine muhtaçtır, geçimini kazanır. Zengin fakiri küçümsemez, fakir zengini düşman bilmez. Köprüler kurulur, güven duyulur.

Mahalle oturmakla mahalle olur. Mahalleyi yaşatan, sürdüren, oluşturan şeyler orada "bulunmakla" gerçekleştirilen ilişkilerle alakalı. Selamlaşma, komşuluk, dedikodu, muhabbet, maç vb. geleceğin dünyası nasıl bir dünya olacak? Geleceğin Türkiye'si nasıl bir Türkiye olacak?

Kentsel dönüşümün tamamlanmasıyla mekânsal açıdan nasıl bir Türkiye hedefleniyor? Bu önemli. İkinci önemli nokta, eğitim, okullaşma, kızların eğitim alması ve kadın istihdamıyla hedefleri tutturmuş bir Türkiye manzarası, kadın-erkek rolleri,

anlayışları, ilişkileri ve aile yapısı açısından nereye denk düşmektedir? Nasıl bir manzara oluşacaktır? Ekonomik, sosyal, eğitim ve sağlık düzeylerinde hedefini tutturmuş bir Türkiye'de gündelik hayat nasıldır? Bunun simülasyonu yapılmış mıdır?

2023 ya da 2070 hedefinin içinde "kadın" nereye, "erkek" nereye düşmektedir? Aile, aile hayatı, rolleri nereye düşmektedir?

Bütün kadınların ve bütün erkelerin çalıştığı bir Türkiye mi hayal edilmektedir? Böyle bir Türkiye'de mahalle nasıl yaşayacaktır? Evde nasıl, ne zaman, kimlerle "oturulacak", "bulunulacak", "birlikte olunacak" ta mahalle hayatı, sohbet, muhabbet, selamlaşma, güven ve huzur hissedilip yaşanacaktır? Yoksa ana-babalar işe, dede-nineler huzurevine, çocuklar kreş ve okula, gençler üniversite ya da cafelere, hatta sanal aleme, adalet ve doğruluk yargıya, güvenlik güvenlikçilere, yardımlaşma hükümete ve stk lara, din-diyanet, kurban-zekat cemaatlere havale edilip yeni, yepyeni bir hayat tarzı mı yaşanacaktır? Hayatın birçok veçhesi vekâletle mi yürütülecektir?

Osmanlı şehirleri, konut tasarımı, iklim ve Türklerin yerleşme şekillerine göre bazı ayrıcalıklara sahip olmasına rağmen, genel olarak İslam şehirlerinin temel özelliklerini taşır. Bu şehirler, bir mescit etrafında oluşan fiziksel yapısı, konut ve yol ilişkileri ile çıkmaz sokaklarıyla tanınır. Bu özellikler, Osmanlı toplumunun yüzyıllar boyunca İslam kurallarına uygun bir yaşam sürmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Mahalle teriminin Osmanlı şehri için üç temel anlamı vardır:

Sosyal Mekân: Mahalle, şehir ve kasabalarda benzer özellikler taşıyan kişilerin birlikte yaşadıkları bir mekândır.

Sosyal Dayanışma: Mahalle, birbirlerini tanıyan, adeta bin kişilik bir aile gibi birbirinin hakkını koruyan ve sorunlarını kendi içinde çözen, birbirinin davranışlarından sorumlu, sosyal dayanışma içinde olan ve aynı mescitte ibadet eden bir cemaattir.

Vergi Topluluğu: Mahalle, tahrir defterlerinde adları tek tek kaydedilmiş vergi mükelleflerinden oluşan bir topluluktur.

Osmanlı mahallesi, mescit veya cami etrafında gelişmiştir. İmamlar, kadıların yerine getirmesi gereken birçok işte onların doğal yardımcılarıydı. (Kıvrım, 2009).

Ondokuzuncu yüzyılda İstanbul sınıflara bölünmemişti. Alelade halkın arasında büyükler de bulunurdu (Duben, Behar, 2014, 43).

c. Siteler

Brezilya'nın Sao Paulo kentinde doksanlı yıllarda yaşanan gelişmeler sonrasında yan yana mahallelerde zenginlik ve yoksuluk meydana geldi. Bu durum suç korkusunu artırdı. Akabinde koruyucu mimarlık ve yüksel güvenlik önlemlerine yol açtı (Thorns, 2010, 22).

Şehirlerdeki site yaşamına bakacak olursak kapalı sitelerde; ekânsal ve sosyal ayrışma bulunmakta, komşuluk ve sosyal ilişkiler zayıftır oysa mahallede komşuluk ve sosyal ilişkiler daha güçlüdür.

Sosyal ayrışma, etnik, dini ya da gelire ve sınıfsal statüye bağlı olarak belli sosyal grupların diğer gruplarla etkileşimi reddetmesi ve onları dışlaması davranışıdır. Sosyal ayrışma, mekânsal parçalanma ile somut ve belirgin bir hale gelmektedir. Günümüz toplumunun güvenlik takıntılı hale getirilmesi ile sosyal ayrışma ve kentsel mekânın parçalanması bir tür meşruiyet zemini kazanmıştır. Alışveriş merkezleri, ofis binaları, okullar, konut alanları özel güvenlik kuvvetlerince denetim altında tutulan, kontrolden geçilmeksizin içeri girilemeyen alanlar haline gelmiştir. Oysa bu durum, sorgulanması gereken bir ortam oluşturmaktadır. Burada sorgulanan, kapatılan konut alanlarıdır. *Bu ayrıcalıklar dünyasının üç temel ayağı bulunmaktadır*. İlki giderek güvenliksiz hale gelen dünyaya karşı kaba kuvvetle donatılmış bir *güvenlik* ayrıcalığı sunmaları ve böylece dışarıdaki "kötü dünya"yı, olumsuz koşulları dışarıda tutmaları. İkincisi içinde yaşayanlara *prestijli bir yaşam* sunmaları, ortak donatı alanlarının yalnızca belli bir kesim tarafından kullanılabiliyor oluşu ve bu kesimin "kendi gibiler"den oluşması. Üçüncüsü ise bakımlı, güvenlikli, prestijli bu çevrede yer alan konutların *mülk değerleri*nin korunması ve değerin azalması gibi bir riskin bulunmaması. İngiltere'de Londra yerel yönetimi sosyal eşitliğe aykırı olduğu gerekçesi ile konut alanlarında kapatmayı engellerken, Çin'de Pekin yerel yönetimi güvenliği sağladığı gerekçesi ile kapatılmaya izin verebilmektedir. İki temel sorunsal vardır. Bunlardan birincisi, bu sitelerin mahalle ve topluluk oluşturma adına hareket ederken, sonradan ve tek defada oluşturularak etiketlenen bu alanların tatil köyleri gibi standart hizmetler dışında bir sunumu olmaması ve gerçek bir mahalle ortamı ve örgütlenmesi yaratmamasıdır. İkincisi ise içinde yer aldıkları mahalleleri etraflarında yükselen duvarlarla mekânsal olarak parçalamaları, yürünebilir ve kavranabilir olmaktan çıkarmaları, yaya erişimini güçleştirmeleri ve *mahalle dokusunu hem sosyal hem de mekânsal olarak parçalamalarıdır.* Çekmeköy örneğinde çarpıcı olan nokta, sitelerin dışında komşuluk ilişkilerinin yüksek düzeyde

devam etmesine rağmen sitelerde bu ortamın bulunmamasıdır. Oysaki Blakely ve Snyder'ın (1999) da ifade ettiği gibi bu siteler barındırdıkları ortak alanları ile bunun için daha uygun bir ortam sunar gibi görünmektedirler. Bu çelişki, sitelerin gerçek mahalleler ya da komşuluk birimleri olmadıklarına işaret etmektedirler. Bu siteler ekonomik gelir düzeyi temelinde seçmeci yapılardır ve karmaşıklaşan kent yaşamına karşı sundukları birtakım avantajlar dışında topluluk yaşamına dair bir anlam edinmedikleri görülmektedir (Özgür, 2006, 216-221).

Mekânsal ayrışmanın aynı zamanda insan ilişkileri ve toplumsal ortamda kimi ayrışmaları, uzaklaşmaları tetiklediği söylenebilir. Bir güvenlikli sitenin kurucu unsurlarından olan duvar, kapı, güvenlik elemanları, kamera sistemi, giriş çıkışların kontrol altında oluşu ister istemez bu mekânları diğer mekânlardan; diğer evlerden, mahalleden, sokaktan, semtten ve hatta kentten ayrı bir yere oturtmaktadır. Güvenlikli siteler, siteril hayatlar için besleyici, körükleyici ve yol açıcı bir işlevi üstlenmektedir (Alver, 2010, 12-14).

Şehirlerimizdeki eşitsiz ve adaletsiz mimari yapılaşma pratikleri ve insanların sürekli aynı durumları müşahede ederek bunlara alışması ve bunların bir süre sonra doğal görünüm olarak kabul edilmesi 'bu böyledir' anlayışına ve yaklaşımına insanları sevk etmekte ve bu da uzun vadede insanların adil, hakkaniyetli, insani bir değer dünyasını inşa etmek, sürdürmek ve yaşamaktaki imkânlarını ellerine almayı zayıflatmakta, zorlaştırmakta, güçleştirmekte ve öteletmektedir.

Siteler, tekdüze mekânlarda, tekdüze yaşamların insanları ne denli birbirine yabancılaştırdığı, komşulukların kurulamadığı, koridorlarda rastlaşan insanların birbirine selam bile vermeden geçtiği yerlerdir. 1960'larda Avrupa ve kuzey Amerika'da yapılan blok apartman mahalleleri, çok kısa sürede, her tür suçun kol gezdiği, insanların kapılarını açmaktan korktuğu mekânlara dönüşmüştür (Öncü, 2010, 99-100).

İslami Site Mekânsal Denemeler: Bu site, semtin nüfusunun küçük bir kısmını barındırmakla birlikte, çalışmanın yapıldığı dönem itibariyle semtin en özenli ve düzgün inşa edilmiş yerleşim yerlerinden biriydi. Her birinde 70 daire bulunan, 5 adet çok katlı apartman, bir cami, başlangıçta Kur'an kursu olması amacıyla yapılmış küçük bir "okul" binası, üniversite ve lise öğrencileri için yurt şeklinde düzenlenmiş 10 daire (her blokta biri kızlara, diğeri erkeklere ayrılmış 10'ar kişilik iki daire olmak üzere), bir bloğun altında düğün törenleri, seminerler gibi toplantılar için ayrılmış büyük bir salon, erkekler için caminin yakınında bir çayevi, bir anaokulu (bir dairede yaklaşık otuz çocuğu

barındırabilecek kapasitede), küçük çocuklar için bir oyun bahçesi, gençler için birkaç açık alan, bir süpermarket (araştırmamı sürdürdüğüm yaklaşık iki yılın sonunda çok katlı büyük bir mağazaya dönüşmek üzere, sitenin hemen dışına taşındı) ve son olarak park yeri olarak kullanılan açık alanlar bu sitenin belli başlı ögelerini oluşturmaktadır. Sitenin kuruluşu 1960'ların sonunda bir grup insanın 'şuurlu Müslümanlar' olarak 'İslam'ı yaşayacakları' bir ortam yaratmak için bir yapı kooperatifi kurmak fikriyle bir araya gelmelerine dayanıyor. Grupta Milli Nizam/Milli Selamet/Refah Partisi çizgisinin sosyo-politik projesi sayılabilecek Milli Görüş'ün bazı kurucu liderleri; Nakşibendi tarikatının Zahid Kotku kolunun önemli kişileri ve bu iki hareketin de içinde yer alan kimseler göze çarpıyor. 1970'te başlamış, 1985'te bitmiş (Saktanber, 2010, 200-202).

Bu site sakinlerinin yaşam stratejilerinde amaç, basitçe modern yaşamın getirdiği rahatlık ve fırsatları reddetmek değil, ama bunlara erişmek için bir Müslüman'ın ödemesi gereken ahlaki bedeli sorgulamaktır. Yoksa ev dekorasyonundan mutfak alışkanlıklarına, kadınların ev içi giyimlerinden misafir kabul tarzlarına kadar, yaşamlarının temel çerçevesi Türkiye'nin kentli ve seküler orta ve orta-alt sınıf ailelerinden hiç de farklı değildir. Benzer olarak, kurdukları gönüllülük esasına dayalı dernekler, ilgilendikleri entelektüel aktivitelerin düzenlenme biçimleri, katıldığım konferanslar, seminerler ve hayır toplantılarından da gözlenebileceği gibi, kentli seçkinlerinin modern entelektüel yaşamının bir kopyasıdır. Bunlar başörtüsüzlük, faiz, kumar, yılbaşı, anneler/babalar günü gibi şeylere karşıdırlar (Saktanber, 2010, 209).

İslami bir kalkış noktası belirlemiş olmakla birlikte bu sitenin belirtildiği gibi hemen bütün uygulamaları moderndir. Sadece sakinleri Müslüman kimliğini öne almaktadırlar. Bu anlamda bu site İslam mimarisi ya da Müslüman mimari adına anılacak bir girişim değil, Müslüman kimliğini öne alanların bir araya gelme girişimidir.

Metropole ilk yerleşenlerin yanına akrabaları gelir. Ev bulmada ve bilgi edinmede akrabalar kritik öneme sahiptir. İlk defa gelenler ev bulana kadar akrabalarında kalırlar (Berner, 2010, 148-149). Hehşehrilik ilişkileri onlara kentte tutununcaya kadar güvenli bir geçiş süreci sağlar. Evler, sokaklar birlikte mesken tutulur.

d. Sokak

Çıkmaz sokak, sokağın özelleştirilmesidir, mahremiyeti korur; günümüz siteleri de girişi olan çıkışı olmayan kapalı birimlerdir (Armağan, 1992, 113).

Oldukça belirgin ve coşkun bir "sosyolojik" imgeleme sahip olan Wilcox "sokak"ı şehrin sorunlarının sembolik modeli olarak sunar. Sokak her zaman için şehrin maddî sorunlarının en büyüğünü temsil eder; zira burada topluluğun tümünün iş birliğiyle trafik, ulaşım ve benzeri şeylere meydan okuyan serbest bir yol, "açık bir yol" yaratılır. "Sokak, herkesin herkes için tanınan firsatı korumak için iş birliği yaptığı özgür şehrin simgesidir." Bunun yanında, burada şehri bekleyen tehlikeler de vardır. "Elbette ki, insanların haklarının sokakta bireylere ve anonim gruplara özel imtiyazlar tanınması yoluyla kısıtlanması, genel olarak halka ait kurumlara bir tehdit ve özgür yönetim ilkelerinin terkedilmesine yönelik bir adım olarak değerlendirilir. Sokakların denetimi, şehrin denetimi demektir" (Martindale, 2005, 94).

Ev, yuva, mesken, hane, fakirhane, saray, köşk, konak, yalı, villa, müstakil, tripleks, dubleks, 1+1 ler, gecekondu, kral dairesi, saray odası, süit oda, devre mülk, apartman dairesi, konut, rezidans günümüzde başlıca ev isimleri olmaktadır.

Ev/ konut; gündelik hayatın, dolayısıyla sosyalleşmenin, genel anlamda hayat tarzının/yaşam biçiminin önemli mekânlarındandır. İnsanın sükûnet aradığı/bulduğu bir mesken olduğu düşünülürse, ev bütün bir hayat koşturmacası içinde, günün başladığı ve günün bittiği yerdir.

Büyük bir İslami imparatorluğu laik bir cumhuriyete dönüştüren kudretli toplumsal güçler, sıradan aile hayatının ritimlerinde de yankılanıyordu. Aile, evlilik, kadınlar, çocuklar ve günlük ev hayatının olağan, üzerinde pek durulmayan rutinleri, o sıralarda gerçekleşen büyük siyasi ve kültürel dönüşüm dramasının odak noktası haline geldiler." Büyük meseleler" siyaset arenasında halledilirken, devrim bütün sıradan ihtişamıyla evde yaşanacaktı (Bozdoğan, 2008, 213).

Eldem'in Türk evine gösterdiği ilgi tek tek evlerle sınırlıydı, şehir dokusunun niteliklerine -Taut'un derin bir hayranlık duyduğu sokaklara ve evlerin birbirleri ile ilişkilerine- pek dikkat etmiyordu. Eldem'in "Türk evi" sonuçta -eleştirdiği tekin kübik villaları andıran bir biçimde- kendi rasyonalitesi ve özgül mesajıyla tamamlanmış bir "nesne-tip"ti. Daha geniş ve daha soyut bir "Türklük" ifadesi lehine her türlü kentsel, yerel ya da bölgesel duyarlılığı gözardı ediyordu (Bozdoğan, 2008, 290).

3.3. Eğitim Kurumu, Mekân ve Din

Eğitim kurumunun açık işlevi toplumun sahip olduğu bilgi ve kültürü yetişmekte olan nesillere aktarmaktır ve bu toplumun işleyiş ve geleceği için son derecede hayati bir işlevdir. Bu kurum diğer kurumların açık işlevlerini de tıpkı diğer kurumlar gibi gizli bir şekilde yerine getirir. Hem dünyevi hem de dini bilginin öğretimi ve eğitimi okul, medrese, mektep, üniversite gibi mekânlarda gerçekleşir. Geleneksel okullar büyük ölçüde dini bilgiyi aktarma yerleri olduğu için modernler tarafından skolastik, bizde medrese zihniyeti diye hem eleştirilmiş hem küçümsenmiş hem de moderlik karşıtı olarak algılanmıştır. Bağdatta kurulan ilk medrese/üniversite Nizamiye Medreseleri döneminin çoğu batılı üniversitelerine hem şekil hem de giysi ve törenler bakımından kaynaklık, ilham, öncülük ve örneklik teşkil etmiştir.

"Bütün dünyada ileri düzeyde sermayeleşmiş araçlar, ileri düzeyde sermayeleşmiş insanları gerektirir. İnsanların, yalnızca yeni araçlarını kullanabilmeleri için değil, onlarla bir arada yaşamaları için de programlanmaları gerekir. Tüm bunlar okulun yapısında saklı ders programı aracılığıyla öğretilir" (İllich, 1989, 69).

Yeni eğitim kurumlarının binaları da farklı yapılmıştır. Günümüzün eğitim mekânları da farklı inşa edilmiştir. 16 milyon çocuk ve gencin okuduğu ilk ve orta dereceli okullarda imam hatip liseleri hariç mescide, dolayısıyla namaza, dolayısıyla İslam'a yer verilmemiştir. Mekânın yokluğu işlevin de gayrı meşru kılındığını gösterdiğinden, Müslüman olmasına rağmen namaz kılmayanlar çok meşru kabul edilirken, Müslüman olduğu ve İslam'ın en önemli şartının da namaz olmasına rağmen, namaz kılan bir öğretmen veya öğrenci yakın zamanlara kadar yadırganır olmuştur.

3.4. İktisat Kurumu, Mekân ve Din

İktisat kurumunun açık işlevi belli kural ve kalıplar dâhilinde toplumun ihtiyaç duyduğu maddi ve fiziki mal ve hizmetlerin üretim, dağıtım ve tüketim ihtiyaçlarını karşılamaktır. Başlıca mekânlar; bağ, bahçe, tarla, çiftlik, iş yeri, fabrika ve diğer sanayi merkezleridir. Üretim, dağıtım ve tüketim bireylerin statülerine göre değiştiği için statüden konuya başlamak istiyoruz.

Toplumda çeşitli grup ya da bireylerin hayatında meydana gelen ekonomik statü değişiklikleri, eşyalarda da değişikliğe yol açmaktadır. Farklı statüden ailelerin farklı eşyalara sahip oldukları gözlenmektedir (Bilgin, 1991, 424).

Weberci kuram, tüketim katedrallerinin, hep birlikte ele alındığında, kaçınılması olanaksız değilsede zor olan akılcılaştırılmış bir demir kafes yarattığı görüşüne varır. Bu kafes, ticari baskılardan uzak bir yer bulmayı umut etmenin yararsız ya da yararsıza yakın olacağı tümüyle metalaşmış bir dünyadır. Michel Foucault'un kuramına göre her şeyin üzerinde yer alan bir demir kafes yerine, çok sayıda mini kafeslerdir. Her bir tüketim katedrali bir mini kafestir ve tüketiciler bir katedralde olduğu zaman kısıtlama altına girerler. Foucault'un "hapis takımadası" metaforunu kullanırsak tüketici adadan adaya (bir AVM'den ötekine) sıçramakta özgürdür, ama adaların her birinde tüketici kısıtlama altındadır. Akılcı seçim kuramına (Rasyonel tercih teorisi) göre ise tüketiciler tüketim katedrallerine istedikleri gibi girip çıkmakta özgürdür. Tüketim katedralinde tüketip tüketmemeye kendileri karar verebilirler. Herhangi bir tüketim katedralinden ya da hepsinden kaçınmaya karar verebilirler; istiyorlarsa tüketimden kaçınmakta tümüyle serbesttirler (Ritzer, 2011, 230-231).

Hipertüketim suçluları/ajanları: Katedraller, reklamcılık sanayi, kredi kartı sanayi, tüketiciler olmaktadır. Yapısal düzeyde var olan hâkim güçler dikkate alındığında tüketicilerin yaptığı değişiklik tüketim katedrallerinde, reklamcılıkta ve kredi kartı sanayinde önemli değişiklikler olmaksızın başarılı olamaz (Ritzer, 2011, 233).

Postmodern dünyada tüketim kültürü küreselleşerek kapitalist mekânlar üretir. Reklamcılık, kredi kartı şirketleri ve tüketicilerin yanı sıra, tüketim katedrallerinin kendileri çeşitli yollarla daha yüksek tüketim düzeylerine yol açarlar. En önemlisi de insanları tüketime çekmek için estetik ve bilimsel olarak tasarlanmışlardır. Mesela: Havalimanlarında hediyelik eşya dükkânları yolcuların genellikle kullanacağı güzergâha yerleştirilir. Ayrı bir yerde olsa kimse uğramayabilir. En çok tercih edilen mallar en arkalara konur ki, onlara ulaşıncaya kadar diğer mallar da görülsün. Alışveriş merkezlerinde insanları merkezin içinde tutmak için çıkış sayısı çoğunlukla kasten sınırlı tutulur; asansörler koridorların sonuna konularak müşteriler tüm koridoru kat etmeye zorlanır; "küçük havuz ve sıralar alışverişçileri dükkânlara çekecek şekilde dikkatle yerleştirilir." Mallar büyük miktarlarda ya da çoklu paketler halinde satılır. Çocuklara yönelik ürünler alt raflara konur. Böylece çocuk ürünü eline alıp alması için annesine yalvarması sağlanır. Temel gıdalara ulaşmak için genellikle mağazaların büyük kısmını kat etmek, diğer bütün malların yanından geçmek gerekir (Ritzer, 2011, 62-64). İnsanlar huşu içerisinde alışveriş etsinler diye büyük AVMlerde saat ve pencere pek bulunmaz.

Tüketim için zaman, mekân ve insan sınırı yoktur. Her yer ve herkes tüketim ögesidir. Eskisinden çok daha fazla genç ve küçük çocuk tüketiciler olarak ekonomiye dâhil edilmişerdir. Ellen Goodman'ın belirttiği gibi, "piyasa, çocukları kısa pantolonlu tüketicilere dönüştürmüştür" (Ritzer, 2011, 53).

Ergenler dev bir pazar, emekliler, yaşlılar, hastalar, ölüler hepsi birer tüketicidirler (Ritzer, 2011, 192). Bu gruplara yönelik mekânlar tüketici eylemlere göre şekillendirilecektir.

Ritzer şöyle der: Bu kitapta yeni tüketim araçlarının düşünme ve yaşama tarzımız üzerinde bazen radikal olan etkisine yakından bakmaya çağrılısınız (Ritzer, 2011, 16). Kitabın odak noktası, tüketilen mallar ya da tüketiciler değil, tüketmeye imkân sağlayan, özendiren, zorlayan yapılardır (Ritzer, 2011, 18).

