

T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

MİMARİ MEKÂNI ANLAM- ÖZNE İLİŞKİSİ ÜZERİNDEN KAVRAYIŞA
DAİR BİR ÇÖZÜMLEME

DOKTORA TEZİ
Y. Mimar Dilara Gökçen AKÇAY PAÇ

Mimarlık Anabilim Dalı
Mimari Tasarım Sorunları Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet TERCAN

OCAK 2020

T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

MİMARİ MEKÂNI ANLAM- ÖZNE İLİŞKİSİ ÜZERİNDEN KAVRAYIŞA
DAİR BİR ÇÖZÜMLEME

DOKTORA TEZİ
Y. Mimar Dilara Gökçen AKÇAY PAÇ

Mimarlık Anabilim Dalı
Mimari Tasarım Sorunları Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet TERCAN

OCAK 2020

Dilara Gökçen AKÇAY PAÇ tarafından hazırlanan “*Mimari Mekânı Anlam- Özne İlişkisi Üzerinden Kavrayışa Dair Bir Çözümleme*” adlı bu tezin *Doktora Tezi* olarak uygun olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Ahmet TERCAN

Tez Danışmanı

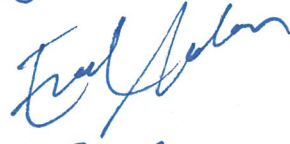


Bu çalışma, jürimiz tarafından *Mimarlık Anabilim Dalında Doktora Tezi* olarak kabul edilmiştir.

Danışman : Prof. Dr. Ahmet TERCAN



Üye : Prof. Dr. Emel ARDAMAN



Üye : Prof. Dr. Nur ESİN



Üye : Doç Dr. Ayşegül KURUÇ



Üye : Dr. Öğr. Üyesi Alidost ERTUĞRUL



Bu tez, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi *Fen Bilimleri Enstitüsü* tez yazım kurallarına uygundur.

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü tez yazım klavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

Dilara Gökçen AKÇAY PAÇ

ÖNSÖZ

Öncelikle, ilgi alanlarım doğrultusunda çıktığım bu “gezinti”de hem herhangi bir sınırlama kaygısı hissettirmeden gezinmemeye olanak tanıyan hem de en kritik noktalardaki yönlendirici yaklaşımı ile yolumu kaybetmeden sonuca ulaşmamı sağlayan; akademik bilgi ve birikiminin güvenilirliğinin yanında daima nezaketli, sevecen, olumlu, ve yapıcı üslûbu ile de tüm zorluklarına rağmen süreci keyifli kılan danışman hocam *Prof. Dr. Ahmet Tercan’a*; bu çalışmaya katkılarından dolayı süreç içerisinde emeği geçen tüm hocalarım *Prof. Dr. Nur Esin, Prof. Dr. Emel Ardaman, Doç. Dr. Ayşegül Kuruç, Doç. Dr. İmre Özbek Eren, Prof. Dr. Bülent Tanju ve Dr. Öğr. Üyesi Alidost Ertuğrul’a*; en kasvetli ve sıkıcı okul günlerini bile çekilir kılan sevecen arkadaşlarım *Aylin Ayna, Hale Gönül, Duygu Yarımbaş, İlke Alatlı, Koray Güler, ve Gülce Okyay’a*; varlıklarına minnet duyduğum, hayatımı güzelleştiren, kıymetli dostlarım *Berna Baş, Melike Seven, Yasemin Sönmez, Melek Kılınç, Elif Sena Akan’a*; tüm sürecime tanıklık eden, hayattaki güven, huzur ve samimiyet alanlarının kucaklayıcılığına daima sığındığım güzel insanlarım sevgili *anneciğim, eşim, ağabeyim* ve manevi ablam *Meral Uzunöz’e* çok teşekkür ederim.

Ve sevgili *babacığım...* Yaşamıma dair tüm “gezinti”lerimi kendisiyle de paylaşabilme özlemini en derinden hissettiğim bir zaman dilimi içerisinde hazırladığım bu çalışma kendisine hediyemdir.

Ocak, 2020
İstanbul



ŞEKİL LİSTESİ

	<u>Sayfa</u>
Şekil 1: Temel Kavramsal Çerçeve	12
Şekil 2: Özne-Mekân İlişkileneşinin Diyagramatik Çözümlemesi	19
Şekil 3: Eyleme Alanı Olarak Algısal Mekânın Diyagramatik Çözümlemesi	92
Şekil 4: Mimarlık Bilgisi Üretiminde Hermeneutik-Dil İlişkisi	126
Şekil 5: Mekân –Beden İlişkisi Yorumlamasında Epistemolojik Süreklilik	160
Şekil 6: Vitruvius Adamı, Leonardo Da Vinci, 1490	164
Şekil 7: Benmerkezci Mekân Çizimi, Oskar Schlemmer, 1924	165
Şekil 8: Figür ve Mekân Çizimi, Oskar Schlemmer, 1924	165
Şekil 9: 1.83'lük Modüler Adamı, Le Corbusier, 1946	166
Şekil 10: Modüler'ün Ölçüleri, Le Corbusier, 1946	166
Şekil 11: Sonsuz Tiyaro Planları 1-2, Frederick Kiesler, 1924	167
Şekil 12: Sonsuz Tiyaro Planı 3, Frederick Kiesler, 1924	167
Şekil 13: Sonsuz Tiyaro Modeli, Frederick Kiesler, 1926	167
Şekil 14: Sonsuz Ev Modeli, Frederick Kiesler, 1950	168
Şekil 15: Sonsuz Ev Eskizleri 1, Frederick Kiesler, 1951	168
Şekil 16: Sonsuz Ev Eskizleri 2, Frederick Kiesler, 1951	168
Şekil 17: Sonsuz Ev Modeli, Frederick Kiesler, 1959	169
Şekil 18: Sonsuz Ev'in İçi, Frederick Kiesler, 1959	169



İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
ÖNSÖZ	i
ŞEKİL LİSTESİ	ii
İÇİNDEKİLER	v
ÖZET	vii
ABSTRACT	ix
1. GİRİŞ	1
1.1. Sorunsal İle İlgili	1
1.2. Amaç ve Kapsam	7
1.3. Tezin Literatürdeki Yeri	8
1.4. Yöntem ve Tezin Kurgusu	10
2. ÖZNE TANIMI ÜZERİNE DEĞİNİLER	14
2.1. Düş-en	20
2.2. Düşün-en	25
2.3. Düşle-yen	30
3. MİMARİDE YÖNELİMSELLİK ARACI OLARAK ALGILAMA	38
3.1. Algıya Dair	42
3.2. Bedenin Yayılımı Olarak Mekân	45
3.2.1. Beden-Mekân İlişkisi/Benzeşimleri	52
3.2.2. Kartezyen Mekândan Bedensel Mekâna	60
3.3. Tapınma Ritüeline Aracı Olarak Mekân	71
3.3.1. Mekânsallık/ Dışarısı	76
3.3.2. Mekânsızlık/İçerisi	81
3.4. Eyleme Alanı Olarak Algısal Mekân/ Eylem Dizileri Okuması	88
3.4.1. Eylem- Biçim İlişkisi Üzerinden Algılanan Mekân	92
3.4.2. Eylem-İçerik İlişkisi Üzerinden Algılanan Mekân	100
4. DÜNYAEYLEME ETKİNLİK ALANI OLARAK YORUMLAMA	110
4.1. Yoruma Dair	115
4.2. Hermenutik ve Dil Üzerine	120
4.2.1. Yorumlama Üzerine Eleştirel Bakış	127
4.2.2. Mimaride Yorumlamanın Epistemolojik Kapsamı	135
4.3. Tapınma Mekânı Hermeneutik Diyalojizmi Üzerine	141
4.3.1. Mekânda Gündelik Hayat Çerçevelemeleri / Ritimanaliz	146
4.3.2. Mekânsal Diyalog Tezahürleri /Sonlu-Sonsuz	150
5. SONUÇ ve TARTIŞMA	154
EKLER	164
KAYNAKÇA	170



MİMARİ MEKÂNI ANLAM- ÖZNE İLİŞKİSİ ÜZERİNDEN KAVRAYIŞA DAİR BİR ÇÖZÜMLEME

ÖZET

Bu çalışma, mimari mekânı beden ile deneyimleyen öznenin mekân ile arakesit bağlamında kurduğu yolculuğun kuramsal düzlemde çözümlenmesidir. Bu çözümleme, öznenin kendi öz mekânı olan bedende ikamet ederken mimari mekân deneyimi sürecinde, pratikte mimarlık nesnesi ile yaşadığı karşılaşmaların somut göstergelerinin teorikteki karşılıklarının okunması yöntemi ile yapılmıştır. Dizgelerini beden-mekân-deneyim ekseninde kuran öznenin, bu dizgeleri bağlayıcı kuvvesini ise anlam eksenini oluşturmuştur. Öznenin anlam temelinde oluşturduğu eksen ile imlenen ise, mekânı bir deneyimleme yolu olan tapınma eylemidir. Dünyada olmaklığı ile mimari mekânda olmaklığının benzer bir karşılaşmalar seremonisi ortaklığı içindeki özne, anlam eksenini merkezli bağlayıcı kuvvesinin felsefesini ise İslâm teolojisi özüne dayalı bir tapınma eylemi ile kurmuştur. Öznenin tapınma mekânı olan mimarlık nesnesi ile karşılaşması kavramsal düzeyde ele alınan ve disiplinlerarası çapraz okumalar ile oluşturulan bu çalışmada amaç, öznenin anlamını inşa ettiği tapınma eylemi sürecinin karşılaşmalarını yolculuğuna tanıklık edebilecek bir çözümleme sunarak bunun mimarlığın kuramsal alanında mimarlık bilgisi üretimine katkı sağlayacak bir çalışma olarak yer edinmesidir. Tüm tez boyunca özne üzerinden yapılan kavramsal çözümlemeler öznenin öncelikle sınır ve çerçevesinin oluşturulmasıyla başlamıştır. Öznenin tapınma deneyimi ile fiziksel ve metafiziksel olan arasında aracı rol üstelenen mimari mekân ile karşılaşması üç temel kavramsal başlık altında değerlendirilmiştir: *anlamlama*, *algılama*, *yorumlama*. İlk bölümde giriş ile tanımlanan sorunsal ve amaç ile ilgili bilgilerin aydınlatılmasından sonra ikinci bölümde, bedensel deneyimi gerçekleştiren öznenin üç alt başlıkta çözümlemesi yapılarak; anlamını kurduğu tapınma eylemi ile olan ilişkisi düşünsel düzlemde açıklanmıştır. *Anlamlama*, tezin içeriğinde yer almamasına rağmen karşılaşmanın kavramsal sürecini

oluşturabilmek için ilk adımı oluşturan temel bir aşama olduğu için yalnızca diyagramda yer almaktadır. İkinci bölümde öznenin dünya ile kurduğu anlamsal bağın açıklığa kavuşturulmasından sonra üçüncü bölümde, *algılama* temel başlığı ile öznenin tapınma eylemini gerçekleştireceği mekânı ile olan fenomenolojik ilişkinin çözümlemesi yapılmıştır. Dördüncü bölümde ise, *yorumlama* temel başlığı ile öznenin *algılama* başlığı altındaki tapınma deneyimini gerçekleştirdikten sonraki sürecinde, bu deneyimin mimarlık arakesitindeki hermeneutiksel ilişkisinin çözümlemesi yapılmıştır. Mimari mekânı, anlamı imleyen *tapınma*, özneyi imleyen *beden* ile ilişkisi üzerinden kavrayışın kuramsal düzlemde çözümlemesini yapmak, hem pratikte hem de teorikte öznelerden oluşan mimarlık-bilgisi alanlarına katkısı için tekrar, yenilenerek, farklı konu ve bağlamlarda ele alınması gerekli bir çalışma yöntemi olarak görülmektedir.

**A STUDY ON THE ARCHITECTURAL SPACE
IN TERMS OF MEANING AND SUBJECT RELATIONSHIP**

ABSTRACT

This study is a theoretical analysis of the journey of the subject experiencing architectural space with the body in the context of space and intersection. This analysis was carried out by reading the theoretical equivalents of the concrete indicators of the encounters with the object of architecture in practice during the architectural space experience while residing in the body which is the subject's own space. The subject which establishes its systems on the basis of body-space-experience axis, and the binding force of these systems are the axis of meaning. What is marked by the axis formed by the subject on the basis of meaning is the act of worship which is a way of experiencing space. He established the philosophy of the subject within the ceremony of similar encounters with the existence of being in the world and in the architectural space, and the philosophy of the binding force based on the meaning axis with a worship action based on the essence of Islamic theology. The aim of this study, which is discussed at the conceptual level and is created by cross-disciplinary cross-readings, is to present an analysis that can witness the encounters of the subject's worshipping process in the field of architecture and contribute to the production of architectural knowledge. . Throughout the thesis, conceptual analyzes made on the subject started with the establishment of the boundary and frame of the subject. The encounter of the subject with the architectural space, which acts as a mediator between the worship experience and the physical and metaphysical ones, has been evaluated under three basic conceptual headings: meaning, perception, interpretation. In the first part, after explaining the problematic and objective-related information defined by the introduction, in the second part, the subject performing the physical experience is analyzed in three sub-headings; The relationship between the meaning of worship and the meaning of worship is explained in the intellectual plane. Although meaning is not

included in the content of the thesis, it is only included in the diagram as it is a basic stage that constitutes the first step in order to form the conceptual process of the encounter. In the second part, after the clarification of the semantic connection of the subject with the world, in the third part, the phenomenological relationship with the place where the subject will perform the act of worship is analyzed. In the fourth part, the hermeneutical relationship of this experience in the architectural intersection is analyzed in the process after realizing the worshiping experience of the subject under the title of perception and the subject of perception. It is seen as a method of working that needs to be analyzed in different subjects and contexts in order to make the theoretical analysis of the understanding through the relationship between the worshiping-subject and the body marking the meaning, and to contribute to the fields of architecture-knowledge consisting of subjects both in practice and in theory.

GİRİŞ

“Varoluşun yüzeyindeki her bir noktadan ruhun derinliklerine inip bakmak mümkündür. O noktanın yüzeye ne kadar yakın olduğu hiç fark etmez. Böylelikle sonunda, hayatın bütün o sıradan dışsal veçheleri ile, hayatın anlamını ve tarzını belirleyen nihaî kararlar arasında bir bağ kurulur...”¹

- Georg Simmel

1.1. Sorunsal ile ilgili

Kuşatıldığımız ve varolduğumuz evrendeki her şeyden, gündelik yaşamımızda bizi var eden düşünme ve eyleme biçimlerimizin birbirleriyle ilişkilenerak oluşturduğu sonsuz ilişkiler zincirinde her bir halkanın başlangıçta ve sonda kaçınılmaz olarak bir nedensellik zemini üzerinde olma talebi son kertede *anlam* meselesi üzerinde yoğunlaşarak kendini gösterir. İnsanın kendi kendini açıklamaya yönelik bilgisi, var oluşu ve varlığını var ettiği yerin sınırlarına dair bilgisi her durumda anlam düzlemiyle karşılaşır. İnsan fiziksel olarak dünyadaki gerçekliğinin ve şeylerin arasındaki varlığının başlangıcından itibaren kendinde mevcut olan tinsel ve bedensel verilerin yaşadığı karşılaşmalar sonucu anlamını kendi öznelliğinde bir zeminde mevcut kılarak, karşılaşmaların kendinde oluşturduğu veriler ile dünyaya temas eder ve her bir özne ile nesnelleşme ortaklığında buluşur. Anlamlarla yüklü öznenin karmaşık yapısı kesin sınırları çizilmiş bir nesnelleşmenin oluşum formülünü açığa çıkaramayacak kadar aşkın ve üstün bir düzeyde yer alır. Öznenin anlam üzerinden deneyimlediği karşılaşmaların sınırlarında gezinerek pek çok arayışta bulunabilecek bir yolculuğa çıkılabilir ve bu sınırlardaki karşılaşmaların muhtevaları deşifre edilerek irdelenebilir. Deleuze, anlamı onu var eden