Tüketiciyi sömürme ve denetleme: reklamlar insanları aslında almayabilecekleri şeyleri almaya yöneltmek üzere tasarlanmıştır. Üstelik mal ve hizmetlerin alış fiyatının bir parçası olarak reklamların maliyetini en sonunda ödemek zorunda kalan da tüketicinin kendisidir (Ritzer, 2011, 84-85).

Medya (reklam olarak) evinde başköşeden seslenir, "al" der. Sen AVM'ye gider alırsın, Ev'ine koyarsın. Sonra Medya "yenisini al" der, gene AVM'ye gider alırsın. Medya evini de değiştir, yenisini al der; evini de yenilersin. Evin de evinin yeri de plan ve projesi de ortam ve imkânları da eşya ve donanımları da tamamı ve tamamen değiştirilecek, tüketilecek şeyler haline meta haline gelmiştir. Tüketici hakları (!) vardır artık. Tüketmek bir haktır aynı zamanda. Tüketici koruma kanunları çıkarılmıştır. Tüketici koruma dernekleri vardır. Maazallah tüketiciler korunmalıdır, yoksa tüketim toplumu nasıl ayakta kalacak. Tüketici hakem heyetleri vardır. Yetmezse tüketici mahkemeleri vardır.

Dönüştürülmüş bilinç: yeni tüketim araçlarındaki devrim yalnızca toplumsal ilişkileri değil insanların "zihinsel alışkanlıkları"nı da değiştirdi. Bugün insanlar bir tatil ya da dışarı çıkmayı düşündüklerinde çoğunlukla bu zamanı bir ya da daha fazla tüketim katedralinde geçirmeyi düşünürler (Ritzer, 2011, 227).

Yeni tüketim araçları tüketim tarzımızı da büyük ölçüde değiştirmiştir (Ritzer, 2011, 65). Birçok ülkeden ticaretle uğraşan kişiler tüketim araçlarını incelemek ve bunları kendi kültürlerine nasıl uyarlayacaklarını görmek için ABD'ye hac yolculuğuna çıkıyor (Ritzer, 2011, 76).

Münzeviliği ve günü kurtarmayı vaaz etmesiyle din de tüketimi engellemeye hizmet eder (Ritzer, 2011, 187). Giderek laikleşen din tüketim üzerinde daha az etkili hale geldi (belki din ve din ürünlerinin metalaşmasını kışkırtması dışında) (Ritzer, 2011, 190). Tüketim katedralleri, tüketim dinimizi uygulamak amacıyla "hacca gittiğimiz" yerler haline gelmişlerdir (Ritzer, 2011, 14).

Baudrillard, kapitalizmin geleneksel kurumları ile hipermarketlerin gelecekte karsımıza cıkacak her türlü toplumsal denetim biçimi yani toplumsal yaşam ve birlikteliğin dağınık işlevlerini (iş, boş zamanları değerlendirme, beslenme, sağlık, ulasım medya, kultur) tek bir bir homojen çatı (zaman/mekân) altında bulusturma modelidir. Baudrillard; geleceği onceden haber veren bir model olarak hipermatketlerin (ozellikle ABD'de) yerleşim bölgelerinin dağılımını belirlediğini soyler. O, kentleri hipermarketlerin birer uydusu olarak görür. Ona gore modern bir kent bile onu tatmin edememektedir. Çevresinde oluşturduğu yörüngeye banliyoler oturtmakta, kimi zaman da üniversite hatta fabrika gibi yeni yerlesim alanları icin bir gref (birbirine bağlayan merkez) vazifesi gormektedir. Merkezde hipermarket vardır ve kent bir taşıma düzeniyle insanların surekli bu merkeze gidip gelmelerini sağlar. Birer simulasyon kutbuna dönüşmüş olan bu yeni nesne sistemleri yani modernliğe özgü şeylerden çok bir hipergerçeklik, geçmiş ve gelecekten yoksunlastırılmış islevsel aynı andalık, her seyi etkileyebilme arzusu vardır (Baudrillard, 2011 110-114).

Alışveriş mağazalarının kökeni kadim Yunanistan ve Roma'daki pazarlara kadar izlenebilir (Ritzer, 2011, 23). Tüketim araçları, tüketim katedralleri kavramlarının temelinde iki kuram var. Birincisi Karl Marx'ın çalışması ve üretim araçlarıyla ilgili düşüncelerini daha az bilinen ama bizim için temel olan "tüketim araçları" kavramına genişletmesidir. İkincisi, "tüketim katedralleri" kavramına temel olan fikirleri –akılcılık (rasyonelleşme), büyüleme ve büyünün bozulması- veren Max Weber'in kuramıdır. (Ritzer, 2011, 29). Eski dönemde egemen olan, üretim araçlarıydı, ama bugün tüketim araçları yükselmektedir. Alışveriş merkezi çağın tanımlayıcı yapısı olarak fabrikanın yerini almıştır (Ritzer, 2011, 211). Yeni tüketim araçları mimari olma eğilimindedir. Gelecektekilerin maddilikten çıkması ve daha semavi olması çok mümkündür. Evde oturup alışveriş yapmak, kumar oynamak, borsada oynamak vb maddi tüketim araçlarına gitmekten çok daha verimlidir (Ritzer, 2011, 258).

Alışveriş merkezleri, işleyişinin her aşamasını denetleyen çeşitli ileri teknolojilerle teknolojik olarak denetlenen bir krallık olarak görülebilir. Zaman ve mekân merkezi

penceresiz yaparak denetlenir; dışarıdaki birini çağırmak için birkaç kapı vardır; alışveriş merkezinin birörnekliği her yerde olabilecekleri anlamına gelir; çoğunlukla hiç saat bulunmaz, bakım ve düzenli model yenileme alışveriş merkezlerinin yaşlanmıyormuş gibi görünmelerini sağlar; alışveriş merkezlerinde genel olarak gerçek olmayan bir kusursuzluk vardır. Kowinski, "Zombi etkisi": Zamanın geçtiğini fark etmeden saatlerce avm de dolanmak (Ritzer, 2011, 119). Alışveriş merkezleri de bir sınıf temelinde tabakalara bölünme eğilimindedir. Seçkin alışveriş merkezleri genellikle sinemalar, yiyecek alanları ve video oyunları bölümü –diğer bir deyişle gençleri kendilerine çeken yerler- gibi yerleri içine sokmama eğilimindedir (Ritzer, 2011, 244-245).

Gösterişli tüketim: Thorstein Veblen hangi malları tüketeceklerine karar verirken insanlar nihai olarak tabakalaşma sisteminin en tepesindeki sınıfın davranışını taklit eder demektedir (Ritzer, 2011, 249).

Tüketim kültürü dediğimiz, çeşitli tutku ve özlemlerin –özgürlük, güzellik, doğa, rahatlık, sevgi gibi- satın alınabilecek ürünlerle eşleşmesi anlamına geliyor. Tüketilen ürünün kendisi değil, efsanevi özelliğidir (Öncü, 2010, 89).

Yirminci yüzyılda hayat tarzını tayin eden, insanları yöneten üç önemli alet var. Otomobil, bilgisayar, televizyon. Bilgimiz ve eylemimiz bunlara bağlı. Zamanımız ve kararlarımız bunlara bağlı. Hız ile hazza dayanan hayat tarzını bunlar idare ediyor ve bizi tüketim toplumunun bir neferi haline getiriyor (Kutlu, 2012, 122).

Bir Rus mimara atfedilen, Kayseri'deki pamuklu bez fabrikası, devrim-sonrası Sovyet deneylerini hatırlatan ilginç bir örnektir. İçinde ana fabrika binasının yanında, işçilerin lojmanları, sosyal kulüp, sinema, yüzme havuzu, kreş, revir ve spor tesisleri de bulunan küçük bir fabrika şehri gibi tasarlanmıştı (Bozdoğan, 2008, 141). İzmir Enternasyonal Fuarı da aynı kültürel, pedagojik önemdeydi (Bozdoğan, 2008, 157).

3.5. Siyaset/Devlet/Hukuk Kurumu, Mekân ve Din

Siyaset kurumunun açık işlevleri; yöneten yönetilen ilişkilerini düzenlemek, kamunun en genel fayda ve iyiliğini sağlamak ve kamu güvenliğini sağlamak kısaca kamu düzenini tesis etmektir. Bu işlevlerini hukuka göre yaptığı için hukuk önemli bir araçtır. Başlıca mekânlar; saray, meclis, idare ve hükümet binaları, adliye, hapishane, emniyet müdürlükleri, askeri kışlalar vb.

Bugünün yurttaşlık kültürü "kahramanları, sembolleri, kutsal yerleri (anıtlar, tarihi yerler), kutsal zamanları (tatiller, anma günleri) ve köklü söylenceleri" ile devletin bir tür 'ulusal sivil din' yarattığı uzun bir kurumsal yapılanma sürecinin uzantısıdır. Dolayısıyla, Türkiye'deki İslami gruplar kendilerini bu tür bir hegemonyadan, yani 'devletin kültürel hegemonyasından' kurtarıp, manevi bir dönüşümü gerçekleştirebilmek üzere, öncelikle kendi orta sınıflarını yaratma ihtiyacındadırlar. Zira orta sınıflar, toplumsal aktörler olarak, yeni toplumsallık türlerinin üretim, yayılma ve pekiştirilmesinde başat bir rol üstlenebilirler. Gerçekte de ancak bir orta sınıf ethos'u ve onun günlük pratiğinin yaratılmasından sonradır ki, Türkiye'deki İslamcı grupların varolan düzene alternatif bir toplumsal güç olarak görünebilmeleri de mümkün olabilecektir (Saktanber, 2010), 198).

Kemalist inkılaptan çok önce, Aydınlanma-sonrası Fransası'nda doğan pozitivizm ve rasyonalizm öğretileri, Osmanlı-Türk aydınlarının bilincine şekil veren en etkili düşünce akımları olmuşlardı (Bozdoğan, 2008, 123). Cumhuriyet aydınları, başta Auguste Comte olmak üzere Fransız düşünürlerinin rasyonalist ve pozitivist fikirlerinden olduğu kadar, Alman filozoflarının *Kultur* hakkında tezlerinden de etkilenmişlerdi ve bunları tek bir kavram halinde sentezlemenin yollarını arıyorlardı (Bozdoğan, 2008, 125).

Türk araştırmacıların sahneye çıkışı ve Türk akademisinde ayrı bir disiplin olarak sanat ve mimarlık tarihinin kurulmasının, tarih yazımını ulus inşa etmek amacıyla seferber eden bu cumhuriyet projesiyle yakından bağlantılı olduğunu ileri sürmek zorlama olmayacaktır (Bozdoğan, 2008, 262).

Behçet Sabri-Bedrettin Hamdi: "Geçmişin eserlerine bakınız. Bir Yunan mabedi, Türk camisi, evi, bir Mısır ehramı ve bir Ayasofya hamamı mimarlık hayatının en güzel eserlerindendir. Yalnız dünün eseri din inanmalarına göre vücut bulmuş, bugünün eseri müspet inanışlara göre vücut buluyor. Yeni ve eski mimarlık değil, medeni ve daha iptidai çareler var" (Bozdoğan, 2008, 128).

Erken cumhuriyet döneminin Türk mimarlarının neredeyse değişmez biçimde "bölgesel" teriminden çok "milli" terimini tercih etmiş olduklarını vurgulamak önemlidir. Sık sık Almanca konuşan öğretmenlerinin "mimari muhit"e verdikleri önemden dem vuruyorlar ve Zeki Sayar'ın bütün ülke için prototip okul binaları yapılmasına yönelik eleştirisinde olduğu gibi, ufuk açıcı bölgeci savlar geliştiriyorlardı. Ama "bölgecilik", üniter bir devlet altında ulus inşa etme faaliyetinin en heyecanlı günlerinde bünyevi olarak sorumlu bir terimdi. Bölgecilik, her şeyden önce, özellikle de kendine özgü bir iklimi, toprak yapısı, yerel malzemeleri ve yapı gelenekleri olan (etnik ve dini çeşitliliği hiç

saymıyoruz) en az 5 farklı "bölge"ye sahip Türkiye gibi bir ülkede, ifade *çeşitliliği* ile ilgili bir meseledir. Gelgelelim Kemalist ulus inşasının kendine özgü tarihsel koşulları altında, vurgu çeşitlilik değil *tekbiçimlilik* üzerindeydi. Dolayısıyla bölgeci bir duyarlılığın içerdiği yerel ve "ulus-altı" yakınlıklar, tıpkı "uluslararası üslup"un ulus-üstü çağrışımları kadar sorunluydu. Ulus-devlet bu tür ulus-altı yakınlıkları silip onları tekbir ideal içinde homojenleştirmeyi istiyordu. Birçok Türk mimarı bütün bir ulusun kimliğini tanınabilir mimari forumlar içinde sabitleyip temsil etmeye yönelik bu destansı misyonu benimsemişti. Sedat Hakkı Eldem'in şu satırları bunu gayet iyi ifade ediyordu: "Mahalli mimarlık mutlaka milli mimarlık demek değildir. Nitekim bir millet birbirinden farklı mıntıkalarda oturabilir ve o zaman, o yerlerde yaptığı evler başka başka tarzlarda olur. Fakat bunların hepsinin müşterek bir ifadeye sahip olmaları, aynı milletin evleri ve eserleri olmalarından ileri gelir." Öte yandan, cumhuriyet sonuçta evlere değil kamu binalarına öncelik veriyordu; geleneksel ev gibi mütevazı bir şey devlet iktidarının ihtişamını temsil edemezdi. Yeni mimari'nin 1930'ların başlarındaki yaygınlığının tersine, Sedat Eldem'in "Türk evi" fikri, pek takipçisi ve fiili inşaat pratiği üzerinde büyük ölçekli bir etkisi olmayan, kişisel bir teorik gündem olarak kaldı. Ama kamu binalarında devlet destekli bir "milli ifade" geliştirilmesi gerektiği yolundaki fikirleri, 1940'ların başlarında ciddi bir ilgi gördü (Bozdoğan, 2008, 291-292).

Cumhuriyet Milleti anlatılaştırır ve hayal ederken arkeolojiyi, filolojiyi ve müzebilimi seferber etmiş olan diğer milliyetçilikler gibi, cumhuriyet rejimi de arkeolojik kazıları ve müzeler kurulmasını aktif bir biçimde desteklemiş ve Anadolu'nun tarihöncesi ve İslamöncesi mirasına milli hazineler olarak sahip çıkmıştır. Hitit, Urartu, Frigya ve Lidya medeniyetlerine ait arkeolojik kalıntılar, harabeler, duvar kabartmaları ve eşyalar müzelerde sergileniyor, *La Turquie Kemaliste*'in sayfalarında geniş geniş tanıtılıyor ve kartpostallar ve diğer resmi propaganda malzemeleriyle yayılıyordu. Aslanlar, çift başlı kartallar ve Hitit güneş kursları gibi birçok arkeolojik motif 1930'larda ve daha sonra mimari ve heykel sanatına girdi. Tarihöncesi Hitit amblemleri cumhuriyet Ankara'sının resmi belediye simgeleri oldu ki bugün bu amblemlerin Kemalist savunucuları ile bu "putperest simgeleri"nin yerine hilal ve kubbe gibi Müslüman simgeleri koymak isteyen büyüyen İslami hareket arasında ciddi bir ihtilaf söz konusudur (Bozdoğan, 2008, 263-264) (Bilahere hilal ve kubbe Ankaranın sembolleri olmuştur, mea).

Cumhuriyetin bütün kültür siyaseti, en iyi ifadesini CHP'nin 1935 tarihli "program"ında bulan bu formül etrafında kurulmuştu; öyle bir sanat ya da kültür arzu

ediliyordu ki orada "teknik beynelmilel, ruh Türk; usul beynelmilel, üslup Türk" olacaktı. (Bozdoğan, 2008, 271). 1930'lardaki yayınlar, yeni cumhuriyetin yurtdışındaki imajına yönelik yaygın bir takıntı sergiler. Bu yayınlar dünyaya, ülkenin "şarklılıktan kurtulmak"ta ve "asrileşmek"te ne kadar başarılı olduğunu göstermek istiyorlardı. Bu on yıl boyunca "modern" ve "asri" kelimeleri, Kemalist reformların nesnesi haline gelmiş – hayat tarzlarından kadınların görüntüsüne, kentlerden evlere ve mutfaklara kadar- her şeyin yeni ve istenir niteliklerine karşılık gelen sıfatlar olarak eşanlamlıymış gibi kullanılmıştır (Bozdoğan, 2008, 72).

Mekân üzerindeki hâkimiyetin günlük hayat içinde ve üzerinde toplumsal iktidar kurmanın temel ve kapsayıcı bir kaynağı olduğu fikrini, Henri Lefebvre'nin sebatkâr sesine borçluyuz (Harvey, 2010, 255). Mekânı denetim altında tutanlar mahalle ilişkin politikayı daima denetim altında tutabilirler; ne var ki, mekânı denetim altında tutabilmenin koşulu da mahalli denetim altında tutabilmektir (Harvey, 2010, 263-264). Güç ilişkilerini yeniden kurma yönünde her mücadele bu ilişkilerin mekânsal temelini yeniden düzenleme yolunda bir mücadeledir (Harvey, 2010, 268). Mekânsal ve zamansal pratikler toplumsal meseleler karşısında hiçbir zaman tarafsız değildir. Azami değişim evrelerinde toplumsal düzenin yeniden üretiminin mekânsal ve zamansal temelleri en şiddetli sarsıntılara maruz kalır (Harvey, 2010, 269). Eğer Foucault'nun düşündüğü gibi mekân, daima toplumsal iktidarı içeren bir kap ise, mekânın yeniden düzenlenmesi daima toplumsal iktidarın ifadesini bulmasına aracı olan çerçevenin yeniden düzenlenmesidir (Harvey, 2010, 286).

İsrail, Filistin topraklarında etnik-devlet kurmak için planlamayı kontrol mekanizması olarak kullanmıştır (Alsayyad, 2015, 38). Hindistan'da kamusal mekânın Hindu mekânına dönüştüren mekânsal stratejiler inceleme konusu olmuştur (Desai, 2015).

Sanayi sermayesinin gelişimi bazı kentlerde mevcut üretim ilişkileri tarafından engellenmiştir. Marx bu olguyu Lonca sisteminin manüfaktüre girişi sınırlaması ve işgücü hareketliliğini engellemesi ile açıklamaktadır. Dolayısıyla sanayi kentleri, loncaların etkili olduğu yerleşmelerin uzağında ve enerji kaynağına yakın yerlerde kurulmuştur. Bu durum kentsel mekânın toplumsal ilişkilerde olduğu vurgusunu artırmaktadır (Aslanoğlu, 1998, 58). İslam peygamberinin Medine'ye hicretten sonra Yahudi etkisindeki mevcut pazarın dışında yeni bir Pazar yeri kurdurması da yeni ilişki

ve iktidarın uygulanması ve yerleştirilmesi için mekânın taşıdığı öneme örnek gösterilebilir.

3.6. Serbest Zamanları Değerlendirme Kurumu, Mekân ve Din

Serbest Zamanları Değerlendirme Kurumunun açık işlevi, diğer kurumsal faaliyet alanlarında harcanan enerjiyi yeniden toplamak ve depolamak, bu amaçla eğlenmek, dinlenmek ve yaratıcı etkinliklerde bulunmayı düzenlemektir. Sosyologlar medeniyetin gelişimini insanların serbest zamanlarında yaptıkları yaratıcı aktivitelerine bağlamaktadırlar. Uyku, müzik, spor, sinama, tiyatro, bale, parklar, bahçeler, eğlence mekânları ve diğer kurumsal mekânlar bu kurumun başlıca mekânları olmaktadır. Bu yüzden modern kapitalist tüketim toplumu alışverişi eğlenceyle birleştirmeyi ve ikisinin de aynı mekânda yer almasını sağlamaktadır. Bu mekânlar peyderpey yeni örnekler ortaya çıksa da çoklukla dinselliği önceleyen, önemseyen mekânlar olarak gözükmemektedirler. Dindar bireylerin serbest zaman kullanımlarında dinselliklerinden sıyrılmadığı düşünülürse bu mekânların dinselliği dışlamayan, kolaylaştıan bir şekilde tasarlanması beklenebilir. Piknik alanlarında, mesire yerlerinde, parklarda mütedeyyin insanların (özellikle kadınların) nezih bir şekilde ihtiyaçlarını giderip abdest alabilecekleri, namaz kılabilecekleri ortamların oluşturulması gerekmektedir. Oysa bu tür birçok alanda mekânlar tasarlanırken bunların öncelikler arasına girmediği müşahede edilmektedir. Diğer pek çok başlığımız gibi bu başlıktaki konu da başlı başına teorik ve uygulamalı monografik bir araştırmayı gerektirdiği için bu kadarla ve bu uyarıyla yetinmek istiyoruz.

3.7. Sağlık Kurumu, Mekân ve Din

Sağlık kurumunun işlevlerini, koruyucu sağlık, tedavi uygulamaları ve bütün sosyal kurumlarda faaliyet gösteren insanların hastalık gerekçelerini tespit, onama ve geçerli kılarak hak kayıplarını önleme ihtiyacının giderilmesi olarak sıralayabiliriz. Başlıca sağlık mekânlarını, sağlık ocakları, revirler, şifahaneler ve hastahaneler vb. oluşturmaktadır. Dinin ve peygamberin bütün öğretileri, emir ve yasakları ağırlıklı olarak koruyucu hekimlik üzerinedir. Esasen insanların çoğu barınma mekânları onları hastalandırmamak için, soğuktan ve sıcaktan korumak amacıyla da inşa edilmiştir. Hastalık bir kötülük olmakla beraber arızi ve geçicidir. Asıl olan sağlıklı olmaktır.

Sağlıklı yaşam hastalıklı yaşamdan daha baskındır. Ailelerin moral desteği yanında modern hastane sistemi içerisine moral imamlığı ve psikolojik/ manevi danışmanlar da dahil edilmektedir. Bununla beraber hastane binalarının/mekânlarının, hastane personeli, hastalar, hasta yakınları ve refakatçilerin dini vecibelerini yerine getirmede uygunluk derecelerinin incelenmesi gerekmektedir. 2004 yılında kızımız Harran Üniversitesi Araştırma Hastanesinde dünyaya geldiğinde hastane dahilinde namaz kılmak için ayrılmış bir mescit bulunmamaktaydı. Hastane yönetimine dilekçeyle mescit talebinde bulunduğumuzda mevcut planlamada bulunmadığı, sonraki zamanlarda yapılacak tadilatlarda ekleneceği yönünde bilgi verilmişti. Yüzlerce kişinin çalıştığı, binlerce insanın hizmet aldığı ve onlarcasının hastanede günlerce, haftalarca kaldığı düşünüldüğünde bu insanların ibadet olarak namaz kılma gibi en temel ihtiyacına binanın planında yer verilmemiş olması karar alıcı ve uygulayıcıların değer dünyasının bir yansıması olmaktadır. İstanbul havalimanında gerek ana salonda gerek uçağa gidiş kapılarının olduğu alanda teras kafe olarak sigara içme alanlarının düzenlenmiş olduğu görülmektedir. Mekânı tasarlayan ve bu tasarıyı uygulayanlar sigara içmeyi bir ihtiyaç olarak görmüş ve mekâna bunu kolay ve rahat bir şekilde gerçekleştirecek uygun yerler yerleştirmişlerdir. Aynı yaklaşım çok uzak olmayan yakın geçmişe kadar namaz için gösterilmemiştir.

Modernlik karşıtı ilahiyatçı ve sosyolog İvan İllich *Sağlığın Gasbı* kitabında, modern tıp salgınlarını; doktorların yetersizlikleri, yararsız tedavi, doktorların sebep olduğu zararlar, savunmasız hastalar ve hayatın tıbbileştirilmesi olarak belirlemekte ve ilaç sanayinin ve hastanelerin belirleyiciliğinin güçlü eleştirisini yapmaktadır (İllich, 1995, 21-81).