¹ Simmel, G., [2015], *Modern Kültürde Çatışma* , Çev: Tanıl Bora, Utku Özmağas, Nazile Kalaycı, Elçin Gen, İletişim Yayınevi, İstanbul, s.98

önerme ile şeylerin sınırında yer aldığını belirtirken *indirgenemezliğini* şöyle ifade eder:

“[...] Birbirinden ayrılmaz biçimde, anlam önermenin ifade-edilebiliri ya da ifade-edileni ve şey durumuna atfedilendir. Bir yüzü şeylere bir yüzü önermelere dönüktür. Ama kendisini ifade eden önermeyle aynı olmadığı gibi önermenin işaret ettiği şey durumu ya da nitelik de aynı değildir. Anlam tam olarak önermelerle şeylerin sınırındır...”²

Öznenin kendi tinsel dünyasında kurduğu anlam dizgelerinin biricikliği; varlık sahasında yer alan en kapsamlı bilgi yüklü ve kısmî -sınırlı- de olsa yapma ve eyleme edimine muktedir olması sebebiyle kendinde mevcut olan bu “öz”³ dışındaki her bir mevcudiyetin başka mevcut olanlarla oluşturduğu karşılaşmalar ve bir aradalıklarla buluşarak ortak bir zeminde yer alması anlam-değer örüntüsünün nesnellik alanını oluşturur. Evrendeki varlığının başlı başına bir anlam kaynağı olduğu, dünyayı anlamlandıran, anlamın kaynağı olan ve anamlanan olarak her bir halkanın başlangıçta ve sonda kendisi ile temas ettiği bir “varlık” olarak kendini gösteren öznenin, göstergeler ile anlam üzerinden kurduğu ilişkinin derinliğinin sınırlarına ulaşabilmek mümkün değildir. Amaç bu sonsuz katmanlar zincirinden oluşan derinliğin bir nihanî son olarak, formülüze edilmiş bir verisel ağa ulaşma çabasından ziyade, bu geçirgen ilişkisellik örüntüsünün birbiri ile temas ettiği yüzeylerin ve bu yol üzerindeki izlerin birbiri ile ilişkiselliğinin ortak paydada bulaşabilmesinin kısmî de olsa arayışı olmalıdır. Her bir öznenin biricikliğinin, doğum ve ölüm arasındaki yolculuğunda, *yol üstünde olma* ortaklığından doğan, göstergelere yüklü, yüklenmiş, yüklenecek anlamların nesnelleşmeyi mümkün kıldığı sınırlardaki sorgulamalar için çözümlemeler yaparak sorunsalı

² Deleuze, G., [2015] “*Önerme Hakkında*”, Anlamın Mantığı, Norgunk Yayıncılık, çev: Hakan Yücefer, İstanbul, s:39

³ Burada kastedilen “öz”, fenomenoloji akımının kurucusu olan Edmund Husserl’in açıklık getirdiği; parantez içine alınamayan, öznde kendinden var olan ‘saf ben’ anlamında kullanılmıştır: “ ‘Saf ben’, her yaşanan yaşantıda bulunan, her düşünenle düşünülen şeye ulaşan, her yaşantıda aynı kalan ama her şeye de kaynak olan, onları yapılandıran şeydir. Hiçbir yaşantının zorunlu olarak sürekli olması gerekmez, ama ‘saf ben’ ilke olarak zorunlu olandır, çünkü onun tüm tasarımlara eşlik edebilmesi gerekir. Her tasarımın tasarımcısı olarak ‘saf ben’, her tasarımın zorunlu bir ögesidir. Böylece ‘saf ben’, kendine özgü bir aşkınlık, yaşantı akışının içkinliği içinde bir aşkınlık gösterir. Kurulmuş bir aşkınlık olmayan ‘saf ben’ işte bu yüzden ayraç içine alınamamaktadır. “ Husserl, E., [2010], “*Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*” , BilgeSu Yayıncılık, çev: Harun Tepe, İstanbul, s: XXI