Mutlu, umut dolu ve neşeli olma gibi duygular ve tavırlar, İslam sanatlarının temel özelliklerini oluşturur. Bu İslami biçim ifadelerini İslam minyatürlerinde, çini yüzeylerinde, giysilerde ve kilimlerde, kısacası İslam sanatının her alanında görmek mümkündür. İslam dışı kültürlerin, özellikle Hristiyan Batı kültürünün insanı karamsarlığa sürükleyen, karanlık ve kasvetli dünyasının aksine, bu örnekler kullanılan renklerde ve biçimlerde belirgin bir şekilde ortaya çıkar (Cansever, 2013, 36).

3.8. Mekân-Dinsellik İlişkisinin Kamusal Alandaki Görünümü

Giddens'a göre, "tarım ve ev işçilerinin fabrika ya da işyerinde çalışanlara dönüştürülmesi, günlük yaşamın alışkanlıkları ya da rutinlerindeki iki temel değişme biçimiyle ilişkilidir. … Bu durum, ev-halkınm işyerinden basit bir maddî ayrılığı olarak değil, aksine daha çok bireylerin günlük yaşantılarında izledikleri 'zaman-coğrafik yollar'daki zaman-mekân ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi olarak düşünülmelidir" (Giddens, 2000, 148).

Gündelik hayatın merkezinde zaman-mekân kullanımı yatmaktadır. İnsanların kullanageldikleri zamansal-mekânsal düzenlemeleri değiştirirseniz onların gündelik hayatlarını da değiştirmiş olursunuz. Zamansal açıdan, toplumun sosyalliklerini ürettiği, yaşattığı, aktardığı ve devam ettirdiği ortak günler bu açıdan önemlidir. Hz. Nebi (a.v) Medine'ye varınca, müşriklerin bayramlarını terk etmelerini, Ramazan ve Kurban Bayramı'nı kutlamalarını emretmiştir. İslamda çok ciddi zaman tanzimi söz konusudur. Güne, gün doğmadan sabah namazıyla başlanır. Hatta gece teheccüdle hazırlık yapılır. Beş vakit namaz günü beşe böler. Günlük işler bu bölümlere göre düzenlenir. Haftada cuma günü, yılda Ramazan ayı, Ramazan ve Kurban Bayramı, yılda bir olan ve gücü yetenin ömür de bir yapması gereken hac, mübarek gün ve geceler hepsi zamansal düzenlemeler içerirler. Takvim başlangıcı da arzettiği önemden dolayı Hz. Ömer döneminde değiştirilmiştir.

Cumhuriyet de inkılaplar arasına zamansal değişikliklere yer vermiş ve resmî tatillerden mesai saatlerine kadar köklü değişikliklere gidilmiştir.

Kutsallığın yaşanması, sürdürülmesi ve nesillere taşınmasında dini mekânlar önemli işlevler görmektedir. Ayin, ibadet ve ritüeller cami, kilise, sinagog, gurdwara, vihara gibi her dinin tapınağında icra edilmektedir. Dinlerde bir takım ibadet ve ritüeller mekâna bağlıdır. Bu mekânlarda bu ritüeller icra edilirken, bu mekânlar da o ritüelleri çağırmakta, anımsatmakta, hatırlatmakta ve inananları ritüelleri gerçekleştirmeye, diğerlerini ise ne olduğunu öğrenmek için soru sormaya davet etmektedir.

Özellikle İslam açısından bakıldığında klasik şehirlerde uzaktan bile bakıldığında göğe yükselen minareler, o şehrin Müslüman kimliğini ortaya koymakta ve orada yaşanan genel sosyal hayatın bir özetini zihinlere fragman olarak bırakmaktadır. Bursa'nın fotoğraflarına bakıldığı zaman bu durum çok net görülmektedir. Minareler hemen her mahallenin ortasında yükselmektedir. Aynı görüntü Plevne'nin eski fotoğraflarında da

yansımaktadır. On yedi camiden geriye bir tane kalmıştır. O da etrafındaki binalar içinde durduğu yerde küçülmüştür.

Gündelik hayat, hayat tarzımızın oluşum ortamıdır. Mekânsal ve zamansal olarak günlere sığdırılan eylemler toplamda hayat tarzını oluşturur. Günlük davranışlar alışkanlıklara, alışkanlıklar tarza dönüşmektedir. Bu oluşum sürecinde mekân/mimari etkin bir rol oynamaktadır. Bir sıvının konduğu kabın şeklini almasına benzer şekilde, günlük ritüeller de mevcut mekân/mimari içinde şekillenmektedir.

Hayat tarzı'nın, barınma, beslenme, eğitim, giyim, sağlık, eğlence, haberleşme-ulaşım ve üyeler arası ilişkiler olarak sıralanabilecek sekiz kategori ile belirlenmesi mümkündür (Arslantürk, Amman, 2000, 383).

Türkiye'de modernleşmenin esas dönüştürücü etkisi gündelik hayatın yapılarında aranmalıdır (Subaşı, 2004, 23). "Gündelik hayat, toplumun, zaman ve mekân değişkenlerine bağlı olarak kendi iç bünyesinde geliştirdiği dinsel, kültürel ve ekonomik pratiklerin, birbirleriyle örtüşerek belli bir tarih kesitinde somutlaşmasıdır" (Subaşı, 2004, 33). Gündelik hayatın dönüşümü de zaman ve mekânla alakalı yapı ve uygulamaların, akışın değişime uğramasıdır (Subaşı, 2004, 34).

"Kapitalist olmayan toplumlarda, günlük (daily) yaşam gelenekle uygunluk içindedir ve zaman geleneksel pratiklerin yeniden hayata geçirildiği bir unsuru oluşturur. Gelenek rutinleşmenin temelidir. Bununla birlikte, kapitalist kentsel ortamda gündelik etkinliklerin rutinleşmesi gelenekten sıyrılır" (Giddens, 2000, 11).

"Gündeliklik kavramı felsefeden gelir ve felsefe olmadan anlaşılamaz. Bu kavram, felsefe için ve felsefe tarafından, felsefi olmayanı belirtir. Bu kavram yalıtılmış felsefeden değil; felsefe olmayan üzerine düşünen felsefeden doğar" (Lefebvre, 2007, 23).

"Gündelik hayat bir ilk anlam küresi, üretici (yaratıcı) etkinliğin yeni yaratımları olanaklı kılacak bir biçimde hazır tutulduğu bir zemin midir? Bu alan, bu zemin, ne felsefecilerin öznelliği tarafından belirlenmiş (veya üstbelirlenmiş) bir şey olarak, ne de kategoriler halinde (giyecekler, yiyecekler, mobilyalar) sınıflanmış nesnelerin nesnel (veya nesnesel) betimlenmesi olarak özetlenebilir. Bunlardan daha öte ve daha başka bir şeydir o: Ne bir düşüş yönüdür ne de bir engelleyici ya da durdurucudur; aynı anda hem bir alan hem de bir ara istasyondur, bir aşamadır ve bir atlama tahtasıdır, anlardan (ihtiyaçlar, iş, zevk; ürünler ve yapıtlar; edilgenlik ve yaratıcılık; araçlar ve amaçlar) oluşan bir andır, olanaklı olanı (olanaklar bütününü) gerçekleştirmek için kendisinden yola çıkmanın kaçınılmaz olduğu diyalektik bir etkileşimdir" (Lefebvre, 2007, 24).

“Bütün sıradanlığı içinde gündelik hayat, tekrarlardan oluşur: işteki ve iş dışındaki tavırlar, mekânik hareketler (ellerin ve vücudun hareketleri, aynı zamanda parçaların ve tertibatların hareketleri, rotasyon veya gidiş-gelişler), saatler, günler, haftalar, aylar, yıllar; çizgisel tekrarlar ve döngüsel tekrarlar, doğal zaman ve akılcı zaman, voluşmaktadır” (Lefebvre, 2007, 29). “Gündelik hayatın incelenmesi, insanların toplumsal varoluşunun üretilme biçimini belirtir” (Lefebvre, 2007, 34). “Bizim hedefimiz, onu oluşturmaya ve dört yandan çevirmeye yönelik çabalara rağmen, gündelikliğin bir sistemi olmadığını göstermektir. İndirgenemez boşluklarla birbirinden ayrılmış, yine de bir düzlem üzerinde yer alan veya bu düzleme bağlı olan alt sistemler vardır sadece” (Lefebvre, 2007, 101). “Gündelik hayatın ağırlığı kadınların üzerindedir” (Lefebvre, 2007, 87). “Aydınlar da gündelik hayatın içindedirler. Meslekleri, karıları, çocukları, zaman kullanımları, özel yaşamları, çalışma yaşamları, boş zamanları, şurada ya da burada evleri vardır, içerdedirler, fakat biraz marjinaldirler; şöyle ki kendilerini dışarda ve başka yerde düşünürler ve görürler. İyi sınanmış kaçış yöntemlerine sahiptirler. Bütün ikameler onların hizmetindedir: düş, imgesel, sanat, klasisizm ve yüksek kültür, tarih ve daha birçokları. Toplumsal pratiğin ve gündelik hayatın zorlamalara, koşullandırmalara, "yapılar"a ve programlara tabi kılınmasını sağlayan yöntemlerin toplamını "toplumbilim", veya "kent bilimi" veya "örgütlenme bilimi" olarak benimsedikleri olur” (Lefebvre, 2007, 88).

Yaşam stili birey veya grupların kendine özgü yaşam biçimlerini, onları diğerlerinden ayırt edici özelliklerini, eşya sembolizmini, tutum ve kanaatlerini, etik ve moral değerlerini, sosyal hayatın çeşitli alanlarına ilişkin düşünce ve görüşlerini, neleri ve nasıl tükettiklerini ifade etmektedir (Bilgin, 1991, 270). İslami bir toplumsal düzenin diğerlerine üstünlüğünü savunan insanlar, kendi günlük hayatlarını İslami hükümlere göre nasıl düzenlerler (Saktanber, 2010)?

Konut/ev, yaşam şekliyle/tarzıyla yakından ilişkilidir. Yaşanan tarzı barındırabilecek, ferdin ve toplumun tarzını icra etmesine imkân tanıyacak nitelikte inşa edilmesi beklenir. Nitekim göçebe bir hayat için uygun olan ev/konut tipi çadır olarak kendini ortaya koymuştur. Eski Türk anlayışına göre “gök kubbesi devletin, çadır ise ailenin birer örtüsü kabul ediliyordu. “Gök altında devlet, çadır kubbesi altında ise aile düzeni yer alıyordu. Burada çadır ile aile düzeni arasında sıkı bir ilişki kurulmaktadır. Şimdi, buna göre, mesken/mekân ile içinde yaşayanların ilişki ve etkileşimlerini görmezden gelerek, dikkate almayarak ya da bunların farkına varmayarak,

meskenin/mekânın yapısını, planını, tasarımını değiştirirseniz, içinde bir hayat süren insanların yaşam tarzına ve yaşayışlarına müdahele etmiş olursunuz. Çünkü bu müdahele, oradaki mevcut ilişkilerin bazılarını koparacak, bazılarını yaşanmaz hale getirecektir. Ürettiğiniz/inşa ettiğiniz/yaptığınız yapının/planın/tasarımın durumuna ve elverdiği imkânlara göre yeni bir takım ilişki durumları da va'z etmişsinizdir.

Mahalle ölçeği ve nispetini bozup devasa yapılar ve binlerce konutluk toplu konutlar yaptığınızda, birçok şeyi dışarıda bırakmış oluyorsunuz ve birçok şeyi içeri çağırmış oluyorsunuz.

Tüketim Katedralleri: Yeni Mabedler-AVM: Yeni tüketim araçları "tüketim katedralleri" olarak görülebilir –yani birçok insan için büyülü, hatta bazen kutsal, dinsel bir karaktere sahiptirler. Alışveriş merkezleri, insanların "tüketim dinlerini"ni yerine getirmek için gittiği yerler olarak tarif edilir. Alışveriş merkezlerinin ticari ve mali girişimlerden daha fazla bir şey olduğu; geleneksel uygarlıkların din merkezleriyle ortak çok yanları olduğu ileri sürülür (Ritzer, 2011, 26).

Alışveriş merkezleri geleneksel olarak tapınakların sağladığı türde bir merkezlilik sağlar ve benzer bir denge, simetri ve düzene sahip olacak şekilde inşa edilirler. Din katedrallerinde olduğu gibi tüketim katedralleri de yalnızca büyülü değildir, hayli akılcılaştırılmıştır da (Ritzer, 2011, 27).

Türkiye'de 1923'e gelindiğinde Mesken mekânına dair geleneksel haremlik-selamlık ayrımı varlıklı hanelerde ortadan kalkmaya başlamıştı. Bahçe içindeki konaklar –geleneksel Türk evkültürünün asırlık kültürel ikonları- artık, imparatorluğun son dönemlerinde Batılılaşmış İstanbul seçkinlerinin özlemlerini temsil etmeye yeterli değildi (Bozdoğan, 2008, 213).

Modern milleti modern ev tasarımı yoluyla tahayyül etme fikri, bu fikri mesleki söylemlerinin merkezi haline getiren Türk mimarlarına çok cazip geliyordu. Kamu ihaleleri genelde yabancılara gittiğinden "mesken mimarisi" üzerinde yoğunlaşıyorlardı. Seyfettin Arkan, Zeki Sayar, Abidin Mortaş, Aptullah Ziya ve Bekir İhsan bu modernist mimarların bazılarıdır. Yüksek bürokratlar, CHP ileri gelenleri, mesleklerinde zirveye çıkmış insanlar ve İstanbul ve Ankara'nın zengin ailelerinden oluşan cumhuriyet seçkinleri, onların ayrıcalıklı müşterileriydi (Bozdoğan, 2008, 236). 1950'lere kadar, Türkiye'de evler ya sınırlı, tekil mimar-müşteri ilişkilerinin ya da özgül bir grubun, mesela devlet memurlarının barınma ihtiyaçlarını karşılamak için yapılan özel ya da hayırsever teşebbüslerinin sonucu olarak inşa edilmiştir (Bozdoğan, 2008, 215).

Mevcut “modern ev” örnekleri, bir avuç cumhuriyet eliti –bürokratlar, iş adamları ve rejime yakın askeri şahsiyetler- için yapılan, müşteriye göre tasarlanıp müşteriye göre inşa edilen villa ve apartmanlarla sınırlı kaldı. Martin Wagner’in 1938’de gözlemlediği gibi, “Türk şehirlerinde yapılan yeni ikametgâh binaları, şehir halkının darlık içinde yaşayan yüzde 60 nispetindeki kısmı için değil, daha müreffeh bir halde bulunan yüzde 6 nispetindeki kısmı içindir. Bir imar müdürlüğünün kurulup iskân eksiğinin tespit edildiği 1928 yılında Türkiye’de yapılan evlerin sayısı 7.279’du. On yıl sonra, bu sayı sadece 14.178’e yükseldi. Bütün erken cumhuriyet döneminde (1923-1938) inşa edilen toplan ev sayısı 73.279’du, oysa ülkenin nüfusu 1927’de 13,6 milyonken, 1940’ta 17,8 milyona çıkmıştı (Bozdoğan, 2008, 243). Jürgen Habermas'ın terminolojisini kullanacak olursak, “toplumsal modernlik” gerçekleştirilmeden “estetik modernizm” ithal edilmişti. 1950’lere kadar, Türkiye’de modern mimari, ülkenin kendi iç dinamikleriyle moderm bir topluma dönüşmesinin doğal sonucu değil, arzulanan ama henüz mevcut olmayan bir modernliğin zorlama bir *temsilinden* ibaretti (Bozdoğan, 2008, 318). Türkiye’de ulus inşasının tarihsel koşulları içinde, eleştirel bir modern mimari anlayışının bünyesinde bulunan çoğulluk ve çeşitlilik, cumhuriyet rejiminin homojenleştirici milliyetçi gündemine uymuyordu (Bozdoğan, 2008, 320).

Türk mimari kültürünün temel problemi, tek tek eserlerle değil, mimarinin toplumu rejimin resmî ideolojisine göre dönüştürme konusunda üstlendiği rollerle bağlantılıdır. Sonuçta, bu kültürün mirası devletle -teknik ve kültürel nedenlerle, genelde topluma etkili bir biçimde nüfuz edip sıradan insanların hayatlarını ve bakış açılarını ciddi bir biçimde değiştirmeyi başaramamış olan yukarıdan aşağıya bir “medenileştirme misyonu”yla-irtibatlandırılan ağırbaşlı ve resmi görünüşlü bir mimari olmuştur büyük ölçüde (Bozdoğan, 2008, 321).

On altıncı yüzyılda erkekler için kent içinde oluşan yeni sosyal mekânlardan biri de kahvehanelerdir. İstanbul’a Ortadoğu ülkeleri aracılığıyla Yemen’den gelen kahve kısa zamanda çok içilen bir içecek olmuş ve tütünle beraber kahvehanelerde satılmaya başlanmıştır. Bu mekânlar Osmanlı şairlerinin, aydınlarının da gittiği bir yer olmuştur. Toplumsal bir mekân olarak olumlu veya olumsuz eleştirilerin geliştiği, politik görüşlerin oluştuğu bir yer olarak dikkat çekmeğe başlamıştır. Önceleri kavrulmuş gıdanın zararlı olduğu gerekçesiyle şeyhülislam fetvasıyla yasaklanan kahve içimi kısa zamanda serbest bırakılmıştır. Bir dönem kahvehaneler, meyhaneler ile beraber IV. Murat tarafından yasaklanmış, fakat bu yasak da uzun süreli olmamıştır.

Tarihsel olarak, mimarlar meşruiyet ve iktidar mücadelelerini, birbiriyle bağlantılı iki zemin üzerinde sürdürmüşlerdir: bir, bilgi ve uzmanlıkları, ya da "bilişsel sermayeleri" zemininde, iki, genelde toplumun iyiliğini temsil iddiaları -mesleki ideolojileri- zemininde. Batı'da, her iki iddia da uzmanlık ve rasyonaliteye toplumu yönetmeye uygun tek güçler olarak bakan Thornstein Veblen ve meslek gruplarına toplumdaki normatif düzenlemenin en önemli unsuru olarak bakan Emile Durkheim gibi yüzyıl başı toplum teorisyenlerinin yazılarıyla destekleniyordu (Bozdoğan, 2008, 187).

Eldem mimarinin, milliyetçi rejimin ideolojisine hizmet eden bir araç olarak oynadığı rolü onaylıyordu: "Bir mimari üslubun milli olabilmesi için, o milletin ideallerine ve yaşama adetlerine uygun ve onun timsali olması lazımdır. (Milletin) böyle bir idari yapısı yoksa kendisine verilebilir. Millet bugün, eskiden tanımadığı birçok yeni idealler edinmiştir. Mimari ve sanat hususunda da edinebilir. Zaten o ideal, milletin olmadan evvel ona yol gösterenlerin, rehberlerin ideali olabilir. Netice aynıdır" (Bozdoğan, 2008, 293).

3.9. Sosyal Süreçler, Mekân ve Din

a. Sosyal Değişme, Mekân ve Din

Yollar sayesinde modern ulaştırma, bir bölgenin dünya pazarıyla bütünleşmesini sağlarken, bölge sakinlerini de yabancı malları tüketmeye ve yabancı değerleri kabul etmeye alıştırır. "Dünya Bankasının yollar için finansman sağlamasa, Tayland hükümeti de otomobillerin *klong*'ları kirletmesine izin veren yeni yasalar çıkarmasaydı, araba sahipleri pirinç kayıklarıyla asla rekabet edemezlerdi" (İllich, 1989, 47).

Farklı mekânsallaştırma biçimlerinin toplumsal değişimi nasıl engellediği ya da kolaylaştırdığı konusunda estetik teoriden öğrenilecek çok şey vardır (Harvey, 2010, 234). Foucault, bedenin mekânını toplumsal düzenimizdeki indirgenemez unsur olarak ele alır çünkü ona göre baskı, toplumsallaşma, disiplin altına alma ve cezalandırma güçleri bu mekân üzerinde uygulanır (Harvey, 2010, 239). Foucault'nun sadece örgütlenmiş baskının mekânları (cezaevleri, "panoptikon", hastaneler, başka toplumsal denetim kurumları) üzerinde yoğunlaşması ileri sürdüğü görüşün genelliğini zayıflatır (Harvey, 2010, 241).

Mekânın kullanım amacı değişince fiziki olarak da dönüşüm geçirmektedir. Kiliselerde giriş yönü batı olup doğu cephesine yönelinirken, camiye çevrildiğinde

mihrap güneydoğu cephesine denk geldiğinden bu yön sorunu, mihrap nişi mevcut apsis yönünden açılı olarak düzenlenip saf yönü değiştirilerek çözümlenmiştir. Ayrıca bunlara son cemaat yeri eklemeleri de yapılmıştır. Ayasofya'da olduğu gibi minareler eklenmiştir. Minber, mihrap, büyük camiler için hünkâr mahfili, şadırvan ve abdest alma yeri, kürsü, haç yerine âlem, çan kulesi yerine minare, iç mekân süslemeleri eklenen, değiştirilen ögeler arasındadır. Kervansaraylar, medreseler, bazı askeri yapı türleri işlevsel kesintiye uğramışken, binlerce yıldır süreklilik arz eden dinsel amaçlı yapılarda işlevsel kesinti olmamış ve bu yapılar sürekli kullanım olduğundan günümüze kadar ulaşmışlardır (Tanuğur, 2007, 112-135). Yapının işlevini ve işleviyle birlikte varlığını korumasında mimarisinin etkisi önemli olabilmektedir. Bir süre görev yaptığımız Şanlıurfa-Akçakale Yatılı İlköğretim Bölge okulunun kubbeli mescidinin/camisinin, işlev değiştirmesine ve farklı amaçlarla kullanılmasına mâni olunmak için özellikle kubbeli yaptırıldığı belirtilmiştir.

Selanik Türk idaresinde iken birçok kilise Kasımiyye, Hortacı Süleyman, İshakıyye, Suluca, Eskicuma vb. adlarla camiye çevrilmişti. Bunun için kıble istikametine uygun bir mihrap yapılmış, minber ve kürsü gibi gerekli olan şeyler ilave edilerek minare ve şadırvan inşa edilmiştir (Eyice, 1993).

Kendi kültürlerini kendi mimarileri sayesinde korumaya çalışan bu azınlıkların nicelik ve çeşitliliği arttıkça da Beyoğlu gittikçe kozmopolit, renkli ve canlı bir yer olmaya başlamıştır. Beyoğlu'nda mekân oluşumuna kültürün katkısının somut örnekleri bu yapılarda görünür alana çıkmakta ve izlenmektedir. Bu konutların mimarisi, geleneksel Türk-İslam mimarisinden farklı olarak kargir nitelikli ve dışa dönük yapılar olarak nitelik kazanmıştır (Akın, 2008, 17; Tanuğur, 2007).

Sosyalist anlam taşıyan pek çok eski sokak -ve yer- adı değiştirilmiştir. Toplumsallaşma sürecinde birey, çevresini sembolik olarak 'benimseme'yi öğrenir; bu, ona isim verebilmesiyle gerçekleşir. Bu yolla çevre, kimliğinin bir parçasını oluşturur. Sonuç olarak, eski tanıdık yer adlarının değişmesiyle, 'yurdunda' olma duygusu yok edilmiştir (Ulrich, 2010), 112).

İnsan kendine ait olanlara ve benimsediklerine isim verir. Çocuğa, kediye, köpeğe, arabaya, ağaca, yere. Hiçbirimiz başkasının çocuğuna isim verme hakkına sahip değilizdir. Kendi çocuğumuza isim verme hakkına sahibizdir. İsim vermek, bir açıdan kendine mal etmek, etiketlendirmek, damgalamak, yön ve yol vermek anlamına gelmektedir. Eğer bir kişi, mevcut ismi değiştirmişse, onunla beraber bir şeyleri de

değiştiriyor demektir. Kenan Evren'in ismini taşıyan yerlerin isimlerinin değiştirilmesi, Cumhuriyet Dönemi'nde köy-kasaba-şehir isimlerinde yapılan değişiklikler gibi. İnsanın mekândan etkilenmesi, onu koruması ya da tahrip etmesi, onunla arasındaki ilişkiye bağlıdır. Sevdiği, benimsediği, hatırası olan mekânları koruma yönünde hareket ederken, kendisinden koparılan, alınan, yabancılaştırıldığı, ya da kendisini ait hissetmediği mekânları koru(ya)maz.

Günümüzde toplu konut projelerinin tek tip hale getirilinceye kadar devam edecek gibi görünüyor olması, her yerin apartmanlaştırılması, toplu konut siteleriyle doldurulmaya çalışılması, geleneksel ev ve yaşamın hâkim olduğu köyler ve kasabaların yok edilmesinin zeminini oluşturmaktadır. Bunun sonucunda yakın zamanda gelenek, adet ve örf diye muhafaza edilebilecek hiçbir şeyin kalmayacak olması şaşırtıcı olmamalıdır. Acaba, ülkede kentsel dönüşüm tamamlansa, bütün vatandaşlara yeteri kadar "konut üretilmiş" olsa, memleketin manzarası ne olur?

Osmanlı kentlerinin oluşumu külliyeler sayesinde biçimlenir. Sosyal yardım, medrese öğrencilerine ve yolculara bedava yemek dağıtılan tabhane, misafirhane; darüşşifa (hastane), hamam, kervansaray, ilim öğretilen medrese, Kuran'ın incelendiği okul; darülhadis diye isimlendirilen peygamberimizin sözleri olan hadislerin öğretildiği okul; sıbyan mektebi: ilkokul; din (cami, mescit, türbe, zaviye, tekke) ve ticaret (şehir içi hanı, bedesten, arasta, kapalı çarşı, dükkân) işlevlerini karşılayan Osmanlı kurumlarını içeren değişik işlevli yapıların aynı bani (kurucu veya yapan kişi) tarafından inşa ettirilip aynı vakfiyede yer alması ile oluşan külliyeler, banisinin adı ile anılır ve çevrelerinde mahallelerinin oluşumunu sağlayarak mahalleye adını verir. Örneğin Bursa'da Muradiye Mahallesi veya Yeşil Külliye'nin olduğu Yeşil Mahallesi; İstanbul'da Mahmud Paşa Mahallesi gibi. Vakıf sistemi Osmanlıda dini-sosyo-ekonomik bir sistemdir ve Cumhuriyet Dönemi'ne kadar devam eder. Yöneticilerin, ulemanın, tüccarların elde ettikleri gelirler vakf edilir ve bu vakfın işlemesi için gerekli koşulları belirleyen bir vakfiye hazırlanır. Bu vakfiye kadı önünde ve şahitler huzurunda tescil edilir. Vakfın işleyişini takip edecek bir de mütevelli heyeti bulunur. Külliyedeki yapıların kullanım koşulları, buralarda çalışanların alacakları ücretler, yiyecekleri yemekler, öğrencilerin alacakları harçlık, tamirler vb. harcamalar için ayrılacak paralar vakfiye koşullarında belirtilir.

Çevre ve Şehircilik Bakanlığı ve belediyelerin camilere yönelik imar planları toplumun din-sosyal ihtiyaçları doğrultusunda yapılmalı, cami ve müştemilatları bu

ihtiyaçları karşılayacak şekilde inşa edilmelidir. Böylece camilerin tarihsel işlevine uygun bir şekilde hayatın merkezinde yer almaları temin edilmelidir.

Zaviyeli camiler, imparatorluk düzenine geçilip merkezi bir yönetim kurulduktan sonra bu tür kurumlara ihtiyaç duyulmamıştır. Babai –Kalenderi dervişlerinin ve dini içerikli destansı halk edebiyatının hâkim olduğu bu zaviyeler yerine merkezi yönetimin sistemli organizasyon örneğini alarak kurumsallaşan tekkeler gelmiştir.

İmar sorunları ve şehir: 10.000 Şeriye Sicili'nde 5-6 tane imar davası var. Rum Niko ve pencere (Ökten, 2018, 126). Bugün bu davaların sayıları bilinmemektedir.

Tarihte mimari eserler sivil mimari,[3] askeri mimari, dini mimari eserler olarak üç kısımda incelenir: Sivil mimari eserler; hanlar, hamamlar, saraylar, kervansaraylar, çeşmeler, köşkler, darüşşifalar, bedestenler gibi yapılardır. Cami, medrese, türbe, kümbet gibi yapılar dini mimari alanına girer. Kaleler, surlar, hisarlar, kışlalar ise askeri mimari alanına girer.

Hem kent konusunda uzmanlaşan meslek insanları hem kent yöneticileri hem de kentliler şehirdeki değişimin hem öznesi hem de nesnesi olmaktadırlar. Kamusal alan ve kentsel ortak mekânlar da hegemonik kültürel etki alanının nesnesi haline gelmekte ve bu aşamada kentsel imaj da iktidarın ya da dönüşüm süreçlerinin kazanan gruplarının ortaya koyduğu değer sistemlerinin sembol yerleştirmeleri ile dönüşmektedir. Özellikle kamusal alanda söz sahibi olan iktidar, mekânsal dönüşümün hızını ve biçimini belirlerken seçkinci bir tavır içine girebilmekte ve öne çıkardığı değer sisteminin ürünlerini görünür kılmaktadır.

Kamusal alandaki sembolik atmosferi yönlendiren ve buna biçim kazandıran temel aktör her zaman dönemin hâkim iktidarı ve devlet olgusunun kendisi olmuştur. Bunu mekân üzerinden örneklendirmek için her ülkenin başkent oluşturma süreçlerine bakmak yeterlidir ve bu kentlerin kamusal alanlarının tasarlanma ideolojisi ve sembollerini yerleştirme süreçleri ile örneklemek mümkündür. Modern Devlet ya da Ulus Devletin yeni *seküler* (profan) tavrı hem mekânda hem kurumlarda hem de toplumda etkisini hızla göstermiştir. Bu etkinin her zaman başarılı sonuçlar doğurduğunu söylemek hatalı olacaktır. İlhan Tekeli'nin deyimiyle, Aydınlanmanın çocuğu olan "planlama olgusu", iktidar ve hegemonik değer sistemi doğrultusunda karar üreten bir sistem olarak sunulmuş ve yaşanmıştır.

[3] Dinî ve askerî mimarinin dışında kalan diğer mimari eserlere 'sivil mimari' denir.

ABD dışındaki birçok insan için bir fast food restoranında yemek yemek mekânsal sınırlamaları aşarak en azından fantezilerinde Amerika'da yemek yemelerine olanak sağlar –ya da en azından Amerikalılar gibi yemek yemelerini sağlar (Ritzer, 2011, 202).

Gösteri, -büyüleme-şaşırtma-şok etme-zamansızlama- mekânsızlama- tüketim ibadeti yaptırmaca-yönsüzleştirme-yön verme-tek yön-tüketim! Yeni bir olgudur (Ritzer, 2011, 206).

"Cumhuriyetin örnek köyleri, 19. yüzyıl fabrika şehirlerinin disipliner ortamını hatırlatacak şekilde, aynı evlerin sıralar halinde uzanmasından ibaretti". Nalbantoğlunun "disipliner ortam"dan bahsetmesi gayet yerindedir, çünkü tam anlamıyla geometrik merkezi plan, Röneans'ın ideal şehirlerinden Jeremy Bentham'ın 19. yüzyıldaki "Panoptikon"una kadar, reformist ütopyanın simgesi olmuştur gerçekten de. Bu plan, CHP'nin köy mimarisi programını biçimlendirmiş olan Aydınlanma ideallerinin en semptomatik biçimsel ifadesiydi (Bozdoğan, 2008, 117).

1936'da Zeki Sayar, mimarın medenileştirici rolü ve geleneksel yerleşim örüntüleri ve hayat tarzlarıyla çatışsalar bile uzmanların plan ve fikirlerini dayatma zorunluluğu konusunu daha da açmıştı. Yeni köylerimizi kurarken, içinde oturtacağımız insanların yaşayış ve adetlerini göz önünde tutmakla beraber, bu adetlerin günümüzün sıhhi ve ictimai mevzuatına uymadıklarında, yeni yurtlarında bunları kaldıracak şekillere de müracaat etmek lazımdır. Bu nedenle, yeni kurulan köylere girecek köylüye, bu evlerde oturmak ve onu kullanmak usullerini ve medeni yaşama vasıtalarını da temin etmelidir. Toprak üstünde bir arada yatanları köy karyolasına alıştırmak, yerde oturanlara iskemleyi öğretmek, yerde yemek yiyenlere masayı temin etmek gibi yaşayış tarzlarında da bir inkılap yaratmak gerektir. Yine bu evlerde ocaklar, mutfaklar, helalar standardize edilmiş birkaç tip teçhizat ile yapılmalıdır. Bir ocak takımı, bir hela takımı, bir mutfak takımı bütün evlerde aynı tip üzerine hazırlanmış en iktisadi ve en kullanışlı şekillerde olmalıdır (Bozdoğan, 2008, 117).

Sayar, "devlet inşaatına hiçbir şekilde yakışmayan iptidai bir malzeme" olan kerpici ortadan kaldırmanın "medeni bir zaruret" olduğunu ilan ediyor ve "köy binaları, sıhhi altyapı, sulama kanalları, ahırlar ve bahçe duvarları"nda beton ve çimento kullanmayı savunuyordu (Bozdoğan, 2008, 118).

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemlerinin mimari kültürü, bir ideoloji olarak yüksek modernizmin, özellikle, "halkın çalışma alışkanlıkları, yaşama örüntüleri, ahlaki davranışları ve dünya görüşlerinde devasa, ütopik değişimler yaratmak için devlet

iktidarını kullanmak isteyen planlamacılara, mühendislere, mimarlara, bilim adamlarına ve teknisyenlere cazip geldiğini gayet iyi gösterir. Modern mimari, ülkenin kendi Osmanlı ve İslami geçmişinden kopmuş, tam anlamıyla batılılaşmış, modern ve laik yeni bir ulus yaratmaya yönelik bu radikal programın hem gözle görülür bir simgesi hem de etkili bir aracı olarak ithal edildi. Bu bakımdan Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiyesindeki mimariye, yüksek modernist bakış açısının kelimenin tam anlamıyla "somut/betonarme" bir tezahürü olarak bakılabilir (Bozdoğan, 2008, 18). Erken dönemin bütün mimari kültürü, "modern" olanı "milli" olanla uzlaştırmaya yönelik büyük bir çabadan ibaretti (Bozdoğan, 2008, 19).

Osmanlı mimari ve mühendislik eğitiminin Avrupai yönde radikal bir biçimde modernleşmesi, 19. yüzyılın ilk yarısında, klasik dönemde Osmanlı mimarlarının yetiştiği geleneksel kurum olan Hassa Mimarları Ocağı'nın lağvedildiği tarihte başlar (Bozdoğan, 2008, 41).

Türk Ocağı Teşkilatı'nın resmi yayın organı Türk Yurdu'nda 1930'da Ankara binasının açılışı münasebetiyle çıkardığı özel sayıda bina hakkında; "Türk'ün Kâbe'si olan Ankara'nın bir tepeciğinde, bu milli arafatında yükselen bu bina, Türk'ün seciyevi ve milli bir eseridir ve her şeyden evvel maddenin ruh ile imtizaç ettiği tılsımlı bir eserdir. Ama bu "Kâbe'de kültürel ve sosyal olaylar -sanat sergileri, konferanslar, konserler, bütün oyuncakları Türk, Türkçe söylenen operalar- gerçekleşecekti; cami külliyeleri yerine kültür, eğitim ve eğlence işlevleri olan laik kamu mekânları koymayı amaçlayan cumhuriyetçi mekânsal pratiklerin bir örneğiydi burası. Diğer milliyetçi gazeteler de binayı "… bu güzel eser Mimar Hikmet Bey, Kayserili Hakkı ve Hüseyin Usta gibi halis Türk evlatlarının sanatlarından birer numunedir" diye selamlıyor, üslup açısından Osmanlı olan bu binanın "Türklüğü"nü vurguluyordu (Bozdoğan, 2008, 58).

Okul üniformaları giymiş sağlıklı çocuklarla dolu, temiz, modern okul binalarının fotoğraflarının yanında, yasaklanan medreseler, harap binalar içinde tasvir ediliyordu. Cumhuriyetin yeni tekstil fabrikaları, enerji santralleri, barajlar ve zirai makineleri, eski imparatorluğun perişan çiftçi ve zanaatkârlarının tasvirlerinin yanında gururla sergileniyordu. (Bozdoğan, 2008, 77). Anıtsallık, milli simgecilik ve iktidar 1940'lı yılların başlarındaki mimari söylemin başlıca kaygılarıydı (Bozdoğan, 2008, 312).

Başlangıçta modernlik, ilerleme, özgür ifade ve çağdaş inşaat idealleriyle seferber edilmiş olan bir mimari kültürü -Almanya ve İtalya'dan Rusya ve ABD'ye kadar başka

birçok yerde olduğu gibi- klasizm, milliyetçilik ve devlet iktidarından oluşan bir mimari kültüre yenik düştü (Bozdoğan, 2008, 315).

Nilüfer Göle, Kemalizmin, "Batılılaşmaya en çok direnen" ve Müslüman toplumlar özelinde, kadınların örtünmesi ve ayrı tutulmasıyla simgelenen "alan olan aile hukukuna müdahale eden tek hareket" olmasıyla benzer siyasi hareketlerden ayrıldığını öne sürer (Bozdoğan, 2008, 214).

Modernizmin muğlaklığı, en bariz şekilde Türk mimarlarının deyimiyle *mesken mimarisinde* açığa çıkar. Ev, bir yandan, Yeni Mimari'nin demokratik potansiyelini simgeleyen bir temaydı, bu sayede mimarlar zengin patronlara, devletlere ve kurumlara değil de "halk"a hizmet ettiklerini iddia edebiliyorlardı. Öte yandan evin yaşam tarzlarını reforma tabi tutma aracı olarak algılanması, devletin uzmanlar, mimarlar ve planlamacılar aracılığıyla, geleneksel olarak kendisine direnç gösteren mahremiyet alanına, aile hayatına ve eviçi düzenine nüfuz edişinin özlü bir ifadesiydi (Bozdoğan, 2008, 27).

Yeni, modern ve Batılı bir eviçi kültürü oluşturmak, 1930'ların temel takıntısı haline geldi. Savaş ve seferlerden yerleşik hayata geçemeyip ahşap ve kerpiç kullanan Osmanlı sona ermiş, bu topraklarda ebedi oturmaya karar verenler taş, demir ve betonla binalar yapmaya karar vermişlerdir. Çalışan koca ve baba, tahsilli bir eş ve anne ile çocuklarından oluşan küçük çekirdek aile imajı milli bir ideal mertebesine çıkarıldığı için, evin fiziksel mekânı da değişmez biçimde modern -Batılı- bir ifade içinde temsil ediliyordu. Bu modern ev kültürü neredeyse değişmez biçimde, mimarların "gelinler, güveyler, babalar ve analarla bir arada yaşanılan konak ve köşk devri" olarak betimledikleri imajla karşı karşıya konmuştur (Bozdoğan, 2008, 214). Köşkten eve, genişten çekirdek aileye değişim yaşanmıştı.

b. Karşılıklılık, Uyum, Mekân ve Din

Mekânı yaşanmaya elverişli kılan temel unsurların başında karşılıklılık ve uyum gelmektedir. Mekânla uyum arttıkça mekânın imkânlarının arttığını gözlemek mümkündür. Mekânla uyum; ahenk, istikrar, gelenek, süreklilik, sürdürebilirlik, yaşanabilirlik gibi kazanımlar sağlar**.** Geleneksel şehir, kutsal/mabet/tapınak merkezli kurulmuş olması nedeniyle, din/sellik/le doğal olarak uyum içinde olmaktadır. Müslümanların kurduğu şehirlerin her yönüne dağılmış çeşmeler, sebiller İslam'ın su hayrı yapma üzerine emir ve tavsiyelerinin mekânsal izdüşümleridir. Keza sadaka taşı,

imaret, darülaceze gibi ögeler merhamet, paylaşma ve yardımlaşmanın mekânda mücessem olduğunun birer göstergesidir.

"Bir şehri yaşanmaya değer kılan, o şehrin üzerinde kurulduğu değerler sistemiyle, şehrin insanlarının bağlı bulunduğu değerler arasındaki tenasüptür. Eğer bir şehirde inşa ve ibda edilen nesneler alanı, ilkelerini, o şehirde ikamet eden insanların değerler sisteminden alıyorsa, o insanların şehre duyduğu katılma yahut aidiyet duygusu, şehir-insan arasında olması gereken belli bir ahengin, belirli bir dengenin beklenen tüm neticelerini tevhid edebilecektir" (Kutluer, 1995).

Kentleşme ve şehirleşme için mutlaka devlete ve hükümdarlığa ihtiyaç vardır. Bir şehir, onu planlayıp kuranın bakış açısına, bulunduğu yerdeki iklim ve coğrafi şartların gereklerine göre kurulup tamamlandıktan sonra, içinde yer aldığı devletin ömrü, o şehrin de ömrünü oluşturur. Devletin ömrü uzun olursa, şehirde fabrikalar kurulmaya, geniş ve görkemli evler inşa edilmeye devam eder, çarşılar, sokaklar büyür ve sonuçta Bağdat ve benzeri şehirlerde olduğu gibi şehrin kapladığı alan geniş bir mesafeye yayılır. Hatîb Bağdadî "Tarih"inde, Me'mun Dönemi'nde Bağdat'taki hamamların sayısının altmış beş bine ulaştığını söylüyor. Bu dönemde Bağdat, birbirine bitişik ve yakın olan kırktan fazla kent ve kasabayı içine alıyordu (İbn Haldun, 2004, 463).

Âlimler medrese ister, medrese şehir ister, şehir ise devlet ister.

Başlangıçta İslam dini, bina yapımında -bunu gerektiren bir amaç olmaksızın- aşırıya ve israfa kaçmayı engelliyordu. Hz. Ömer, taştan bina izni soran Kufelilere; "Yapın ancak kimse üç odadan fazla yapmasın. Yüksek ve büyük binalar yapmak için yarışmayın. Binaları gerekenin üzerinde yükseltmeyin. Gereken, 'sizi israfa yaklaştırmayacak ve itidalden uzaklaştırmayacak olan miktardır" demiştir. Sonra dinin bu gibi ölçüleri göz ardı edildi, hükümdarlığın lüks ve şatafatına geçildi. Rahata ve lükse göre yüksek ve büyük binalar inşa edilmeye başlandı (İbn Haldun, 2004, 486).

Kentlerin siluetini tanımlayan anıtsal mimari, daima hâkim iktidar biçimleriyle iç içe şekillenir. 20. yüzyılda Sovyet kent mimarisine damgasını vuran devasa meydanlar ya da Kuzey Amerika kentlerinin ufkunda yarışan gökdelenler, bunun en yakın ve canlı örnekleridir. Küreselleşmenin simgesi haline gelen cam gök-kulelerin ayrıcalığı, "akıllı" koruma sistemleriyle donanmış, cam yüzeyleri ayna gibi çevreyi yansıtan –ama içini göstermeyen- "kilitli" binalar olmasıyla dikkat çekmektedir (Öncü, Weyland, 2010, 9).

"İslam'ın dünya görüşü, İslam'ın emir ve yasaklarının kendi bütünlüğü içerisinde gözetileceği bir yer olarak hazırlanan şehrin fiziki ve sosyal görümünü belirlemiştir"

(Akşeker, 2012, 28). Gündelik hayata dair her bir faaliyetin menşei maddi ihtiyaçlar ile izah edilmeye çalışılsa da bunların karşılanmasında tercih edilen usul, tarz, şekil ve yöntemler, din, inanç, fikriyat, ahlak, gelenek, örf gibi manevi değerler tarafından belirlenmektedir (Akşeker, 2012, 20).

Şehir fiziksel yapısı itibariyle toplumun değerlerinin hayata geçmesi için gerekli davranışları kolaylaştıracak, hatta teşvik edecek bir biçimde olmalıdır. Cami veya mescidin varlığının yanı sıra bunların namaz kılmayı kolaylaştırıcı, teşvik edici, kolay ulaşılır olması gereklidir. Şehir, tercih edilen hayat tarzını kolaylaştırıcı ve teşvik edici olmasının yanı sıra değerlerin yaşanmasını engelleyecek şeylere ve ahlaki ilkeleri ihlale de imkân ve izin vermemelidir. Neticede iki ilke öne çıkmaktadır: Toplumun değerlerinin yaşanmasını kolaylaştırma ve teşvik; ahlaki ihlalleri teşvik etmeyip özendirmeme ve ahlaki sapmaları önleyecek bir biçimde inşa edilme (Ökten, 2014, 195-197). Frenk şehirleri, modernist tasavvura göre inşa edilmişlerdir ve o tasavvurun kolay ve teşvik edilmiş bir şekilde yaşanmasına imkân tanımaktadır (Ökten, 2014, 198).

Bir şehir kurmak için gelen işçiler, şehri kuracak insanların temiz pak olabilmesi, çalışanların temizliğini sağlamak için ilkin şehrin hamamını inşa ediyorlar. Sonra bilgi ortamının kurulması için medrese inşa ediliyor. Daha sonra ise cami, yavaş yavaş etrafında evler ve mahalleler inşa ediliyor (Cansever, 2010, 103).

Fransız ve İngiliz memleketlerinde şehir vücuda getirmek söz konusu olduğunda, plancı bir şehir planı çiziyor, ondan sonra yolları gösteriyor. Sonra başlıyorlar inşaata. Apartmanlar ve o arada bazı şeyler inşa ediliyor. Hepsi bir üst iradenin ürünü olarak ortaya çıkıyor (Cansever, 2010, 104).

Osmanlı şehrin inşasında, mahallenin oluşum biçiminde her evin komşuluk ilişkileri, güneşe göre, manzaraya göre konumu, içeriden neleri gördüğü vbütün çevre ilişkileri sürekli düşünülürken; bugün mimarlar iki bina yan yana geldiği zaman birbiriyle ilişkisinin ne olacağını hiç düşünmüyorlar (Cansever, 2010, 104).

Osmanlı evlerinde "oda" esas yaşama alanını, yaşamanın bütününü kapsar. O odada gününüzü geçirirsiniz, misafir kabul eder, sohbet edersiniz, aile içi konuşmalarınızı yaparsınız (Cansever, 2010, 145).

Hassa Mimarlar Ocağı'nda; yıkılmayacak, iyi ısınan, yaz aylarında kendiliğinden kolaylıkla serinleyebilecek bir bina, insanlara dünyayı çeşitli yönlere bakarak algılama hakkını veren cumba gibi en az iki yöne bakan mimari elemanlar, sofalarla yine insana çeşitli yönlere bakma imkanı veren, evin bir tarafının bahçe, bir tarafının sokak olması

dolayısıyla, bu bahçenin mahrem güzel dünyasıyla, kolektif hayatın cereyan ettiği yerin arasına evi yerleştirerek, evin her alanla ilişkisini düzenleyen bir mimariyi hem esasları açısından hem de mahalli alanın icaplarına göre tasarlamak gibi zaruretleri cevaplandıran bir tasarım felsefesi geliştirmiş olduğunu görüyoruz (Cansever, 2010, 154).

Çıkmaz sokak, içinde çocuklara oynama imkânı vererek çocukların şehirle temas kurmasını, komşu çocuklarla arkadaşlık etmesini, şehir ortamında karşısındakinin haklarının olduğunu ve o hakları teslim etmeyi öğrenmesini sağlıyordu (Cansever, 2010, 165).