ele almak bir yöntemdir. Bu sorgulama sürecinde, tutarlı ve tümü kapsayıcı bir çözümleme yapabilmek için de inceleme nesnesini yeniden yapılandıracak kavramlar ağını aşama aşama ilerleyerek kurmak yöntemin önemli bir parçasıdır.⁴ Makro ölçekte evrende, varlığa içkin her bir bilgi, mikro ölçekte insanın dünyayı inşa etme yetisine sahip olmasıyla bir anlam ve değer ölçütlüğüne tâbi kılınır. Çünkü insan dünyadaki varlığının başka mevcudiyetlerle karşılaşmasından –ilk an- itibaren mevcut bir anlam küresi içinde kendini bularak kendi de *oluş ve akışta* dinamik bir anlam-değer eksenli inşa sürecine dahil olur. Mikro ölçekte öznenin kendindeki yapabilme ve eyleyebilme edimi, büyüyerek makro ölçekteki şeylere nüfuz eder ve bu döngü her oluştta birbirini yansıtan teklik içinde kendini gösterir. İşte öznenin şeylere nüfuz etme hali pek çok somut ve nesnel araçlar ile kendini açığa çıkarırken insanlığın varoluşundan beri bunu ifade etmeye en uygun, geçmiş, bugünü ve yarını kendi gerçekliğine katarak görünür kılan disiplinlerden birisi de mimarlık disiplini. Pek çok disiplinin çalışma alanına giren “anlam”, mimarlık disiplini içinde de ciddi potansiyeller barındıran ve üzerine çalışılması gereken bir konu olarak görülmüştür. Mimarlık nesnesi görünen ve görünmeyen yüzüyle, her çağın kendi bilgisi ile eklemlenerek anlamı taşıyabilecek, dönüştürebilecek bir güce sahiptir. Bu sebepten ötürü, geçmişten günümüze mimarlık pratiğinin zaman ile değişen ve dönüşen bir dünyanın gerçeklik küresi içinde “anlam” zemininde ne tür kesişmeler, farklılaşmalar, sorgulamalar ve çözümleri beraberinde getirdiği bir sorunsal olarak görülüp, problemin en temel çıkış noktasını oluşturmuştur. Mimarlık nesnesi olarak görülen şey; bir aşkınlık ifadesi olmaktan ziyade fazlasıyla özneye ve onun dünyasından yansıyan şeylerin ortak bir nesnel zeminde buluşmasının imkanıdır. Bir mimarlık nesnesi aynı zamanda anlamı içinde barındıran, onu geçmişten geleceğe taşıyabilen bir ürün olarak yaşayan kültürel bir bilgi kaynağıdır. Adam Caruso, “*The Feeling Of Things*”⁵ adlı kitabında, mevcut algı ve anlayışın aksine, mimarlık nesnesinin var olmayan bir anlam dünyası üzerinden kurulacak olan soyutlama

⁴ Rifat, M., [2011], “*Homo Semioticus ve Genel Göstergebilim Sorunları*”, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s:21-22

⁵ Caruso, A., [2008], “*The Feeling of Things*”, Ediciones Poligrafa, Barcelona, s:43

ve karmaşıklık ile yeni bir sistemin icadı olmasından ziyade, mevcut toplumsal gerçeklik içindeki anlam, duygu ve beklenti ile ilişki kurmaya fırsat sağlayabilecek bir aracı olduğunu dile getirir. Burada mimarlık nesnesinin pek çok değişkenle ilişkisellik ağı içinde olması sebebiyle sahip olduğu anlamın salt bir nesnelliğe kavuşturulamayacak kadar karmaşık ve kompleks bir yapıda olması kendi gerçeklik küresi ile çeliştiği anlamına gelmeyerek, aksine ürünün anlam sahasının genişleyerek pek çok disiplin için bir çalışma alanı olmasını sağlar. Nitekim, felsefe disiplini içinde, Nelson Goodman, 1985 yayınlanan, “How Buildings Mean”⁶ adlı makalesinde mimarlık disiplininin anlam ile ilişkisinin sorgulanmasını bir felsefeci olarak ele alarak, bu zemin üzerinde mimarlıkla ilişkili olarak disiplinlerarası değinilmesi gereken pek çok parametrenin mevcut olduğunu dile getirmiştir. Goodman, mimarlığın yalnızca işlevsel ve fiziksel bir görevi olmadığını, aktif bir şekilde anlamın ve gerçekliğin oluşumuna katılım sağladığını söyleyerek, anlam ve anlayışın oluşumuna katkıda bulunduğu sürece sadece görsel ve fiziksel bir bütünlük olmanın dışında epistemolojik ve metafiziksel bir role sahip olacağını dile getirir⁷. Anlam ve gösterge zincirinin ilk halkasını işlevin belirlediği bir mimarlık ürünü, özne için öncelikle yalnızca işlev temelli bir ihtiyacın nesnesi olarak görülebilir. Bu işlev ile ilişkili olarak mimarlık ürünü ile karşılaşan özne, dünyada kendisine bedensel ve tinsel anlamda temas eden her bir şey gibi karşılaştığı mimarlık ürünü ile de göstergeler üzerinden iletişim kurar. Mekân içinde işlev ile doğrudan ilişkili olarak anlam ve öz arasındaki yaşamsal sürecin duyusal ve düşünsel kavrayışlarını bir arada tutarak mekân ile ilişki kurulmasını sağlayan *yaşantı*⁸ kavramı; iletişimin derinliğini değiştirir ve göstergelerin belirlenmiş düz anlam ile yan anlamları arasındaki sınırları kaldırır. Mimari mekân, sahip olduğu işlevsel dizgelerin içeriği ile ilişkili olarak deneyimlenerek, sahip olduğu mevcut yaşantının üzerinden şekillenerek mekânsallaşır. Mekân fiziksel bir