Namaz kılma değil ikame. Ayakta tutma. Hemen her şey bir ortamın ürünü olduğuna göre, ayakta/ diri tutulmak, yaşatılmak istenen şeylerin ortamını oluşturmak onların yaşamasının gereğidir. Aynı şekilde yıkılmak, diriliğini bitirmek, yaşatmamak istenilen şeylerin de ortamlarını yok etmek istenen neticeyi temin etmeye yardımcı olacaktır. Bu ortamlardan birisi de mekândır. Namaz kılmayı kolaylaştırmak için, isteyenin kolayca ulaşabileceği bir mesafede cami, rahatça ihtiyaç giderebileceği bir tuvalet ve yine zorlanmadan abdest alabileceği bir şadırvan temin etmek gereklidir. Keza evde, "namaz kılmayı kolaylaştırmak için neler gerekir" diye de kafa yormak lazımdır.

Evin kıblesi ne taraf, seccade var mı, nerde bulunuyor, kaç tane, kalite ve güzelliği ne âlemde, takke-tesbih hakeza. Kur'an, Yasin-Amme cüzü, ilmihal, dua, namaz kitabı vs ilgili kitapların bulunduğu bir kitaplık mekânda yer tutmuş mu? Bunlar olunca namaz olur anlamında değildir mesele, namaz olan yerde bunlar olur anlamındadır. Yani bunlar bir sebep değil sonuçtur. Lakin böyle bir ortamda/mekânda yaşamını sürdürecek ve bu ortamda sosyalleşecek bir ferdin dini hayatının/dinselliğinin şekillenmesi mevzu bahis olan.

Şehirlerin amacı huzurlu, istikrarlı ve güvenli bir yaşam olduğuna göre, o halde onların kuruluşunda (hedeflenen böyle bir yaşama) zarar verecek yolların kapatılması ve faydalı olacak şeylerin de önünün açılması ve kolaylaştırılması gerekir. Şehri iklimi elverişli, havası ve suyu güzel bir yere kurmak gerekir (İbn Haldun, 2004, 471). Dünyanın hangi şehrine bakarsanız bakın bütün şehirler şu ilkeler üzerine kurulur: Medeniyet değerlerinin emrettiği davranışları kolaylaştırmak, teşvik etmek. Bu davranışları engelleyen unsurları bertaraf etmek (Ökten, 2018, 161).

Üsküdar'da Atik Valide'den çıkınca adım başı bir mescidin bulunması, insanı namaz kılmaya davet eder. Tam tersi Viyana'da her köşe başında meyhanelerin varlığı da içki içmeye teşvik eden bir nitelik taşır. Medeniyetin gereklerini kolayca yapabiliyorsan,

bu işlevsel boyuttur. Gereklerini sıkmadan, empoze etmeden güzelce özendiriyorsa bu da estetik ve ahlaki boyuttur. Hayat boşluk kabul etmez. Boşluk doldurulur. Ardında kendi değerler sistemiyle başka bir üslup yer bulur. O şehirdeki insanlar o üslubu göre göre, kullana kullana o değerler sistemine doğru kayar. Göz onu göre göre önce gözün şirazesi bozulur/değişir, sonra kalbin şirazesi değişir sıklıkla gördüğü şeye doğru meyleder.

Evim

Ahşap ev; camlarından kızıl biberler sarkan!
Arsız gökdelenlerle çevrilmiş önün, arkan!
Kefensiz bir cenaze, çırılçıplak, ortada...
Garanti yok sen gibi faniye sigortada!
Eskiden ne güzeldin; evdin, köşktün, yalıydın!
Madden kaç para eder, sen bir remz olmalıydın!
Bir köşende annanem, dalgın Kuran okurdu;
Ve karşısında annem, sessiz gergef dokurdu.
Semaverde huzuru besteleyen bir şarkı;
Asma saatte tık tık zamanın hazin çarkı...
Çam kokulu tahtalar, gıcır gıcır silinmiş;
Sular cömert, "temizlik imandandır" bilinmiş...
Komşuya hatır soran sıra sıra terlikler.
Ölçülü uzaklıkta, yakın beraberlikler...
Seni yiyip bitiren, kırk katlı ejder oldu;
Komşuluk, mana ve ruh, ne varsa heder oldu;
Bir yeni nesil geldi, üst üste binenlerden;
Göğe çıkayım derken boşluğa inenlerden...
Seninle sarmaş dolaş, kökten bozuldu denge;
Vuran kimse kalmadı bu davayı mihenge...
Şimdi git, mahkemede hesap ver, iki büklüm;
Cezan, susuz, ekmeksiz, olduğun yerde ölüm!..
Evim, evim, vah evim, gönül bucağı evim!
Tadım, rengim, ışığım, anne kucağı evim![4]

[4] Necip Fazıl Kısakürek http://necip-fazil-kisakurek.sairbul.com/evim/ 30.12.2015; ayrıca bk. Hüseyin Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, Hat Yayınları, İstanbul:2014, 63.

Illich, yüksek hıza ve apartmanlara dayalı bir yaşamın, hastalıkları ve hastaneleri kaçınılmaz kıldığını iddia etmektedir (Illich, 1989, 50). Endüstriyel şehirde ortaya çıkan hastalıklardan biri bir kemik hastalığı olarak raşitizmdir. Dar sokaklar ve apartmanlar özellikle kış aylarında güneşin çok az ulaştığı ara yollar ve avlular oluşturmaktadır. Dumanla birlikte daha da kötüleşen bu durum büyük kentsel alanların fakir mahallelerinde yaygın olan hastalığın sebebini oluşturur (Thorns, 2010, 16).

Fiziksel çevrenin aşırı ölçüde dışarıdan belirlenmesinin, bu çevreyi insana düşman kıldığını savunan Illich'e göre, radikal tekel insanları refahın tutsağı kılmaktadır. Malların egemenliğine girmiş insanlar acizleşir, öfkelendikleri zaman da ya öldürür ya da ölürler (Illich, 1989, 68).

Latin Amerika ülkelerindeki konut endüstrisi mimarlarca üretilen iktisatsızlığa iyi bir örnektir. Bu ülkelerdeki tüm büyük kentlerin etrafı, sahipleri tarafından inşa edilen gecekondu (favela, barriada, poplacione) alanlarıyla çevrilmiştir. Yeni evler ve yeni tesisat için gereken yapı elemanları, ucuza yapılıp, insanların kendi başlarına monte edebileceği biçimde tasarlanabilirdi. Böylece insanlar hem malzeme ve sistemleri öğrenir hem de daha dayanıklı, daha rahat, daha sağlıklı konutlar inşa edebilirdi. Devlet, yasa ile bir mimarın imzasını taşıyan plan gösteremeyen kişilere inşaat izni vermeyerek yaptığını gecekondu olarak damgalamıştır. Endüstri toplumu, kimilerinin bir kamyonu kullanmak, kimilerinin de bir ev inşa edebilmek için önce eğitim görmesini gerektirir. Daha başkalarına da apartmanda nasıl yaşanacağının öğretilmesi gerekir. Öğretmenler, sosyal hizmet uzmanları ve polisler el birliğiyle, düşük ücretli ya da sürekli bir işi olmayan kişileri, inşa edip değiştiremeyecekleri evlerde tutmaya çalışır. Venezuela ve Brezilya, daha çok kişiyi daha küçük arazilere yerleştirmek için yüksek apartmanlardan yararlanmayı denemiştir. İlkin polisin, halkı "kenar mahalleler"den çıkarıp apartmanlara yerleştirmesi gerekmiştir. Sonra da sosyal hizmet uzmanları, on birinci kat balkonlarında domuz yetiştirilemeyeceğini ve banyo küvetlerinde fasulye ekilemeyeceğini anlamaları için, yeterli öğrenimi olmayan kiracıları toplumsallaştırmak zorunda kalmıştır (Illich, 1989, 70-71).

Cumhuriyetin nihai milliyetçi devlet anıtı, Atatürk'ün mozolesi ve hâlâ modern Türkiye'nin "en kutsal" yeri olan Anıtkabir'dir. Moderm Türkiye'de Atatürk suretleri üretmenin, Katolik ve Ortodoks cemaatlerde dini ikonlar üretimini andıran, önemli bir sanayi haline geldiği söylenebilir. Bugün bile, kitlelerin tüketimi için posterler, rozetler ve de fotoğraflarda yeniden üretilmiş olan Atatürk ilkeleri Türkiye'deki Kemalist ve laik

gruplar tarafından başka gruplara, özellikle İslamcılara karşı çıkmakta kullanılmaktadır. (Bozdoğan, 2008, 304). Sonradan ulusal yas günü ilan edilen 10 Kasım 1938'de ölmesinin ardından Atatürk'ün "tanrı" statüsüne çıkarılması tamamlandı. Anıt, Atatürk'ü asker, cumhurbaşkanı, devlet adamı, bilim adamı, münevver ve büyük yaratıcı deha, olarak anmalı ve "hürmet azamet ve ebediyet" hisleri uyandırmalıydı. Rasattepe üzerine yerleşmiş olan Anıtkabir daha tasarım aşamasındayken bile, millet kavramının "laik din" olarak yeniden tanımını simgeliyor, dini ritüel, ibadet ve maneviyata ilişkin mekânların milliyetçi bir ikamesi oluyordu (Bozdoğan, 2008, 306).

Jean Jack Rousseau öldüğünde gömüldüğü yer bir Orta Çağ azizinin tapınağı gibi bütün Avrupa'dan kadın ve erkeklerin ziyarete geldiği bir seküler hac mekânına dönüşmüştür (Johnson, 2008, 38).

c. Gerilim, Çatışma, Zorlaştırma, Mekân ve Din

Mekânla din arasındaki olumsuz süreçlere örnek olarak; çatışma, gerilim, rekabet, görmezden gelme, yok sayma, yok etme, zorlaştırma gibi süreçler zikredilebilir.

Dini pratiklerin gerçekleştirilmesi için gereken mekânların (cami gibi) yokluğu, azlığı dindarlıktan çok dinselliğe negatif etki yapacaktır. Dinselliğin azalması ya da görünmezleşmesi yönünde eğilim olabilecektir. Bu tür gerilimler, farklı ilişki biçimleri ortaya çıkarmaktadır.

İkamet edilen semt ve dini yönelim ilişkisi: Gecekondu bölgesi Canik beldesinde ikamet edenlerin dindarlık yönelimlerinin sosyo-ekonomik düzeyi daha yüksek olan diğer bölgelerde (Atakum, Gazi) oturanlara oranla daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (Coştu, 2011, 157).

Mekân-dinsellik-ideoloji: Pozitivist eğitim, kapitalist üretim, laik/seküler siyaset, modern çekirdek aile. Bunların mekâna yansıması ve bu mekânlara doğanlara etkisi yadsınamaz bir gerçektir. İdeolojinin mekânı ideolojiktir.

Aptullah Ziya, köy kahvesini merkeze yerleştirmesinin ardındaki fikri şöyle açıklamaktadır: "Köylü, köyünde bol hava ve ışık alabilmeli, evinde üşümemeli, köyün meydanında bir kahvesi, bir radyosu, günlük bir sinema ve tiyatrosu olmasa bile arada bir uğrayacak gezici sinema ve tiyatrolara mahsus bir yeri olmalıdır. Köy kahvesi, köylünün kütüphanesi, içtima yeri, sineması, kulübü, daha doğrusu modern bir mabedidir" (Bozdoğan, 2008, 121).

CHP'nin, Halkevleri yoluyla halkı terbiye etme işini örgütlemeye paralel olarak sürdürdüğü, köy mimarisi yoluyla "kırı kolonize etme" programı cumhuriyet ideolojisinin bir diğer önemli mekânsal bileşenini temsil ediyordu. Türk köylerinin çoğunun başlıca alamet-i farikası olan köy camisinin yokluğu CHP'nin laikleştirici gündemini onaylayan güçlü bir mimari vurgu olarak okunabilir. Mimarlar bu laik aydınlanma idealini paylaşıyorlardı; Aptullah Ziya mimarların camiye şüpheyle bakan tavırlarını şöyle ifade ediyordu: "Cumhuriyetin ilanından evvel devletin köyle teması ancak mültezim vasıtası ile idi. Köylerin imar ve tenviri ise saltanat idaresinin aklına gelmiş işler değildi. Yalnız Abdulhamid'in ve Reşad'ın köylerde kendi namları için birkaç cami yaptırmış olduklarını Anadolu'yu gezerken gördüm. Bu camilerin de köylülerin padişaha olan din bağlantılarını kuvvetleştirmekten, tek taassubu toplu taassup haline getirmekten başka tesiri olmamıştır. Köy camilerinin bir fenalığı da bu dört duvar arasında taassubu ve cehaleti teşkilatlandıran yobaza bir merkez, bir kale teşkil etmiş olmasıdır (Bozdoğan, 2008, 116-117).

Bir zamanlar AVM'de mescid olmayışı bir prestijdi. Müdavimleri mescid olmayışıyla kendilerine itibar devşiriyorlardı. Çünkü oralar dindarların gidemediği bir yerdi. Ne zamanki dindarlar ekonomik olarak geliştiler ve AVM müşterileri arasına karıştılar, o zaman AVM'lerde mescid sorunu ortaya çıktı. Mekân onlara dinselliklerini yaşama imkânı sunmuyordu. Mekânsal organizasyon dini dışarıda bırakmıştı. Türkiye'de son yıllarda yapılan düzenlemelerle toplu bulunulan bütün yapılarda mescid planlanmak zorunlu hale getirilmiştir (İlgili yönetmelik: Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, Planlı Alanlar Tip İmar Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik, Resmî Gazete, sayı 28759, 8.09.2013).

AVMler yeni bir dinsellik üretmekte ve alışveriş büyüsüyle insanları kutsamakta ve büyülemektedir. Ne kadar çok alışveriş yapar ne kadar çok tüketirsen o kadar muttakisindir bu 'din'de. İnsanlar dinsiz, büyüsüz, inançsız edememektedir. Tüketim toplumunda metalaşan din de işlevini görememekte, insanları büyüleyememektedir. İnsanları büyüleyecek ve sonu gelmeyecek bir büyülenme lazımdır: Tüketim. Ne kapsayabilir tüketici bu dünyayı ne de ulaşabilir sınırlarına. Devasa bir sektör baş döndürücü bir hızla her gün yeni şeyler üretmekte, sanalın sanalının sanalı artık insanların gerçeği haline gelmektedir. Bütün bunları yaparken mekân, bu dinin tanrıları için çok fırsat ve imkânlar sunmaktadır.

1930'larda Türkiye'deki mimarların söylemi, kendilerini halkın eğitimcisi rolünde görmenin bir örneğiydi (Bozdoğan, 2008, 124).

Mimar Aptullah Ziya şöyle tasvir eder mimarı: "Bugün artık bütün cihan teslim etmiştir ki mimar, evimizi yağmura, güneşe karşı bizi muhafaza için yapıp giden bir amele değil, bize içtimai hayatımızda yol gösteren bir mütefekkirdir..." Bu pasajdan anlaşılacağı üzere, mimarın medenileştirici misyonu, yeni ve modern bir yaşama kültürünün biçimlenmesinde konut mimarisinin oynadığı rol için özellikle önemli bir temaydı. Model köylerin tasarlanmasında, "kırın kolonileştirilmesi"nde ve köylülere "yatakta nasıl uyunacağı, masa ve sandalyelerin nasıl kullanılacağı"nın öğretilmesinde de önemli bir temaydı (Bozdoğan, 2008, 192-193).

Aptullah Ziya: Mimarın, "içtimai hayatımıza yol gösteren… bizi rahat, temiz, sıhhi bir şekilde yaşatmak için çalışan bir mütefekkir" rolünü oynadığını yeniden gündeme getiriyordu (Bozdoğan, 2008, 233).

"Kurumların üretebildiklerini talep ede ede, onlarsız yapamayacağımıza inanır olduk." "Toplumsal araçlar, ilişkilerin özünü oluşturur. Birey, eylem içinde, aktif biçimde hükmettiği veya pasif biçimde boyun eğdiği araçları kullanarak, yaşadığı toplumla ilişki kurar. Araçlarına hükmettiği ölçüde dünyayı kendi anlamlarıyla donatabilir; araçlara boyun eğdiği ölçüde de aracın biçimi onun kendine ilişkin düşünce ve inançlarını belirler. Şenlikli araçlar onları kullanan herkese, kendi düş gücünün ürünleriyle çevresini zenginleştirme fırsatını en geniş ölçüde veren araçlardır. Endüstriyel araçlar ise, onları kullananlardan bu olanağı esirger ve başkalarının anlam ve beklentilerini bu araçların tasarımını yapanların belirlemesine meydan verirler" (Illich, 1989, s28-31).

"İnşaat sektörü, modern ulusal devletlerin toplumlara dayatarak yurttaşlarının yoksulluğunu modernleştirdiği endüstrilere bir başka örnektir. Bu endüstriye sağlanan yasal koruma ve mali destek, çok daha verimli olabilecek, kendi evini inşa etme fırsatını azaltır ve yok eder. Bir toplumda hep daha iyi konut sağlama aldatmacası, hekimlerin daha iyi sağlık, mühendislerin daha yüksek hız sağlama aldatmacasıyla aynı türden bir sapkınlıktır. Soyut ve imkânsız hedefler belirleyince, bunlara erişmek için kullanılacak araçlar da amaç durumuna gelir (Illich, 1989, 48-49).

"Çoğu insan, evinin değerinin önemli bir bölümü kendi emeğinin ürünü değilse, kendini evinde hissetmez (İllich, 1989, 49).

"Halkın çoğunluğunun, pek çok mal ve hizmet için bir başka toplumun kaprisine, lütfuna ya da becerisine bağımlı olduğu toplumlara "azgelişmiş" denir. Yaşamanın, ne

arasan bulunur türünden bir mağazanın kataloğundan mal sipariş etme sürecine dönüştüğü toplumlara ise "ileri" denir." Bu durumda bir üstteki alıntı da dikkate alındığında, azgelişmiş ülkeleri diğerlerinin araçlarıyla biçimlendirilmeye ne kadar açık oldukları aşikâr olmaktadır. "Otomobiller, otoyolları gerektiren makinelerdir.. Öğretmenlerin okulda çalıştığı gibi otomobiller de yolda çalışır. Kamyon sürücüsüyle öğretmenin yaptığına ancak çok sınırlı bir anlamda emek denebilir." "İlerleme, tıbbi bakıma gittikçe daha bağımlı olmak değil, gittikçe daha çok kendine yetmek anlamına *gelmelidir."* Geçmişte bir evden beklenen; sükûnete müheyya bir yuva, günahlardan korunmaya vesile bir sığınak, iyi komşuluklarla cennetin kazanılabileceği manevi bir atmosfer olması iken bugün bunların yerini bambaşka beklentiler almıştır. Ev artık yuva değil mal, bir ticari meta, kira/rant getiren bir para kaynağı, gerekirse anında değiştirilebilecek bir yatırım enstrümanı olmuştur artık. Evler etrafa karşı bir prestij mekânı, güç ve kudreti kanıtlama aracıdır. Yine ev, eşyaların ve dekorasyonun sergilendiği teşhir salonu ve ne kadar zevk sahibi olunduğunun ispat edildiği mekânlar haline gelmiş/getirilmiştir (Akşeker, 2012, 31-32).

Dergilerdeki model tasarımlara eşlik eden tasvirlerde sık sık görülen bir dizi temadan, dönemin Batılılaşmış özlemlerine ve ev ideallerine ilişkin epey canlı bir resim elde edilebilir. Bu temalardan biri, iki cinsin bir arada eğlenmesini gerektiren yeni örüntüler üzerindeki aşırı vurgudur –çay davetleri, kokteyl-partiler ve özellikle dans-. Cumhuriyet modernliğinin simgesi olarak baloda dans etmenin önemini en iyi, Atatürk'ün isteksiz Türk kadınlarını şahsen ısrar ederek dansa kaldırdığını anlatan anekdotlardan anlaşılır. 1930'ların popüler dergilerinde yer verilen model evlerin tasvirlerinin çoğunda, evlerin geniş salonları, geniş terasları ve düz çatıları belli vesileler için uygun, olası dans platformları olarak adlandırılıyordu. 1930'ların başlarında hem toplumsal hem de mimari olarak özel değer verilen, iki cinsin bu şekilde bir arada dans etmesi, eğlenmesi ve içki içmesi, kısa bir süre sonra, cumhuriyet modernleşmesinin en tartışmalı yönlerinden biri haline gelecekti. Aynı on yılın sonlarına doğru, bu kez geleneksel Türk değerlerinden yoksun, yozlaşmış, bozuk hayatların simgeleri olarak, şiddeti gittikçe artan saldırılara maruz kalacaktı (Bozdoğan, 2008, 233).

Mimari, sadece milletin kamu mekânında değil, en mahrem aile alanında da bir "medeniyet taşıyıcısı"ydı. Evlerin ve iç mekânların tasarlanması yoluyla, halkın mevcut alışkanlıkları, hayat tarzları ve dünya görüşleri Kemalizm ilkeleri doğrultusunda

dönüştürülebilirdi ki bu da mimarların statü ve meşruiyetini büyük ölçüde artırırdı (Bozdoğan, 2008, 215).

Kent planlaması siyaseti konusunda yazan birçok araştırmacı, Ankara, Brazilia ve İslamabad gibi planlanmış başkentlerin, her şeyden önce, ulus inşası için harcanan gayretin ve bundan duyulan gururun ifadeleri olarak tasarlandıklarını ve bu yüzden de imge ve karakterlerini mevcut bir şehirden almalarının mümkün olmadığını belirtmiştir. Kentin imar edileceği yerde ne kadar az şey varsa, Ankara hakkındaki popüler bir okul şarkısında söylendiği gibi, başkenti "yoktan" var etmekten duyulan gurur ve şeref de o kadar büyük olur (Bozdoğan, 2008, 83).

Anasınıfından başlayan bir öğrenci, normal eğitim yapan resmi okullarda okuduğu müddetçe liseyi bitirene kadar ve 17-18 yaşına gelene kadar beş vakit namazı düzgün kılamayacaktır. Bu durum bir ideolojinin sonucu olmakla beraber, bu amacı gerçekleştirmekte mekâna biçilen rol var mıdır, yok mudur? Varsa nedir, nasıldır?

Mekân bağımlı değişkendir, inanç/kültür/değer/ideoloji/paradigma/zihniyet bağımsız değişkendir. Namaza (daha genel anlamda dine) yer vermeyen, yok sayan, karşı olan bir zihniyet mekânı namazsız tasarlayacaktır.

Gençler, hızlı içsel değişimlerin neden olduğu çalkantılar, eğitim ve öğretim ihtiyaçları, okul ve çevrenin sınırlayıcı etkileri gibi faktörler nedeniyle dini görevlerini tam olarak yerine getirememektedirler. Bu durum, onların suçluluk duygularının bir diğer kaynağıdır. Bağımsızlık duygusunun uyanmasıyla birlikte, dini görevler ve Allah'a karşı sorumluluk hissinde bir azalma, dini pratiklerden uzaklaşma eğilimleri artsa da birçok ergen dini duyarlılıklarını korumaktadır. Ülkemizde yapılan bir araştırmaya göre, lise ve dengi okul öğrencilerinin %81'i, dini görevlerini yerine getiremedikleri için üzüntü duymaktadır (Hökelekli, 2017, 276).

3.10. Küreselleşme Sürecinde Mekân ve Din

Küreselleşme esasen büyük sosyal değişim sürecinin bir alt süreci gibi gözükse de ayrı bir başlık altında ele almayı hak etmektedir. Mekân açısından bu süreçte hem mekânın daralması, büzüşmesi, küçülmesi, sıkışması hem de genişlemesi söz konusudur. Dünya bir mekân olarak küçük bir köy haline gelirken yerel küreselleşmekte, küresel de yerelleşmektedir. Sonuçta bir globalleşme/küreselleşme süreci doğmaktadır. Küreselleşme, "yerler veya mekânı'nın yerini bir akışlar mekânı'nın alması yönünde bir

eğilim" anlamına gelir (Berner, 2010). 140). Küresel'e, dışarıya olan yöneliş 'zaman ve mekâna ilişkin bir pratikler ve kavramlar demeti' gerektirmekteydi. Sermayenin işleyişini kolaylaştırmak ve yaratılan yeni talepleri karşılamak için pek çok değişikliğe ihtiyaç vardı. Örneğin, Mısır'da yaşayan yabancılar ile petrol üreten ülkelerde çalışan Mısırlılar için lüks konutlara ve orta sınıf konutlarına yönelik giderek artan talep, özellikle kentin merkezindeki arazi fiyatlarını ve inşaat malzemelerinin maliyetini yükseltti. Özel ve yabancı yatırımların teşviki, ofis ve işyerlerinde olan talebi de arttırdı. Kahire etrafında Batılı örneklerine benzer gökdelenler çoğaldı ve Los Angeles ile Houston model alındı. Devletin küreselleşme politikasını korumak için "yerel olan" yerinden ediliyordu. Beş yıldızlı oteller ve gece kulüpleri infitah politikasını simgeleyen binalar, rasyonel planlama, Kahire'nin temsilliğinde görselliğe ve turistlerin bakışına verilen önem, ev ile iş mekânının birbirinden ayrılması, uluslararası yatırımlar, bilim, sağlık, hijyen, yeşil alanlar, temiz çevre, tüketim malları ve modern ulusal bir kimliğin inşasında verimli çalışan insan tipine atfedilen önem, modernitenin somut biçimleri olarak görülüyordu (Gannam, 2010, 169, 171).

Mekân Ayrışması-Sıkışması-Kesişmesi: Küreselleşme anlatılarının bizim açımızdan en önemli avantajı, eşzamanlı düşünmeyi zorlaması, "mekân" üstünde akışkanlığı, dolaşımları ön plana çıkarmasıdır. Bu akışkanlık ve hareketliliği tanımlamak için kullanılan "zaman-mekân sıkışması" (Harvey, 1989), "zaman-mekân ayrışması" (Giddens, 1990), "mekân kesişmeleri" (Appadurai, 1990) gibi ifadelerin hepsinde, mekân kilit sözcük olarak karşımıza çıkmaktadır (Öncü, Weyland, 2010, 14).

3.11. Köy-Şehir Sarkacında Mekân ve Din

İlk kentlerin tüm özelliklerinin, insanların tanrıları yüceltmek ve onlara hizmet etmek amacına matuf olmaları nedeniyle, kentlerin ortaya çıkışının nihai nedeni dinsel inançlardır demek mümkündür (Mumford, 2013, 97).

Bütün dinler şehirlere gelmiş olup köyler genellikle eksik ve yarım dini-kültürel ve sosyal hayatın yaşandığı yerler olmuştur. Hz. Peygamber'in sıhhati tartışmalı bazı hadislerinde köy hayatının insanı aptallaştırdığı ve orada yaşayanların sanki kabristanda yaşamakta oldukları rivayetleri söz konusudur. Köyler ve şehirler aynı zamanda din sosyologları tarafından komşuluk prensibiyle birlikte yaşayan tabii-dini grup çeşidi olarak değerlendirilmektedir (Günay, 2003, 269–273).

Kent kendine özgü bir hayat tarzını üretme, yaşatma, önerme anlamında ne kadar belirleyici ise, insan da bu öneriyi değerlendirme, hayata geçirme, neyi ne kadar alacağına karar verme konumunda o kadar belirleyicidir. Kentsel hayat tarzının kent ve insan arasındaki gerilimde kendi üslubunu oluşturabildiğini söylemek mümkündür (Alver, 2010, 37).

Şehirleri ve mimariyi medeniyet tasavvurları inşa eder; şehirler ve mimari de insanları ve toplumu inşa eder. Medeniyet tasavvurunun mihveri din olması hasebiyle, din, şehir ve mimari üzerinden hükmünü icra edeceği gibi, tersinden, şehir ve mimari de dine bir mevki biçebilecektir.

"Şehir, insanın, hayatını düzenlemek üzere meydana getirdiği en önemli, en büyük fiziki ürün ve insan hayatını çevreleyen yapıdır." Şehirde çatışma ve çelişkileri önleyecek ahlakî, hukukî ve idarî sistemlerin tam bir bütünlük içinde işlemesini sağlayacak bir üst sisteme ihtiyaç vardır. Bu üst sistem kaynağını ahlak ve dinde bulur." "Şehir imajı, İslam kültürlerinde cennet tasavvurunun bir yansımasıdır. Cennet bütün çelişkilerin yok olduğu ortamdır. Dünya cennetini inşa edenler bunu mümkün kılmışlardır. Halkın meşru gücünün önündeki engelleri kaldırarak her insanın dünyayı güzelleştirme görevini ifa ederek yücelmesine imkân veren, aynı zamanda insanı bu görevden saptıracak şeytanî etkilerden koruyacak üst kuralları koyarak, bireysel ve mahalli olan ile merkezî-emredici olanın meşru etki alanlarını ayırıp, merkezi ve emredici olan ile mahalli ve bireysel olanın çelişkisinin çözümlenmesi sağlanmış, böylece de cennetin kapıları açılmış olmaktadır". Şehirleri vücuda getiren yapıların kalıcı veya geçici malzemeyle inşa edilmiş olması veya Osmanlı şehirlerinde olduğu gibi, yapıların bir kısmının, mesela sürekli değişen aile yapısına uyum sağlamak üzere geçici malzemeyle, idarî, dinî ve ictimaî hizmet gören han, hamam, çarşı gibi yapıların kalıcı malzemeyle inşa edilmiş olması gibi, farklı ve varlığın yapısına umum iradesi ile varolmuş çözümler de getirilmiştir (Cansever, 2010, 17-25).

İslam şehrinin ilk örneği Medine'ye göre şehir dört temel ilke üzerine kurulmuştur: Allah'a itaat ve teslimiyet, adalet ve hakkın tecellisi, cemaat ile birey arasındaki ilişkinin sağlanması, kulların birbirine saygı ve sevgiyle yakınlaşması. Medine'den sonraki şehirlerde de bu fonksiyonların gerçekleşmesi için, külliyeler, idare binaları, savunma tesisleri, vakıflar, tekkeler ve özgün bir mahalle dokusu inşa edilmiştir. Bütün bunlar İslami ana kaynaklardan yola çıkan bir algılama ve hiyerarşi içinde düzenlenerek yapılmıştır. Bunlara İslami planlama ilkeleri de denilebilir.

Allah'a itaat ve teslimiyet=> En görkemli mekâna mescit, ulu cami ve külliye.

Adaletin temini => idare binaları ve savunma tesisleri

Cemaat- birey ilişkisi => Çarşılar ve işyerleri

Kullar arasında saygı, sevgi => Vakıflar, tekkeler. Saygı, sevgi, hak ve adalet = mahalle (Cansever, 2010, 12-13).

Müslüman toplumun şehirde ortaya koyduğu yerleşmenin iki temel özelliği vardır: İktifa ve nispet (Ökten, 2018, 131-134).

"Şehre kimlik biçmek, ansiklopediyi bir maddesiyle isimlendirmek gibidir!" Her şehirde o şehrin adetlerine uy. "Şehrin adetleri" artık bizden uzak! Mekkeli, Romalı, Erzurumlu. Bir binayı tasarlamayı bir dünya tasarlamadan ayırt etmemek! Geleneksel dünyanın, mahalli ölçeğe ve adem-i merkeziyete önem veren elastikiyetini postmodernlerden önce fark eden biri Cahızdır. Ona göre Bağdat asil, Kufe şık, Basra sanayi, Mısır (Fustat) ticaret şehridi; Rey hain, Nişabur müstebittir, Merv hırslıdır, Belh kendini beğenmiştir, Semerkand zenaatkarlarıyla meşhurdur. İslam şehri: merkez etrafında dalga dalga yayılan bir karakterdedir (Cansever, 86-99).

1. Merkezde mecid veya türbe=kutsal merkez

2. Kuşak**;** ticari yapılar, hanlar, pazarlar, kamusal yapılar; gelir vakıflarla topluma döndürülür

3. Kuşak; meskenler

Merkezin kalıcı, sivil dokunun ise geçici olması düşünüldüğünden İslam şehri, temelde sabit bir merkezin 'belirlenmişliği' çevresinde gevşekçe öbeklenmiş ve halkın karar verip katılma haklarına saygı gösteren bir dokunun 'serbestisi' arasındaki ilişkiler ve gerilimlerle belirgindir. İslam şehrinin dinamiği bu gerilimin doğurduğu canlılığın eseridir (Armağan, 1992, 49-102).

Üst otoritenin iradesi altında, o iradeye uyan ve şahsiyetsiz yapıların yan yana gelmesinin bu üst iradenin gücünü temsil ettiği mutlakiyetçi tavır Batı Orta Çağ Katolik Hıristiyan kültürünün aslî vasfıdır. İnsanı günahkâr; dünyayı günahkâr insanın günahının kefaretini ödediği yer; kiliseyi de günahının kefaretini ödeme yolunda insanı yönelten üst organ olarak kabul eden Batı Avrupa kültürünün bu aslî tavrı, Orta Çağ şehirlerinin olduğu gibi, son beş asırlık dönemde Avrupa şehrinin imajını da belirlemiştir. Bu noktada Hıristiyan Orta Çağ şehrini meydana getiren varlık görüşü ile Rönesans arasındaki önemli bir farka işaret etmek gereklidir. Feodalitenin, loncaların, yoğun ve şaşmaz bir şekilde Kilisenin kontrolü altındaki fakir Orta Çağ insanının günahkâr da olsa, günahı sebebiyle müstakil bir varlık olduğunu kabulü, Orta Çağ sanat ürünlerinin birbirine eklenen

parçalardan oluşan kümülatif bütünlükler olarak vücuda gelmesine yol açarken ve bu kümülatif, ucu açık bütünlüklerin oluşması imkanı mevcut iken Rönesans'ta organik bütünlük, yani parçaların her birini birbirine ve bir merkeze bağlayan kapalı bütünlük, gerçek ve mutlak statik bir varlık görüşünü ortaya koyuyor ve Rönesans sonrası mutlakiyetçi tavrın da temellerini atıyordu. Şehrin Batı Avrupa an'anesinden tamamen farklı bir biçimde oluşumunun en belirgin örnekleri İslam şehirleridir. En parlak ve İslamî özelliği en üst düzeyde yansıtan şehirlerin de Osmanlı şehirleri olduğu söylenebilir. "Her sanat eseri, sanatkârın ait olduğu inancın bir ürünü ve tezahürüdür. Sanat eseri ile insanın ilişki biçiminin pasif olması, insanı küçülten özelliği sebebiyle aşılması zor bir eksiklik olur. Bu husus, Doğu kültüründe sanatı seyredilen değil, yaşanan sanat türüne dönüştürmek suretiyle çözümlenmiştir." Yapının çekingen, mütevazı, sade, yalın bir ifadeye sahip olması, tevazuun, sadeliğin, yalın, dosdoğru olmaya çalışan bir kişinin bu tavrını yansıtmayı hedefleyebileceği gibi; tasarımcı, böyle sade, mütevazı ve yalın bir ortamda bulunacak insanların da bu tavırların değerini idrak ederek ona göre davranmalarını istediği için bu değerleri ve tavırları yapıya yansıtmaya çalışabilir (Cansever, 2010, 21–34).

Müslüman toplumun şehirde ortaya koyduğu yerleşmenin iki temel özelliği var: İktifa ve nispet. İktifa, azla, yeter olanla yetinmek beraberinde sadeliği getiriyor. Nispet, medeniyet tasavvurunun hiyerarşisini ortaya koyar. Katedralden, Kâbe'den, camiden büyük bina yapılmaz (Ökten, 2018, 131).

Şehrin üç şeyine bakılır: Profil veya siluet, plan ve doku, stil ve üslup. Böyle bakınca şehirde üç türlü yapı görürüz: Hiyerarşik yapı, üniform/amorf yapı, kaotik yapı (Ökten, 2014, 180).

Toplum kenti nasıl yaratıyorsa, kent de kentliyi yaratır. Bu ikisinin birlikte oluştuğunu söylemek belki de kentin gelişmesini ve doğasını açıklamak açısından en gerçekçi tutumdur. Bugün hâlâ bir meydan ya da bir sokak boyunca bir düzenli yapı dizisi bulmakta çektiğimiz zorluk, kentlileşmemiş kültürün bir göstergesidir. Kentsel mekânların projelendirilmesi sürecinde şeffaflık ve karar aşamasında katılım; araştırma yöntemlerinin, proje hazırlık süreçlerinin, proje uygulama zamanlarının, politik önceliklerle acele edilip, yanlış saptanmaması, projelerin kültürel mesajlarının doğru tanımı, uluslararası iletişimin sağladığı bilginin değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

Şehirde binalar, arabalar, kalabalık insanın üzerine gelir. Onu sindirir, bir zavallı kılar. Bu düzlük öyle değil. Kendini özgür hissediyorsun. Sanki kollarını kaldırsan uçacaksın (Kutlu, 2012, 75).

Şehirleşme sürecinin kültürel yapı ve kişilik sistemlerinde yol açtığı dönüşüm dini hayatta da dinî bireyselleşmeden, yeni toplumsal ve siyasal işlevleriyle farklılaşan cemaatleşmelere kadar uzanan bir çeşitlenme ile etkilerini gösterir (Çelik, 2002, 121-122).

Hz. Davud Kudüs'ü, Hz. Musa Sina'da birçok yerleşim bölgesini, Hz. İsa Beytlehem ve Kudüs'ü aynı ilkelere göre kurmuş, Hz. Muhammed Yesrib'i aynı sisteme göre Medine'ye dönüştürmüştür. İdare edilebilir nüfus kitlesi 100,000. (Saffat suresi 147: onu -Yunus'u- yüz bin ya da daha fazla kişiye elçi olarak gönderdik) 1801'de Britanya'da 100.000'nin üstünde nüfusa sahip tek şehir Londra'ydı (Thorns, 2010, 15).

"Gerçekte şehir, mesafenin yok oluşunun ve çıkarların katlanarak artışının görünür sembolüdür." Burada bütün kurumlar değişime maruzdur. "Yerel örgütlenmenin doğal nitelikteki birincil birimi olan mahalle zayıflar ve birçok durumda hemen hemen yok olur. Ev yaşamının yalnızca adı kalır. Buna mukabil çoğu kez farklı uyruklara sahip yüzlerce insan tek bir "yoksullar apartmanında yaşar. İş ve meslek sınıfları arasında bir insanın en yakın arkadaşları şehrin her tarafına dağılmış olabilir, ancak aynı kişi muhtemelen kapı komşusunun adını bile bilmez. O denli büyük bir ölçekte endüstri örgütlenmesi söz konusudur ki, şehirlerde yalnızca çok sınırlı oranda İnsan, kendisi için çalışır." Şehir, ürünlerin olduğu kadar bilginin *(intelligence)* de dağıtım merkezidir." Tahakküm altına alma tarzı, adamlarıyla tek tek ilgilenen büyük bir işvereninkinin nerdeyse aynısıdır. Şehir, insanları âdeta büyüyle değiştirir. Yeni gelenler eritilip kentli insanlara dönüştürülür. "Taşralılardan kentli insanlar yaratmak güç değildir; ancak süreci tersine çevirmek nerdeyse imkânsızdır". Ahlâkî ölçülerin şehirde zayıflaması muhtemeldir. Pek çok suç, özellikle şehir yaşamıyla birlikte anılır: kalpazanlık, yalancı şahitlik, zimmet, irtikâp ve dolandırıcılık özellikle kente ait suçlardır (Don Martindale, 2005, 93, 96).

Ütopyalardaki şehirlerin caddeleri, sokakları hatta evleri birbirinin aynıdır. Caddelerin genişliği yirmi ayaktır. Her caddede birbirinden eşit uzaklıkta halkevleri ve bu halk evlerinin iki yanında kendisine bağlı olan on beşer ev bulunmaktadır. Üç katlı, bahçeli ve iki kapılı olan evler caddenin iki yanında sıralanmıştır. More'un *Ütopya*'sındaki bu tek biçimci mekânsal düzenlemeleri *İcarie*'nin on altışar evli

sokaklarında ve *Güneş Ülkesi*'nin bir örnek konaklarında da görebilmemiz mümkündür (Malkoç, 2006, 185).

Gerçekleştirilmeye çalışılan ütopik yerleşimler toplumun geneline örnek olmak yerine ya dağılıp gitmiş ya da marjinalliğe mahkûm olmuşlardır. 19. yüzyılda İngiltere ve özellikle ABD'de gerçekleştirilen Brook Farm, New Harmony, New Lanark, Oneida, Blue Spring Comunity, Co-operative Society, Coxsaike Community vb. denemeler bu türdendir (Malkoç, 2006, 188). Buna Abdulkadir es-Sufi nin tecrübesi, İslamcı siteler vb eklenebilir, mormonların Utahı başarılı bir örnek olabilir mi?

New Lanark ve New Harmony denemelerini geliştiren, insanın karakterini kendisinin değil çevresinin meydana getirdiğini savunan, özel mülkiyet, din sistemleri ve evlilik kurumuyla mücadele eden, geliştirdiği yerleşimlerde insanların aynı şeyleri yiyip, içmelerini, tek tip evlerde yaşamalarını sağlayan Robert Owen sonunda başarısız olmuş ve köylüler Owen'ın kışlalarında oturmaktansa kendi kulübelerinde oturmayı tercih etmişlerdir (Malkoç, 2006, 188).

"Mumford'a göre, antik kentler her şeyin ötesinde dinsel gücün ya da krallık gücünün 'kaplar'ıdırlar, yani tapınak ve saraydırlar" (Giddens, 2000, 107). Katedral şehirden önce Profesör Schmidt'i etkileyen şey, insanlık tarihinde "katedralin şehirden daha eski olmasının ortaya çıkması" olmuştur (Luckert, 2016, 32).

Bir din, düşünce ve medeniyetin izdüşümü olan mekânlar ait olduğu medeniyet değerleriyle karşılıklı etkileşim içindedirler. Değerler mekânı, mekânlar değerleri etkiler.

3.12. Mekân, Değerler ve Din

Kent toplumsal değerler sisteminin göstergesidir. Toplumun yaşadığı coğrafi, tarihi, ekonomik ve sosyolojik koşullarının birikimli ve etkileşimli varlığından süzülerek oluşan yaşama biçimi ve değerler sistemi bütünü, özetle toplumun dünya görüşü ve mekân algısının mimariye özel biçimini verdiği söylenebilir.

Mimarî, insanın, çevresini yaşanabilir kılma amacıyla biçimlendirme çabalarının bir sonucudur. İnsana dair farklı varlık düzeylerinin ihtiyaçlarını çözümlemesi hasebiyle mimarî ahlak ve din alanının bir ürünüdür. İnsanın dört farklı düzeyi söz konusudur: Maddi, biyo-sosyal, psikolojik, ruhi-akli. Mimari çözümler varlığın bütünlüğünü ve kuvvetler hiyerarşisini gözetmek zorundadır. Her düzeyin sorunlarının belirlenmesi, kendi kanunlarına uygun çözümlerin değerlendirilmesi ve bu varlık kanunlarının

kullanımına ilişkin tutum ve tavırlar insanın inanç sistemi tarafından kontrol edilmektedir. İnanç sistemi ise dini, kozmolojiyi ve varlık anlayışlarını içermektedir (Cansever, 2013, 16-17).

Sadelik, yumuşaklık, tevazu, çekingenlik ve mahcubiyet, vahşîlik, kısıtlama, nezaket, zevk, umut, dindarlık ve benzeri insanî duygular, tavırlar ve haller sanat eserine biçim ifadeleri olarak yansır (Cansever, 2013, 20).

Bir şehirde belli bir müddet -mesela bir ay, bir sene, beş sene- yaşadığınız zaman o şehrin değerler sistemi -farkında olun veya olmayın- size yavaş yavaş nüfuz eder. Eğer aidiyetinizle o şehrin değerler sistemi örtüşüyorsa sizin varlığınıza ve kişiliğinize nüfuz ederken medeniyet tasavvuruna olan bağlılığınızı ve aidiyetinizi de güçlendirir. Eğer örtüşmüyorsa size ait değerler sisteminde aidiyetinizi belirten bölgeyi biraz kenara itip kendisine bir yer açar. Çünkü insan yaşadığının esiridir ve çoğu kez bunun farkında olmaz (Ökten, 2018, 150).

Mekânın toplumsal hayata etkisi tarihi süreçte çeşitli şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Kuran'da helak edilen kavimlerden bazıları "kayadan oyma sağlam evler"ine güvenmiş ve Tanrı'ya meydan okumuşlardır. Nuh aleyhisselamın oğlu yüce bir mekân olan "dağ"da kendisinin korunacağını düşünmüştür. "Titanik" gemisini yapanlar da "bunu tanrı bile batıramaz veya sözlük anlamıyla okyanuslara meydan okuyan gemi" iddiasında bulunmuşlardır. Mekânın sağlamlığı, büyüklüğü, mükemmelliği onları çeşitli tavır ve davranışlara sevk etmiştir. Ortak nokta hepsi de mekâna dayanmış, güvenmişlerdir. "Sağlam ev", "yüce dağ", "mükemmel ve büyük gemi" onlara "büyüklük-kibir" ve "istiğna" telkin etmiştir.

Platon'dan Aristo'ya ve oradan İslam filozoflarına kadar kabul edilen dört temel değer/fazilet/erdem söz konusudur: Adalet, şecaat, iffet, hikmet. Bu değerlerin mekâna ve mekândan bireysel ve toplumsal hayata yansıması beklenmelidir. Mekâna sirayet etmemiş bilakis mekândan sürülmüş değerlerin sosyal ilişkilere hâkim olmasını beklemek gerçekçi bir tutum olmayacak, romantik bir tavır olarak kalacaktır. Hangi "ev" hangi dini değerleri barındıracak yapıdadır, hangi ev/konut hangi değerleri dışarıda bırakacak yapıdadır?

Kale, güvenlik amaçlı bir yapı, mekândır. Hayat kalenin içinde de dışında da devam eder. Ama bir tehlike vukuunda kale bir sığınaktır. Kale içinde kendinizi güvende hissedebilirsiniz. Birileri kalenizi ele geçirinceye kadar. Ev bir kaledir. Korunaktır. Sığınaktır. Hem insani hem kültürel olarak ev hem üretici, oluşturucu, yaşatıcı, koruyucu,

devam ettirici hem de yeni nesle intikal ettirici bir konumdadır. Ev deyince 19. Yüzyıla kadar devam eden geleneksel, klasik ev; sonrasında sanayileşme, hızlı kentleşmeyle beraber oluşan günümüze kadar evrilen ikamet birimini konut olarak kabul edebilir miyiz? Ev dindar, konut seküler midir? Şehir dindar kent seküler midir?

Yerde oturmak tevazu, koltuk, kanepe kibir midir? Stüdyo daire anlayışıyla "Dervişler Arasında İki Hafta" (Vett, 2004) kitabındaki tekke odasının çok yönlü karşılaştırılmasını yapmak gerekir.

Tekkelerin kapatılmasıyla insanlar madde ve dünya karşısında savunmasız kalmışlardır. Mahalle teşkilatının yok edilmesi toplumsal yapı ve dayanışmanın çöküşüne vesile olup bireyi yalnız ve korumasız bırakmıştır (Ökten, 2014, 127). İslam dininin yapılanmasında madde camilerdir, mana da tekkelerdir (Ökten, 2014, 178).

Hadisler, özellikle aile hayatında, İslam'ın pratiğe geçirilmesi için önemli bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Herhangi bir İslami yaşam tarzını kadınların çabaları olmaksızın oluşturmak ve gerçekleştirmek mümkün değildir (Saktanber, 2010, 208). Mekânlar bir yaşam tarzı sunması itibariyle, atasözleri ve halkın deyimlerine etki etmektedir.

*İçinde mekân geçen deyişler***:** cami avlusuna bırakmak; ölümü gelen it cami duvarına pislermiş; dünyada mekân ahrette iman; geline "oyna" demişler "yerim dar" demiş yerini açmışlar, "yenim dar" demiş; minareyi çalan kılıfını hazırlar, 'aslan yattığı yerden belli olur' vb.