⁶Goodman, N., [1985], “How Buildings Mean”, Critical Inquiry, Vol.11, No.4, The University of Chicago Press, Chicago, s:642-654

⁷Capdevila-Werning, R., [2014], “Goodman for Architects”, Thinkers for Architects 10, Routledge, Oxford, s:3

⁸ Aydınli, S., [2000], “Epistemolojik Açıdan Mekan Yorumu”, Mimarlık ve Felsefe, A. Şentürer, Ş. Ural, A. Atasoy (yay. haz.), YEM Yayın, İstanbul , s.41-42-50

görünenin ardında bir yaşantı alanı tanımladığı için bu yaşantının yalnızca matematiksel formüllerle ya da somut ifade teknikleri ile rasyonalize edilerek anlatımı mümkün değildir. Bu yaşantı kavramı mimarlığı var eden olduğu için somut bir görüntünün altında; mimarlık yaşanan algılanan ve deneyimlenebilen bir alan içinde kendini gösterir ve özne mimarlık nesnesi ile bağlantı halinde olduğunda fiziksel olarak dünyadaki varlığından bu yana kendinde birikmiş olanlar ile -mekânın özne için mekânsallaşmaya dönüşmesi- uyarılmış olan duygulanımların karşılaşması bir deneyim alanı oluşturur. Anlam-özne ilişkisi üzerinden çözümleme yolu ile sorgulanarak ele alınan sorunsalın açıklanması, deşifre edilmesi, okunmasındaki niyet, spesifik olarak öznde dünyevî ve uhrevî aradallığında bir yaşantı ve deneyim alanı olarak tanımlanabilme imkanı tanıdığı için; öznenin anlam bağlamının merkezine yerleştirdiği tapınma eylemine aracı olan tapınma mekânını algılama ve yorumlama serüveninin mimarlık üretim pratiğinde aracı olacak bir bilgiye dönüşmesinin olanaklarının arayışıdır. Bu arayış ve çözümlemeler bir tür sorgulama metodu olarak ele alınacağı için, mutlak ve geçerli bir yaklaşım ile belirlenmiş olanın sınırlandırılmış katı çerçevesinden ziyade nesnelleşebilir ve kabul edilebilir noktalardaki açılımları çözümleyerek ortaya çıkarabilme düşüncesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Sorunsalın İslâm teolojisi özelinde tapınma mekânları üzerinden ele alınmasının sebebi ise; aktif bir şekilde kullanım halinde olan, günün belirli saatlerinde ve her gün düzenli olarak, ritüelleşen kolektif bir etkinlik olan tapınma eyleminden dolayı modern hayatın merkezindeki bireyselleşme alanının dışında sayılabilecek öznenin dünyasında, dünyevi ve uhrevi ara kesitinde bir aracı olarak rol alan mimari mekânın, gündelik hayatın içindeki karşılaşmalar ile özneye temas eden diğer pek çok mimari mekândan daha fazla etkisi olduğu düşüncesidir. Tezde özne merkezinde ele alınan sorunsalda; sözü edilen “özne” tezin içeriği ve bağlamı gereğince tanımlanmış bir sınır içerisinde tutularak, dünyasını anlamlandırmada bir “ *homo semiotucus*”⁹ olarak anlam-değer-inanç eksenli

⁹*Homo Semioticus*, Mehmet Rifat’ın anlam ile ilişkisi üzerinden kurduğu bağ ile “*Homo semioticus ve Genel Göstergebilim Sorunları*” adlı, ilk basımı 2007 yılındaki kitabına konu olan

bir yol üzerinden hareket eden ve anlam arayışlarını tapınma eylemi üzerinden karşılaşmalar yaşadığı ortak bir yaşam alanı olan tapınma mekânın ara kesitinde mimarlık nesnesi ile bir arada bulunması öznenin ontolojik açıdan duruşunu gösteren bir etken olarak yer almaktadır. Burada sözü edilen öznenin bir “*homo semiotucus*” olarak tanımlaması şöyledir:

“Homo semioticus, anlamlandıran insandır; dünyadaki anlamların oluşumunu, birbirine eklemlenerek yepyeni anlamlar yaratmasını sorgulayan insandır; çevresindeki bireysel, toplumsal, kültürel gösterge dizgelerini yalnızca betimlemekle yetinen değil, bu dizgelerin üretiliş sürecini yeniden yapılandıran insandır. [...] Homo semioticus, dünyayı okur: Bütün duyu, duygu ve belleğiyle okur. Dünya onun için hem sonlu bir metindir hem de birbiriyle ilişkili, sonsuza açılabilen bir metinler toplamıdır. Bir başka deyişle, dünya ve insanlar, homo semioticus için hem üretilmiş yapılarıdır hem de sonsuza açılacak üretim kaynaklarıdır. [...] Göstergibilimci nitelikleriyle donanmış bir homo semioticus için ya da ideal bir homo semioticus için çözümleme “dünyanın insan için ve insanın insan için taşıdığı anlamı/anlamları” görebilme, kavrayabilme, anlam taşıma olayının ve sürecinin oluşumunu, kuruluşunu, eklemlenmesini, düzenlenişini yeniden yapılandırabilme, yeniden anlamlandırabilme ve bu yolla hem genel soyut ve evrensel hem de yalın, tutarlı ve tümü kapsayıcı bir kuramsal model yaratabilme, geliştirebilme oyunudur.¹⁰”

Bu bağlamda sorunsal olarak ele alınan meselede, dünyada bir anlam kaynağı olarak varlığını idrâk eden öznenin bir karşılaşma ve deneyim alanı olarak yaşantı-sal zaman dilimlerinde daima temas halinde olduğu mimari nesne ile karşılaşmalarındaki anlam zinciri üzerindeki sürecin nesnelleşebilecek dizgelerin çözümüyle sorgulanması ve bu çözümlemede, tez özelinde dinsel veriler bağlamında mekânı ‘mekânsallaştıracak’ öğelerin özne/nesne, tinsel/bedensel, uhrevî/dünyevî ikiliklerinin özünde kendi içinde özünde var olan teklik içindeki bütünlükte değerlendirilerek sorgulanması önemsenmektedir.

özne için kullandığı bir tanımlamadır. Rifat, M., [2011]“*Homo semioticus ve Genel Göstergibilim Sorunları*”, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s: 17-31

¹⁰ Rifat, M., [2011]“*Homo semioticus ve Genel Göstergibilim Sorunları*”, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s: 17-31

1.2. Amaç ve Kapsam

Bu çalışmanın amacı *homo semiotucus* olarak çevresindeki bireysel, toplumsal, kültürel gösterge dizgelerini betimleyerek bu dizgelerin üretiliş sürecini yeniden yapılandırıp anlamlandıran öznenin, İslam teolojisi sınırları içinde tapınma mekânlarını algılama ve yorumlama bağlamında birbiriyle ilişkili kavramlar üzerinden geçirdiği süreci ve süreç içerisinde karşılaştığı ve karşılaşması muhtemel zeminleri deşifre ederek çözümlemeye çalışmaktır. Amaç pragmatik, kesin ve net bir şekilde sınırları çizilmiş, genelleştirilmiş bir yol haritası arayışı değildir. Değişebilir, dönüşebilir, sorgulanabilir, tartışmaya açılabilir bir “*yol üstünde olma*” halini belirli noktalarda mimari mekân ara kesitinde özne ile buluşturup, nesnelleştirerek çözümlemeler yapmaktır. Bu çözümlemeleri İslâm teolojisi merkezindeki tapınma ritüeli özelinde yapmaktaki niyet, dinsel olana ait en kapsamlı ve tek veri kaynağı olarak, 9.yy dan bu yana mevcut bulunan kutsal kitapta, tapınma mekânları ile ilgili belirli bir form ya da biçimsel bir veri olmayışının bilgisi, geniş ve sonsuz bir mimari şekillenmeye imkân ve olanak sağlarken; yalnızca mevcut bir formel ve biçimsel arayıştan ziyade; eylemin hakikâtine yoğunlaşarak dünyevi ve uhrevi ara kesitindeki mekânın, özne üzerinden yeniden ele alınarak mimari mekân bilgisini -bugünün gerçeklik küresinden- dağarcığını yorumlamaya ve sorgulamaya açmaktır. Tezin kapsamı öznenin dünyada var olmasıyla beraber mimarlık ara kesitinde deneyimlediği mekânsal karşılaşmaları, öznenin yaşadığı gerçeklik küresindeki süreçler üzerinden geçmişteki referanslarla tarihsel süreç içerisinde irdeleyerek, sorgulayıcı bir yaklaşımla İslam teolojisi tapınma mimarisindeki zihinsel alt yapıların yansımalarının kuramsal zeminleri, çözümleme yöntemiyle ele alarak oluşturulmuştur.

1.3. Literatürdeki Yeri/Orijinal Katkı

“Mimarlığa duyulan kuramsal ilgi tarihe duyulan her tür ilgiden daha eski ve daha soyludur.”¹¹

-A. Schmarsow

Dünyasını anlam üzerinden inşa eden ve dünyada var olanların sonsuza açılan üretim kaynakları olduğunu düşünerek anlamlayan özne; *homo semioticus*, mimarlık bilgisinin üretim sürecinin en temel belirleyicisi olarak sınıflandırıldığında; mekânı deneyimleyici ya da mekân deneyimini oluşturun-kurgulayıcı olma özelliği ile kendini gösterir. Mekân deneyimini oluşturan-kurgulayan olarak mimar; özne olarak anlamlayarak yorumladığı dünyanın tasarlama ve yapma edimini gerçekleştiren ve bu sürece pek çok anlamda yön veren, dünyayı sınırlı ölçüde de olsa ‘eylemeye’¹² muktedir kimliği ile ilk bakışta somut ve fiziksel bir gösterge nesnesi olan mimari ürünü ile karşımızda belirir. Bu mimari ürün, mimarın kendi öznelliğinin var olduğu bir anlam dünyasının soyut ve somut temsili olduğu kadar, dünyada var olduğu andan itibaren anlam dünyasını şekillendiren kendi dışındaki etkenler ile nesnelleşerek esasen toplumsal ve kültürel verilerle de donanmıştır. Öznenin anlamlama, algılama ve yorumlama bağlamında dini mimaride gerçekleştirdiği, mimarının bir araç ve aracı olarak kendine yer edindiği; tapınma eylemi ile mekânı deneyimleyerek yaşadığı sürecin toplumsal