*Türk Değerleri ve Mekân***:** Her ulusun olduğu gibi Türklerin de iyisi-kötüsü, güzeli-çirkini ve niçin yaşanacağı ve niçin ölüneceğini gösteren değerleri vardır. Mahmut Tezcan (1997, 117-118) Türk değerlerini olumlu ve olumsuz olmak üzere de ikiye ayırır. Ona göre Türklerin olumlu değerleri şunlardır: "Kahramanlık, yurtseverlik, mertlik, dindarlık, kanaatkârlık, tutumluluk, toprağa bağlılık, konukseverlik, saygı/hürmet, hayırseverlik, hoşgörülülük, namus/şereflilik, ciddilik veya ağırbaşlılık, alçakgönüllülük ve iç temizlik." Olumsuz değerler: "Cahillik, hilekârlık, kurnazlık, saldırganlık, şehvete düşkünlük, pislik (çevre bakımından), hurafecilik, bencillik, ihmalcilik, tevekkül sahipliği, dindarlık (tutuculuk ve bağnazlık), gururluluk (uluslararası ilişkilerde), tembellik, hainlik, intikamcılık, zalimlik." Burada daha çok ahlaki ve dinsel değerlerin konu edildiğini görüyoruz.

Ahiliğin yazılı kaynaklarından olan Fütüvvetnamelerde Türk ahlaki değerleri şöyle sıralanmıştır: Doğruluk, cömertlik, dostluk, sadakat, kanaat, takva, tefekkür, vefa, ilim,

amel, sabır, ihlas, sır saklamak, yalan söylememek, zina yapmamak, hırsızlık etmemek, hoca ve büyüklere saygı, insaf etmek, ayıbı örtmek, çiğ söz söylememek, kötü söze cevap vermemek, herkese iyilik yapmak, misafir sevmek, din farkı gözetmeden bütün insanları sevmek, herkesi bir görüp, kendini herkesten aşağı görmek (Arslanoğlu, 1997).

Her bir değerin mekânsal karşılıkları ayrı ayrı çalışma konusu yapılabilir. Bir değerin mekâna yansıması bu değere karşılık gelecek eylemlerin kolayca gerçekleştirileceği mekânsal ögelerin oluşturulmuş olması olacaktır. Misafirperverlik misafirhane, misafir odası, köy odası gibi mekânsal ögelerde tezahür ve tabarüz edecektir.

Bugün, mimarinin ısrarla "etik"in alanından çıkarılmaya ve sadece "estetik"in ilgi alanı ile sınırlı bir çerçeveye oturtulmaya çalışıldığını görüyoruz (Akşeker, 2012, 10).

Edirne'ye İsfahan'a, Şam'a baktığımızda nasıl sadelik, tevazu, adalet gibi bize ait "değerler" ile vücuda getirilen İslam şehirlerini görüyorsak, mesela New York'a, Paris'e, Londra'ya baktığımızda da bencillik, rekabetçilik, rant gibi (modern) değerler ile meydana getirilen Batı şehirlerini görürüz (Akşeker, 2012, 10).

Türkiye'de hâkim güç ve sistem modernizm (kapitalizm, liberalizm, pozitivizm, marksizim, nihilzm, darwinizm gibi birçok ideoloji ve izmi içeren bir şey)dir. Bu ülkede son iki yüz yıldır "modern" değerler, İslam ve değerleri yerine geçmiş/geçirilmiştir. İlk başlarda sadece devlet ve elitler Batılı değerlerin taşıyıcısı ve temsilcileri iken, günümüzde halkın da belirli bir nispette bu değerleri benimsemiş olduğu görülmektedir. Başlangıçta "modernite"nin zorbalık ve tahakkümlerine şiddetle karşı çıkan halkın muhalefeti gittikçe zayıflamış, günümüzde ise bu muhalefetten eser kalmamıştır. Modern olmak, modern tarzda yaşamak, modern apartmanlarda oturmak çoğunluğun hedefi haline gelmiştir. İslam'ın modeller mimarisi yoktur, değerler mimarisi vardır. Kur'an esas itibariyle mimari zihniyete yönelik tenkitlerde bulunur, bazı kavimlerin evler ve şehirler hususunda haddi aşmaları sebebiyle yok oluşlarını anlatır (Akşeker, 2012, 23-28).

İslam şehirlerine kaynaklık eden başlıca değerler şunlardır: Adalet, tevazu, sadelik, güzellik, fanilik şuuru, mahremiyet, özgünlük, iktisat, hüsn-ü muhafaza. Geçmiş dönemlerde hiçbir İslam şehri için imar planı hazırlanmamıştır. Bir Müslüman evini yapmak istediğinde kimse ona evinin yüksekliğini, yoldan çekme mesafelerini, komşu uzaklıklarını gösteren bir evrak/imar durumu vermiyordu. Müslüman halk, evini yaparken "israf etmeyiniz" ayetiyle muktesit hareket ediyor, "yüksek ve gösterişli ev yapanların fena akıbetleri"ni anlatan Kur'an kıssalarına bakarak sade ve basitliğe kaçıyor, "komşunun ışığını/rüzgârını kapatmayın" diyen Hz. Peygamber (a.s)'in sözüne uyarak

evin komşu mesafelerini kendi tayin ediyordu. Mesela İstanbul'da Firuz Ağa camisinin minaresi bir Rum'un ışığını engellediği için sağdan sola kaydırılmıştır (Akşeker, 2012, 33-35).

"Nereye bir gökdelen dikilmişse, orada paganist gücün paradan başka ilah tanımayan kanunu geçer. Gökdelenlerin Pera-Maslak hattında oluşturdukları siluet, suriçi İstanbul'un kubbe ve minarelerinden oluşan siluetine meydan okuyarak güç bende diyor" (Kutlu, 2011, 118). Öte yandan toprak/kerpiç evlerin kibirle yan yana gelmesi zordur. Bu evlerin doğal ve sağlıklı olmalarının yanı sıra maliyet açısından da uygun olması, bu tür evlerin insanlara geldikleri ve gidecekleri yeri hatırlatarak sürekli bir hatırlatıcı işlevi görmeleri dolayısıyla, toprak ya da kerpiç evde yaşayan bir kişinin de kibirli olması pek mümkün değildir (Akşeker, 2012, 37).

Bir İslam mahallesinde evler küçük, yükseklikler az, sokaklar dardır. Semt/mahalle camileri dahi küçüktür. Cuma namazı kılınan birkaç büyük selatin camiyi saymazsak şehirlerimizde hiçbir büyük binaya ve anıtsal esere rastlayamazsınız. Emevi'lerden Osmanlı'ya kadar birçok Müslüman devletin ancak çöküş dönemlerinde büyük lüks binalara yöneldiğini görüyoruz (Akşeker, 2012, 38).

Geçmişin egemen güçleri (müstekbirler), umumiyetle iktidar ve kuvvetlerini, teknik ve maharetlerini göstermek ve bundan tahakküm vasıtası olarak faydalanmak üzere yüksek ve gösterişli binalar yapmışlardır. Piramitler, Babil Kulesi, Eyfel Kulesi, vb. (Akşeker, 2012, 39).

Toplumların ilerleme ve yükselme dönemlerinde üretilen eserlerde ve mimaride sadelik/yalınlık gibi nitelikler temel tercihler iken, gerileme ve çöküş dönemlerinde ise süslemecilik, dekor ve eklektisizm tercihleri öne çıkmaktadır. 16. yy. eseri Süleymaniye sade, 19. yy. eseri Dolmabahçe kofluğuna rağmen süslü ve tezviratlıdır (Akşeker, 2012, 48).

Müslümanlar yazının en güzelini (hüsn-ü hat) yazmışlar, sözün en güzelini söylemişler, musikinin en güzelini bestelemişler ve yine en güzel mimari abideleri ve en güzel şehirleri adeta bir ibadet şuuru ve mesuliyetiyle inşa etmişlerdir. Osmanlı mimari dünyasında hiçbir zaman binaya sonradan bir takım dekorasyon ögeleri eklenmesiyle bir güzellik arayışına gidilmemiştir (Akşeker, 2012, 58-59).

Son iki asra gelinceye kadar Müslümanlar ev inşaatlarında umumiyetle ahşap ve kerpiç gibi basit/geçici malzemeler kullanmışlardır. Bu tercihte ahşap ve kerpicin faniliğin/geçiciciliğin taşın ise bakiliğin/kalıcılığın simgesi olarak değerlendirilmesi

mühim rol oynamıştır. Batılı seyyah I. Calvino fanilik hususuna temas ederken, dünya hayatına pek önem vermeyen Müslümanlara karşılık Batılı milletlerin çok değer verdiğini ve bunun da malzeme seçimini doğrudan etkilediğini ifade etmiştir. Calvino, "Binalarda ahşap ve taş seçiminde bir ebediyet, fanilik, antik olma, sonsuza kalma, ebediyen yaşama algısı farkıyla alakalıdır" demiştir (Akşeker, 2012, 61-62).

Şehirlerin oluşumunda kullanılan yapıların kalıcı ya da geçici malzemelerle inşa edilmesi, Osmanlı şehirlerinde görüldüğü gibi, farklı çözümler sunmuştur. Örneğin, sürekli değişen aile yapısına uyum sağlamak amacıyla bazı yapılar geçici malzemelerle inşa edilirken, han, hamam, çarşı gibi idari, dini ve toplumsal hizmet veren yapılar ise kalıcı malzemelerle yapılmıştır. Bu farklı yaklaşımlar, varlığın yapısına ve genel iradeye uygun olarak geliştirilmiştir (Cansever, 2010, 19-20).

Mahremiyet: Bireysel ve aile mahremiyetinin yanı sıra dostluk ziyaretleri ve diğer görüşmelerde Türk toplumunun yarısından çoğu haremlik-selamlık oturmanın dinin gereği olduğunu düşünmektedir (Coşkun, 2016, 215).

İman/inanç/düşünce/değer bir davranışa dönüşür. İman amel olur. Amel inancı yaşamaktır. Amel görünür kılar inancı ve tebliğ, takdim başlar. Başkalarına yaşadığı hayatı tavsiyedir, her iman sahibinin yapacağı.

Zaman: Önce zaman gereklidir. Namaz kılmak için, işin gücün arasında/ortasında/telaşında. Çalışma saatlerinde baştan bir ayarlama gerektirir bu. Ya da hiç yoktan sondan. Ya da müsaade ya da göz yumma/görmezden gelme. Zamanı bulunca sıra mekân teminidir.

Georg Simmel'den Marshall Berman'a modernlik hakkında yazan teorisyenlerin kavradığı şekliyle, modernlik deneyimi ile sanat ve mimarlıktaki modernist soyutlama tanım gereği yabancılaşmış bir bilinci, bireyin gelenekten, cemaatten ya da milletten uzaklaşmasını ve bireylik hissinin güçlenmesini imler. Bu yüzden, belagatte modernliği vurgulamasına rağmen, milleti bireyin, müstakil evi de modern metropolisteki apartman hayatının anonimliğinin üzerine yerleştiren cumhuriyet ideolojisi esasen modernliğe ve şehre derinden karşıdır. İstanbul'un "kübik apartmanları" özellikle yabancılaşmış, vatansız ve yabancı hayat tarzlarını -Anadolu kasabalarının yalınlığının, milliyetçiliğinin ve idealizminin horgörülen "öteki"sini- temsil etmeye başlamışlardır (Bozdoğan, 2008, 255-256). Farklı düşünsel dünyaların değerleri arasındaki gerilim mekân üzerinden görünür olmuştur. Mekânda seyreden bu gerilim kimlik tartışmalarından azade olmayacaktır.

3.13. Mekân, Kimlik ve Din

Her birey kendini başkalarından ayıran bir özellik olarak bir mekânla da özdeşleştirip kimliğini tanımlar. Mesela bir köy, bir şehir, bir yöre, bir belde, bir ülke, bir mahalle veya semt, bir ev, kendini biçimlendiren bir topluluk, vb. ile tanımlar. Üstelik eğer bu değişen kolaj dünyada kimse "yerini bilmiyor" ise, güvenli bir toplumsal düzen nasıl oluşturulabilir (Harvey, 2010, 337)?

Din, mekân ile kimlik arsında şeffaf bir ilişki olduğunu varsayabilir ve soysal aktörlerin devlet politikalarını ve ideolojilerini dönüştürme ve bunlara karşı direnmedeki rollerini bütünüyle göz ardı edebiliriz. Söz konusu politikalar yekpare modern bir şehir yaratmamış, tersine daha parçalanmış bir kent dokusu oluşturmuş ve başka kolektif kimliklerin ortaya çıkışı için zemin hazırlamıştır. Özellikle dini kimlik, bu yeni mekânda oluşturulmuş çeşitli karşıt kimlikleri eklemleyebilecek güçlü bir alternatif olarak kendini göstermiştir (Gannam, 2010, 172).

Mesela Mısır'da 15 yıldır ez-Zaviye'de yaşamalarına rağmen yeniden iskanla buraya yerleştirilenler kendilerini hâlâ Bulaklı olarak nitelerler. Çoğu, kendilerini hala 50 yıl önce göç ettikleri eski köy ve kasabalarına ait hissederler (Gannam, 2010, 175). Bir İstanbul sakini, kentim İstanbul araştırmasında, "elli yıldır İstanbuldayım, Sivaslıyım" demektedir. Neden elli yıldır İstanbul'da olduğu halde Sivaslıyım der? Neden çocukları, torunları çok az gittiği ya da hiç gitmediği halde "ben Sivaslıyım, Urfalıyım" der? Neden bir yere aidiyet hissederken, diğerine hissetmez. "Doğduğun yere değil doyduğun yere bak" derler ama neden insanlar doğduğu -hatta doğmadığı- yere izafe ederler kendilerini? Gerçekten düşündürücü bir kimlik sorunudur bu.

Kahire'de eski mekâna aidiyetle ilgili iki durum söz konusu olmuştur. Yeniden iskân, bazı kesimlerde, pek çok başka şeyin yanında 'sembolik sermayelerinin' büyük ölçüde kaybına sebep olmuştur. "Eski mahalleleri üst sınıf mahalle olan Zamalek'e komşuydu. İkincisi, yeniden iskân edilenler eskiden 'otantik, köklü bir semt'te otururlardı, dolayısıyla onlar, ez-Zaviye'ye taşınmalarını sosyal açıdan düşüş olarak görüyorlar. Bulak'ta 'otantik, köklü' semtte insanlardı; birbirlerinden dar sokaklarla ayrılan evlerde iç içe otururlar, aralarında sıkı komşuluk ilişkileri vardı. Eski mekânlarını, dayanışma içinde oldukları ve birlikte yiyip içtikleri bir yer olarak anıyorlardı. Bir mahallede kök salmanın sayesinde, güçlü bir destek ağı, yakın ilişkiler, emniyet ve güven duygusu oluşmuştu" (Gannam, 2010, 177-178).

“Kapitalist ülkelerde ne sıklıkla uzun mesafeler katedebileceğiniz ne kadar ödeyebileceğinize bağlıdır. Sosyalist ülkelerde ise hızınız, bürokrasinin size verdiği toplumsal öneme bağlıdır. Her iki durumda da yolculuk ettiğiniz belirli hız sizi ait olduğunuz sınıfa veya topluma yerleştirir” (Illich, 1989, 46).

Eski komşuluk bağlarını çözerek, yeniden iskân edilenleri damgalayarak ve ayrıca onları fiziksel olarak ayırarak, modern özneler oluşturma amacını güden yeniden iskân projesi, paradoksal bir biçimde, dine dayalı kolektif bir kimliğe zemin hazırlayan birbirine rakip yerel kimlikler üretmiştir (Gannam, 2010, 188).

Evin mekânsal düzenlenmesi, oturma, yeme-içme, yatma, tuvalet, banyo gibi birimlerin evde oturacaklar dışında planlanıp yerleştirilmesi, ev halkının mahremiyetine bir müdaheledir sonuçta. Odaların bölümlenmesi, oturma odası, genç odası gibi bölümlemeler bir yaşam tarzı sunmaktadır. Geleneksel olarak bir arada yaşayan aile fertleri artık kendi odalarına çekilmekte, mekânsal organizasyon bireyleri ev içinde yönlendirmektedir. Bu durum “genç odası”, “çocuk odası” örneğinde genci aileden ayırmakta, koparmakta, bireyselcileştirmekte, uzaklaştırmakta, yabancılaştırmakta; bu sayede saygısızlaştırmakta, paylaşımlar ve ortaklıkların azalmasıyla sevgisizleştirmekte, atomize etmektedir. Yalnızlık, dertleşememe, bunalım, anomi, intihar, kaos, ailenin değerleriyle, aile de kendi değerleriyle şahsiyet kazanamadığı, kazandıramadığı için kimliksizlik ve nihayetinde anlamsızlık, anlam boşluğuna düşme söz konusu olabilmektedir.

SONUÇ

Çalışmamız felsefi bakımdan küllilerden biri olan mekân olduğu için interdisipliner çalışmaya elverişli bir konudur. Bu yüzden farklı disiplinlerin bakış açısı konuyu anlama ve anlamlandırmada oldukça işlevsel ve yararlı olmuştur. Böyle bir yaklaşım olmadan konunun tam olarak anlaşılamayacağı ortaya çıkmış bulunmaktadır. Mekân kuramları analizlerimizde her bir bilimsel ve düşünsel bakış açısı konunun bir yönünü aydınlatmıştır. İkinci bölümde diğer bir bağımsız değişkenimiz olan dinsellik ve ilgili kavramlar konunun anlaşılmasında önemli bir katkı sağlamıştır. Buradaki bilgilerde malumu ilam etmemeye gayret edip 'muhtasar ve müfid' bilgiler verilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölüm her ne kadar bu çalışma uygulamalı bir araştırmasa olmasa da konuyu olgusal çerçeveye oturtmaya ve örnekler üzerinden anlamaya yardımcı olmuştur. Bu çerçeve, sosyal kurumlar, sosyal süreçler, sosyal değerler ve kimlik üzerinden oluşturulmaya çalışılmıştır.

İnsan zaman ve mekânda yaşar. Zaman ve mekân değer yüklüdür. Mekân sosyal bir üründür. Öncekilerin sonucu, sonrakilerin içine doğduğu, sürekli inşa, yapılaşma, üretim ve yeniden üretim sürecinde değişerek, dönüşerek, farklılaşarak devam eden bir olgudur.

Mekânın yadsınamazlığı, görmezden gelinemezliği, etkililiği ve önemi kadim zamanlardan bugüne ortada duran bir gerçekliktir. Aile, din, eğitim, ekonomi, siyaset ve serbest zaman kurumlarında yaşanan sosyal hayatın tüm veçheleri, vetireleri mekânda gerçekleşir. Sosyalleşme, nesnelleşme süreçleri yaşanır. Her eylem dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleştirme süreçlerine maruz kalır. Olur, oluşur, yapılır, her seferinde yenilenerek tekrarlanır, imkân olur, sınırlama olur.

Mekân değer yüklüdür, bir inancın, ideolojinin, zihniyetin, değerlerin, medeniyetin yansımasıdır. Arkasında sakladığı değer dünyasına yaslanan düşünce, eylem ve süreçleri bünyesinde barındırır. Arkasını yaslamadığı değerlerin, inançların, ideolojinin, paradigmanın, fikir, eylem ve süreçlerine sınırlama getirir. Onları görmezden gelir, zorlaştırır, onlara engel olur, yasak koyar. Dindar, dinsel dünya görüşünün, medeniyetinin oluşturduğu mekânlar, dinselliği, dinselliğin barındırdığı düşünce eylem ve süreçleri yaşatır, kolaylaştırır, toplumu onlara yönelten ve yönlendiren (İslam örneğinde hayra anahtar şerre kilit, seddüzzerai, makasıdı-ş şeria), onlara uymayan, düşünce, eylem ve süreçleri görmezden gelen, zorlaştıran, engelleyen, yasaklayan bir yapılaşmaya, mekânsal organizasyona sahiptir.

Diğer yandan, seküler, profan, din dışı zihniyetin, ideolojinin, değer dünyasının ürettiği mekânlar, sekülerliğin gereği olan ve sekülerliği sürdürecek olan düşünce eylem ve süreçleri hayata geçirecek, onların kolayca var edilip sürdürüleceği bir mekânsal organizasyonu ortaya koyacak ve devam ettirecektir.

Netice olarak mekân-dinsellik ilişkisinde iki boyutlu bir durum ortaya çıkmış olmaktadır:

1. Dini, dinselliği temel alan bir mekân üretimi, anlayışı ve organizasyonunda mekân, dinselliği, dini hayatı, yaşantıyı, inanç, düşünce, değer, kimlik, eylem, ibadet, ahlak gibi tüm veçheleriyle dinsel olanı olumlu olarak etkileyecektir.

2. Din dışılığı, sekülerliği, dünyeviliği temel alan, dini, dinselliği görmezden gelen, yok sayan, kaale almayan, gündeme koymayan, bütüncül sosyal hayatın mütemmim cüzü kabul etmeyen, ontolojik olarak ihtiyaç listesinin görünür kısmına yerleştirmeyen, epistemolojik olarak bunu bilgi dünyasına dahil etmeyen, aksiyolojik olarak ona değer atfetmeyen bir mekân üretimi, inşası, organizasyonu, planlaması, tasarımı dini uygulamaları görünür kılan dinselliğin var edilmesini, sergilenmesini olumsuz olarak etkileyecektir.

Bu anlamda modernite ile birlikte önemli bir kırılma ve farklılaşma yaşanmıştır. Sekülerlikle birlikte işleyen modernleşmeyle beraber geleneksel toplumlarda gördüğümüz dinin merkezi ve tekelci konumunu kaybedip kurumsal farklılaşma sonucunda etki daralması yaşadığı gözlenmiştir. Modern toplumlar büyük ölçüde seküler toplumlardır. Seküler zihniyetin ürettiği mekânlar, seküler sosyalleşme ve gündelik hayat ve hayat tarzına yani sekülerleşmeye; dindar zihniyetin ürettiği mekânlar ise, dini sosyalleşmeye, dinsel gündelik hayat, dinsel hayat tarzı ve dinselleşmeye olumlu etki etmektedir.

Buradan hareketle evleri, siteleri, sokakları, yolları, caddeleri, parkları, semt ve mahalleleri planlayacak, kuracak, kentsel dönüşümlerle değiştirip dönüştürme eyleminde rol alan siyasetçi, bürokrat, plancı, mimar, mekânı kullanacak şahıslar olarak, kurulacak, inşa edilecek, yenilenecek mekânların hangi değerleri taşıdığı; bir yıkım, yapım, yenileme durumunda hangi değerlerin devreden çıkarılıp hangi değerlerin tedavüle sokulacağı iyi hesap edilmelidir.

Başta dini mekanlar, cami, Kur'an kursu ve dini tedrisatın yapıldığı imam hatip liseleri, ilahiyat fakülteleri ve medreseler gibi kurum ve mekanlar olmak üzere, aile mekanı, konut, ev, site, plan ve tasarımları; eğitim mekanı, kreş, anaokulu, ilkokul,

ortaokul, lise, üniversite, özel eğitim kurumları, özel kurslar, dershaneler; ekonomi mekanları olarak tüm işletmeler, işyerleri, sanayi , fabrika; siyaset, idare, hukuk, yönetim mekanları olarak tüm kamu binaları; gönüllülük çalışmaları, dini faaliyetler, sosyal çalışmalar, dinlenme, eğlence, turizm, gezi, seyahat alanları olarak serbest zaman kullanma mekanları inanç, değer ve ideolojilerden bağımsız değildir.

Karar vericiler, uygulayıcılar ve o mekânda yaşayacak olanlar nasıl bir değer dünyası talep ettiklerinin farkında olmalıdır. Kendi içsel bütünlüğüne yaraşır, yakışır, onu yansıtır ve yaşatır bir mekânı oluşturmamış düşünce, inanç, değer henüz kemale ermemiş, kendini tamamlamamıştır.

Bu çalışma mekânın sosyal hayatla, eylemle, düşünceyle, değerle, inançla, ideolojiyle yakın ilişkili olduğunu ortaya koymaya çalışmış, mekânın hayattaki yerinin önemine vurgu yapmıştır. Çalışmanın saha araştırmalarıyla tamamlanması, taçlandırılması ve desteklenmesi gerekmektedir. Çalışma bu açıdan birçok yeni çalışmaya kaynaklık edecek bir potansiyele sahiptir. Bu bağlamda aileden eğitime, ekonomiye ve tüm kurumlara ve alt birimlerine dair mekân-dinsellik odaklı saha çalışmalarının yapılması önem arz etmektedir. Sadece aile mekanları incelenecek olsa ev, konut, site, mahalle bağlamında sayısız çalışma yapılabilecektir. Mekân sosyolojisi, mimarlık ve tasarım gibi disiplinlerde incelenen bu mekanlar, dinsellik, dindarlık, değer, inanç ve düşünce bağlamında din sosyolojisi perspektifiyle çalışmalara konu edilmelidir. Her seviyede eğitim kurumları ve mekanları, ticaret, kamu, serbest zaman mekanları aynı şekilde inceleme konusu yapılmalıdır.

Öte yandan, mekânın bir düşünce dünyasının sonucu olduğu gözden kaçırılmamalı, diğer bütün değişkenler, farklı bir zihniyet, düşünce dünyasını temsil eder, onları empoze ederken, bir mekân inşa, tasarım ve yenilemesiyle çok şeyin değişebileceği de beklenmemelidir. Bütün bunlar sosyal gerçekliğin bir yönüdür. Elbette determinist bir yaklaşımla sebep sonuç ilişkisi kurmuyoruz. Sosyal hayatta sayısız değişken ve bunlara bağlı sayısız sonuç ortaya çıkabilmektedir. Biz bu araştırmamızda sosyal gerçekliğin bir yönüne çoklu bir perspektif bağlamında ışık tutmaya çalıştık. Mekânı kullanan kişinin dünya görüşü onun mekân düzenleme ve kullanma davranışını da belirlemektedir. Bir Arap atasözü bu gerçeği çok güzel bir şekilde ortaya koymaktadır: *Şerefü'l -mekân bil-mekîn*

Mekân tek başına belirleyici olsaydı, her göçenin göçtüğü yerdeki hayat tarzlarına tamamen uyması gerekirdi. Ama ne mekân tek başına belirleyicidir ne de insan bu kadar

edilgendir. Mekân da kimlik sahibidir, yol verir, yön verir, değiştirir, dönüştürür; insan da mekân kuran, mekânı değiştiren, dönüştüren, yıkıp yeniden inşa eden bir özelliğe sahiptir. İkisinde de keskinlikler ve belirleyicilikler çok değişik yoğunluklarda seyredebilir. Bazı mekânlar vardır, insana tamamen hükmeder, -hapishane gibi- bazı insanlar vardır, -hem iktisadi hem de siyasi otorite sahibidir- mekâna tamamen hükmederler.

Bütün bu esneklikler ve katılıklar içinde mekân sonuçta katıdır. Katı olan her şey buharlaşsa da yerine yine katı olan bir şey konmaktadır. Ve bu katı mekân –katı fiziksel anlamda kullanılmaktadır burada- insana ve topluma tesir etmektedir.

KAYNAKÇA

Akın, Ufuk. (2008), *Kültür ve Mekân Etkileşimi: Beyoğlu Örneği*. Yüksek LisanTezi Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Akşeker, Semih. (2012), *Mutlu Ev Evinizi Kurarken Kur'an'ın Öğütlediği 9 Prensip*. İstanbul: Hayy Kitap.

Aktaş, Cihan. (2014), *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Aktaş, Cihan. (1992), *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Alsayyad, Nezar. (2015), "Radikal Dinciliğin Kenti?" *Dindarlık ve Kentsel Mekânın Yeniden Üretimi: Fundamentalist Kentin Olabilirliği*. İstanbul: Litera Yayıncılık.

Alver, Köksal. (2010), *Siteril Hayatlar*. Ankara: Hece Yayınları, 2. Basım.

Alver, Köksal. (2012), *Sosyoloji Okumaları Kılavuzu*. Ankara: Hece Yayınları.

Alver, Köksal. (2013), *Mahalle: Mahallenin Toplumsal ve Mekânsal Portresi*. Ankara: Hece Yayınları.

Armağan, Mustafa. (1992), *Şehir Asla Unutmaz*. Istanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım.

Aron, Raymond. (2000), *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. çev. Korkmaz Alemdar. Ankara: Bilgi Yayınevi, 4. Basım.

Arslan, Hüsamettin. (1992), *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Arslan, Mustafa. (2004), *Türk Popüler Dindarlığı: Çorum Örneği*. İstanbul: Dem Yayınları

Arslantürk, Zeki, Amman, M. Tayfun. (2013), *Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 9. Basım.

Aslanoğlu, Rana A. (1998) *Kent, Kimlik ve Küreselleşme*. Bursa: Asa Kitabevi.

Aydınalp, Halil. (2004), "Türkiye'de Dini Yapı: Örnek Alanlar Üzerinden Bir Tasvir". Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri). Bursa: Kurav.

Ayhan, Döne. (2022) *Mekânsal Aidiyet: Mekân Sosyolojisine Yeni Bir Bakış*, Konya: Çizgi Kitabevi.

Aykaç, Merih. (2017), "Ahmet Hamdi Akseki Camii Ve Uygulama Süreci". *Çağımızda Cami Mimarisinde Arayışlar Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı (18-20 Kasım 2016)*. 315-319. Giresun: Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayınları.

Bachelard, Gaston. (2008), *Uzamın Poetikası*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

Bal, Hüseyin. (2008) *Kent Sosyolojisi*. Isparta: Fakülte Kitabevi.

Ballard, James Graham. (2015) *Gökdelen*. çev. Dost Körpe. İstanbul: Sel Yayıncılık, 3. Basım.

Baudrillard, Jean. (2011), *Simülakrlar ve Simülasyon*. Çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 6. Basım.

Bauman, Zygmunt. (2016a) *Postmodern Etik*. Istanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım.

Bauman, Zygmunt. (2016b), *Küreselleşme*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 6. Basım, 2016.

Berger, Peter L. (2015), *Kutsal Şemsiye*: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları, Çev. Ali Coşkun, İstanbul: Ragbet Yayınları, 5.Basım.

Berger, Peter L, Luckmann, Thoma(2008), *Gerçekligin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. Çev. Vefa Saygın Öğütle. Istanbul: Paradigma Yayıncılık.

Berner, Erhard. (2010), "Metropol İkilemi: Küresel Toplum, Yerellikler ve Manila'da Kent Arazisi İçin Yürütülen Mücadele". *Mekân, Kültür ve İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*. İstanbul: İletisim Yayınları, 3. Basım.

Bilgin, Nuri. (1991), *Eşya ve İnsan*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1991.

Borden, Iain. (2011), "Mekânın Ötesi: Georg Simmel'in Yazılarında Mekân ve Kent". çev. Jale Özata Dirlikyapan. *Georg Simmel: Sosyolog, Sanatçı, Düşünür*. ed. Jale Özata Dirlikyapan. 155-184. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Bozdoğan, Sibel. (2008), *Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiyesi'nde Mimari Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım.

Calvino, İtalo. (2012), *Görünmez Kentler*, çev. Işıl Saatçioğlu, 12. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Cansever, Turgut. (2013), *İslâm'da Şehir ve Mimarı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 8. Basım.

Cansever, Turgut. (2010), *Osmanlı Şehri*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Castree, Noel. (2018), "David Harvey". *Mekân ve Yer Üzerine Büyük Düşünürler*. Istanbul: Litera Yayıncılık.

Cevizci, Ahmet. (2013), *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 8. Basım.

Chittick, William C. (2016), *Sufinin Bilgi Yolu: İbn-i Arabi'nin Metafiziğinde Hayal*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul: Okuyanus Yayınevi.

Coşkun, Ali. (2021a), *Din Antropolojisi*. İstanbul: Dönem Yayınları.

Coşkun, Ali. (2021b), *Din Sosyolojisinin Problemleri*. İstanbul: Dönem Yayınları.

Coşkun, Ali. (2016), *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım.

Coştu, Yakup. (2011), *Toplumsallaşma ve Dindarlık (Samsun Örneği)*. Yeni Zamanlar Dağıtım.

Cox, James L, (2004), *Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: İz Yayıncılık.

Çelik, Celaleddin. (2002) *Şehirleşme ve Din*, Konya: Çizgi Yayınları.

Çetin, İhsan, (2012), *Gecekondunun Mekân Sosyolojisi*, İstanbul: Yaba Yay.

Daryal, Ali Murat. (1995), "Mesken ve Çevrenin Psiko-Sosyal Tesirleri". *Mesken ve Mesken Mimarimiz, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi*. İstabul: Ensar Neşriyat.

Davie, Grace. (2005), *Modern Avrupa'da Din*. çev. Akif Demirci. İstanbul: Küre Yayınları.

Davutoğlu, Ahmet. (2016), *Medeniyetler ve Şehirler*. İstanbul: Küre Yayınları.

Demir, Ömer, Acar, Mustafa. (1998), *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 4. Basım.

Desai, Renu. (2015), "'Ayrıştırılmış Kenti' Üretmek ve Ona Karşı Koymak: Ahmedabad'da Hindutva Siyaseti ve Kentsel Mekân". *Dindarlık ve Kentsel Mekânın Yeniden Üretimi: Fundamentalist Kentin Olabilirliği*. İstanbul: Litera Yayıncılık.

Desroche, H. (1992), "Morfolojik Sosyolojiden Tipolojik Sosyolojiye". Çev. İzzet Er. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1, 293-306.

Duben, Alan, Behar, Cem. (2014), *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık, 1880-1940*. ed. Berna Akkıyal. Çev. Nuray Mert. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi

Durkheim, Emile. (2011), *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2. Basım.

Durkheim, Emile. (1994), *Sosyolojik Metodun Kuralları*. çev. Enver Aytekin. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2. Basım.

Durkheim, Emile. (2018), *Toplumsal İşbölümü*. çev. Özer Ozankaya. İzmir: Cem Yayınevi, 3. Basım.

Eliade, Mircae, (1959), *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York.

Eliade, Mircae, (1991), *Kutsal ve Din Dışı*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: Gece Yay.

Enç, Mitat. (2007), *Selamlık Sohbetleri*. Istanbul: Ötüken Neşriyat.

Engels, Friedrich. (2013), *İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu*. çev. Oktay Emre. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eriksen, Thomas Hylland. (2009), *Küçük Yerler Büyük Meseleler: Sosyal ve Kültürel Antropoloji*. çev. A. Erkan Koca. Ankara: Birleşik Yayınevi.

Eyice, Semavi. (1993), "Camii-Mimari Tarihi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/56-90. İstanbul.

Fearon, David. "Georg Simmel: The Sociology of Space". *CSISS Classic*2004. Erişim 25 Temmuz 2020. https://escholarship.org/uc/item/7s73860q

Furseth, İnger. (2015), "Neden Kentte? Kentsel Radikal Dinciliği Açıklamak". *Dindarlık ve Kentsel Mekânın Yeniden Üretimi: Fundamentalist Kentin Olabilirliği. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.* İstanbul: Litera Yayıncılık.

Gannam, Farha. (2010), "Küreseli Yeniden Tahayyül Etmek: Kahire'de Yeniden İskan ve Yerel Kimlikler". *Mekân, Kültür ve İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım.

Giddens, Anthony. (2004), *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kusdil. Istanbul: Ayrıntı, 3. Basım.

Giddens, Anthony. (2005), *Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem Yapı ve Çelişki*. çev. Umit Tatlican. Istanbul: Paradigma Yayıncılık.

Giddens, Anthony. (2013), *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*. çev. Ümit Tatlıcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2. Basım.

Giddens, Anthony. (2000), *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Giddens, Anthony. (1999), *Toplumun Kuruluşu*. çev. Hüseyin Özel. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Glock, Charles Y. (1998), "Dindarlığın Boyutları Üzerine". çev. M. Emin Köktaş. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım.

Göka, Şenol. (2001), *İnsan ve Mekân*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.

Göle, Nilüfer. (2016), *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis, 13. Basım.

Görgün, Tahsin. (1999), "İbn Haldun". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/543-555. İstanbul.

Guenon, Rene, (1991), *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayıncılık.

Günay, Ünver. (1999), *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*. Çemberlitaş, İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999.

Günay, Ünver, (2003), *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Basım.

Gürkan, Ülker. (1988), "Montesquieu ve Kanunların Ruhu". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 40/1, 9-31. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000000778

Hamidullah, Muhammad. (1993), *İslâm Peygamberi*. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 5. Basım.

Harvey, David. (2010), *Postmodernliğin Durumu*. çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis, 5. Basım.

Hassan, Ümit. (2011), *İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 5. Basım.

Hess, Remi. (2014), "Henri Lefebvre ve Mekân Düşüncesi". çev. Işık Ergüden. *Mekânın Üretimi*. ed. Cihan Özpınar. thk. Bilge Sancı. KENTSEL 05. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Holton, R. J. (1999), *Kentler Kapitalizm ve Uygarlık*. çev. Ruşen Keleş. Ankara: İmge Kitabevi.

Hökelekli, Hayati. (2017), *Din Psikolojisi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.

Hubbard, Phil. (2018), "Manuel Castells". *Mekân ve Yer Üzerine Büyük Düşünürler*. Istanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Haldun, (2013),ʿAbd-ar-Raḥmān Ibn-Muḥammad. *Mukaddime I*. ed. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Basım.

Illich, Ivan. (1989), *Şenlikli Toplum*. çev. Ahmet Kot. İstanbul: Ayrıntı, 2. Basım.

Illich, Ivan. (1995), Sağlığın Gaspı, çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

İkbal, Muhammed. (2013), *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları.

Jacobs, Jane. (2011), *Büyük Amerikan Şehirlerinin Ölümü ve Yaşamı*. çev. Bülent Doğan. İstanbul: Metis Yayınları.

Johnson, Paul. (2008), *Entelektüeller*. çev. Ayşe. Polat. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem, Cemalcılar, Zeynep. (2016), *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*. Istanbul: Evrim Yayınları, 18. Basım.

Karatepe, Şükrü. (1996), "Şehir Kültürü ve Hemşehrilik Bilinci". *Yeni Türkiye, Habitat II Özel Sayısı* 8, 291-293.

Kıvrım, İsmail. (2009), "Osmanlı Mahallesinde Gündelik Hayat (17. Yüzyılda Gaziantep Örneği)". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1, 231-255.

Kottak, Conrad Phillip, (2008), Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış, çev. Heyet, Ankara: Ütopya Yayınevi.

Kösemihal, Nurettin Şazi. (2010), Sosyoloji Tarihi. İstanbul: Remzi Kitabevi, 10. Basım.

Közleme, Olgun. (2012), *Türk Mutfak Kültürü ve Din*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Kutlu, Mustafa. (2011), *Huzursuz Bacak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım.

Kutlu, Mustafa. (2012), *Anadolu Yakası*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kutlu, Mustafa. (2014) *Vatan Yahut İnternet*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Baskı.

Kutluer, İlhan. (2003), "Mekân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/550-552. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kutluer, İlhan. (1995), "Şehir Kimdir". *İzlenim* 22 (1995), 4-6.

Layder, Derek. (2006), *Sosyal Teoriye Giriş*. çev. Ümit Tatlıcan. Istanbul: Küre Yayınları.

Lefebvre, Henri. (2014), *Mekânın Üretimi*. ed. Cihan Özpınar. çev. Işık Ergüden. thk. Bilge Sancı. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lefebvre, Henri. (2007), *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım.

Malkoç, Sinan. (2006), "Batı Algısında Ütopyaların Mekânsal Zeminleri". *Sosyoloji ve Coğrafya*. ed. Ertan Eğribel, Ufuk Özcan. 182-190. İstanbul: Kızılelma Yayncılık.

Marshall, Gordon. (2005), *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Martindale, Don. (2005), "Şehir Kuramı". çev. Fırat Oruç. *Şehir ve Cemiyet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım.

Marx, Karl, Engels, Friedrich. (2013), *Alman İdeolojisi*. çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez. Evrensel Basım Yayın, 2. Basım.

Mensching, Gustav. (2004), *Dinî sosyoloji*. çev. Mehmet Aydın. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2. [ilaveli] Baskı.

Montesquieu, Charles de Secondat. (2014), *Kanunların Ruhu Üzerine*. çev. Fehmi Baldaş. İstanbul: Hiperlink Yayınları.

Mumford, Lewis. (2013), *Tarih Boyunca Kent*. Çev. Gürol Koca, Tamer Tosun. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım.

Mülayim, Selçuk, (2010), *İslam Sanatı*, İstanbul: İsam Yayınları.

Okumuş, Ejder. (2005), *Gösterişçi Dindarlık*. İstanbul: ARK Kitapları.

Onay, Ahmet. (2001), "Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde üç farklı yaklaşım ve ölçmenin esasları". *İslami Arastırmalar* 14/3-4, 439-449.

Otto, Rudolf, (2014), Kutsala Dair çev. Sevil Ghaffari. İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.

Ökten, Saadettin. (1995), "Milli Kültür Açısından Mesken ile İlgili Bazı Tespit ve Teklifler". Mesken ve Mesken Mimarımız. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Ökten, Sadettin. (2014), *Fincanimda Cola Var*. İstanbul.

Ökten, Sadettin. (2018), *İçimde AVM Var*. İstanbul: Tuti Kitap, 2. Basım.

Öncü, Ayşe. (2010), "'İdealinizdeki Ev' Mitolojisi Kültürel Sınırları Aşarak İstanbul'a Ulaştı". *Mekân, Kültür ve İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım.

Öncü, Ayşe, Weyland, Petra. (2010), "Giriş: Küreselleşen Kentlerde Yaşam Alanları ve Kimlik Mücadeleleri". *Mekân, Kültür ve İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*. 9-39. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım.

Özcan, Şevket. (2017), "Ninian Smart'a Göre Dünya Dinlerinin Boyutları: The World's Religions Adlı Eser Ekseninde Bir İnceleme". *The Journal of Academic Social Science Studies* 8/61, 207-228. https://doi.org/10.9761/JASSS7193.

Özgür, Ebru Firidin. (2006), *Sosyal ve Mekânsal Ayrışma Çerçevesinde Yeni Konutlaşma Eğilimleri: Kapalı Siteler İstanbul-Çekmeköy Örneği*. Doktora Tezi, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü.

Parlatır, İsmail vd. (1998), (ed.). *Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 9. Baskı.

Perrot, Michelle, Hall, Catherine. 2008, "Perde Kalkarken". Çev. Ali Berktay. *Özel Hayatın Tarihi 4 Fransız Devriminden Büyük Savaşa*. Yapı Kredi Yayınları.

Philo, Chri. (2018), "Michel Foucault". *Mekân ve Yer Üzerine Büyük Düşünürler*. Istanbul: Litera Yayıncılık.

Pieterse, Jan Nederveen. "Göç Sürecinde İslam: Minaresiz Camiler". *Mekân, Kültür ve İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2010.

Ritzer, George. (2011), *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*. çev. Şen Süer Kaya. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım.

Saatçioğlu, Işıl. (2012), "Sunuş", *Görünmez Kentler*. İstanbul, 12. Basım.

Safa, Peyami. (1981), *Türk İnkılabına Bakışlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Saktanber, Ayşe. (2010), "Bir Orta Sınıf Ethos'unun ve Onun Günlük Pratiğinin Oluşumu: Kentsel Türkiye'de İslam'ın Yeniden Canlandırılması". *Mekân, Kültür, İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*. 193-214. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım.

Saran, Nephan. (1992), *Antropoloji*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Schimmel, Annemarie, (2021), *Tanrı'nın Ayetlerinin Çözümlenmesi: İslam'a Fenomenolojik Bir Yaklaşım*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Albaraka Yayınları.

Schoun, Frithjof, (2023), *Mantık ve Aşkınlık*, Çev. Ali Şerbetçi, İstanbul: İnsan Yayınları.

Simmel, Georg. (2006), "Metropol ve Tinsel Hayat". çev. Nazile Kalaycı. *Modern Kültürde Çatışma*. thk. Ali Artun. 85-102. Sanat Hayat 2. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım.

Slattery, Martin. (2008), *Sosyolojide Temel Fikirler*. ed. Ümit Tatlıcan, Gülhan Demiriz. çev. Hacer Harlak vd. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2. Basım.

Sorokin, Pitirim A. (1975), *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*. İstanbul, 2. Basım.

Sönmez, Özlem Altunsu. (2016), "Dindarlığın Ölçülebilirliği Üzerine Geliştirilen Dindarlık Ölçekleri". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2016), 557-578. https://doi.org/10.21497/sefad.285505.

Subaşı, Necdet. (2004), *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Subaşı, Necdet. (2002), "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler". *İslâmiyât* 5/4, 17-40.

Şengül, H. Tarık. (2001), "Sınıf Mücadelesi ve Kent Mekânı". *Praksis* 2 (2001), 9-31.

Tanuğur, Fatih. (2007), *İstanbul Tarihi Yarımadasında Bizans Dönemi Kiliselerindeki İşlev Değişikliklerinin Mimariye Yansıması*. Yüksek Lisans Tezi, Haliç Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Taplamacıoğlu, Mehmet. (1962), "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1-4, 141-152.

Tatlıcan, Ümit. (2011), *Sosyoloji ve Sosyal Teori Yazıları*. Bursa: Sentez Yayıncılık.

Tatlidil, Ercan. (1992), "Kent Sosyolojisi: Kuram ve Kavramlar". *Ege Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3, 25-44.

Mahmu Tezcan, (1997), *Türk Kişiliği ve Kültür-Kişilik İlişkileri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Thorns, David C. (2010), *Kentlerin Dönüşümü: Kent Teorisi ve Kentsel Yaşam*. çev. Esra Nal, Hasan Nal. İstanbul: Soyak Yayınları.

Tuna, Korkut. (2013), *Toplum Açıklama Girşimi Olarak Şehir Teorileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım.

Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması, (2014), Diyanet İşleri Başkanlığı

Ulrich, Mai. (2010), "Doğu Alman Kentlerinde Kültür Şoku ve Kimlik Bunalımı". Mekân, Kültür, İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım.

Uludağ, Süleyman. (2013) "Giriş: İbn Haldun ve Mukaddime". *Mukaddime I*. 13-154. Dergâh yayınları İslâm klasikleri, 85,1 6,1. İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Basım.

Urry, John. (1999), *Mekânları Tüketmek*. çev. Rahmi G Öğdül. İstanbul: Ayrıntı.

Uysal, Veysel. (2006), *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.

Ülken, Hilmi Z. (1969), Sosyoloji Sözlüğü. Ankara: MEB Basımevi.

Vett, Carl. (2004), Dervişler Arasında İki Hafta: Danimarkalı Parapsikoloğun 1925 Yılında İstanbul'daki Kelâmî Dergâhı'nda Başından Geçen Son Derece İlginç Olaylar. Çev. Ethem Cebecioğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Weber, Max. (2012a), *Şehir: Modern Kentin Oluşumu*. Ed. Don Martindale, Gertrud Neuwirth. Çev. Musa Ceylan. İstanbul: Yarın, 10. Basım.

Weber, Max. (2012b), *Din Sosyolojisi*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayıncılık.

Weber, Max. (2012c) *Ekonomi & Toplum 1*. çev. Latif Boyacı. Istanbul: Yarın Yayınları.

Yeğin, Hüseyin İ. (2012), "Din Psikolojisi Açısından Kutsal Mekân İnsan İlişkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı 27, 53-91.

Yeşilkaya, Neşe Gurallar. (2003), *Halkevleri: İdeoloji ve Mimarlık*. Cağaloğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım.

"İdeal Şehir Mimarisi Nasıl Olmalı?" haz. Sadettin Ökten. *Youtube/Balkaya Tv*. Yayın Tarihi 20 Mart 2016. https://www.youtube.com/watch?v=VRoCf3PcHfU&ab_channel=BalkayaTv