¹¹ Schmarsow, A., Fiedler, K., [2017], *“Mimarlığın Özü ve Mimari Yaratım”*, Çev: Alp Tümertekin, Nihat Ülner, Janus Yayıncılık, İstanbul, s:49

¹² Eylem[Os. fiil, amel; Ing. Fr. action; Al. tat, handlung, wirkung], bir şey yapma, bir işlemi gerçekleştirme, bir etkinlikte bulunma, bir şey üzerine etkide bulunma durumu olarak tanımlanır. Eylem sözcüğü, hareket ve davranışlardan farklı bir yerde tutularak temelde bilinçli ve bir amaç için öznenin yapıp etmesi ile ilgilidir. Eylemek, eylemi yöneltmek üzere erek üzerinde bilinçli bir isteme duygusu ile edimi gerçekleştirmek olarak tanımlanabilir: Cevizci, A., [1999], *“Felsefe Sözlüğü”*, Paradigma Yayınları, İstanbul, s: 326 Bu bağlamda eylemek, Yunanca, ‘*Poiein*’ fiili ile anlatılan bir etkinliğin adı olan ve Aristoteles’in ‘*Poiesis*’ olarak kullandığı kavramın bir şeyi üretmek varlık halinde büründürme deneyimine, olmayan bir şeyin gizliliğinin; örtük olma halinin ortadan kalkarak aydınlığa, açıklığa geçme olgusu ilişkili kurarak yapmak, üretmek, yaratmak anlamlarında kullanılmaktadır: Agamben, G., [1999], *“The Man Without Content”*, Translated by Georgia Albert, Stanford University Press, Stanford California, s :68-94

mutabakatların kurulduğu bir bilgi alanına dönüşerek, bu bilgilerin temel noktalarda nesnelleşip belirlenmesi ve teolojik temelli mimarlık nesnesi tasarımının soyut ve somut parametrelerinin oluşumu açısından doğru bir yorumlama ile özne-nesne ilişkisini daha verimli ve makul bir zemine oturtulması gerekliliği nedeniyle böyle bir çalışmanın literatürde yer almasının katkı sağlayacağı düşünülmektedir.. Mevcut literatür taramalarından edinilmiş bilgilere ve verilere göre bu bağlamda bir çalışmanın yapılmamış olması, öznenin var olduğu dünyada mimarlık nesnesi ile ilişki halinde bulunduğu bilgi edinme süreçlerinin çözümlenerek mimarlık bilgisinin üretimini için, dini mimarilerdeki belirli kabul ve inanışların kırılması ve tekrar sorgulanması, eleştirilmesi ve hatta değişmezlerin değişebilmesi imkan ve ihtimalini yeniden gündeme getirmesi açısından, sorgulayıcı bir bakışla yazınsal bir altyapı oluşturacak şekilde konunun ele alınması literatürdeki yerinin önemini belirlemektedir. Çalışmanın mevcut literatür için oluşturacağı katkı bilhassa, mimarlık nesnelerinin yalnızca somut birer göstergeler dünyasına dahil edilerek ele alınmasına bir eleştirel bakış olarak, her an değişim ve dönüşüm içinde dinamik bir oluşumlar ağı tarafından sarmalandığımız dünyada, içinde bulunduğumuz modern dönemin dünyevî olana atfettiği yoğun üstünlüğün; mevcut bulunduğumuz gerçeklik küresi içindeki kabulünün ve fakat bu kabulün dünyevî olmayan gerçeklik alanlarının yok sayılmasını neden olmayacak şekilde, ruh ve bedenin ikilik halinde değil, birbirinden kop(a)maz, birbiri içine nüfuz etmiş bir birliktelik olarak ele alınarak, kuramsal anlamda öznenin mimari nesne aracılığıyla edindiği bilgi ve deneyimlerin -sınırlı bir çerçevede- sorgulama yöntemiyle çözümlemektir. Problem olarak görülen noktaların baştan tutarlı bir dizge içerisinde değerlendirilerek ortaya çıkarılması, mimarî kavrayışa ve mimarî duruşlara bakışın tekrar elden geçirilerek, mimari nesnenin işlevsel içeriğinin bağlamından kopmadan ve bağımsızlaşmadan, çağın *kendilik-bilincine*¹³ ermiş özneyi anlamdan arındırma

¹³ Öznede '*kendilik-bilinci*' olarak imlenen özne Hegel'de '*özbilinç*' olarak adlandırılır ve şu şekilde ifade edilir: "Özbilincin *varolan* olarak kendinden ayırdettiği şey de, varolan olarak koyulduğu sürece, kendinde yalnızca duyusal pekinlik ve algı kipini taşımaz, ama kendi içine yansımış varlıktır, ve dolaysız isteğin nesnesi *dirimli bir şeydir*. Çünkü '*kendinde*', ya da anlağın şeylerin içi ile ilişkisinin *evrensel sonucu*, ayırdedilmeyecek olanın ayırdedilmesi ya da

girişimine teslim olmadan, düşünsel bir süzgeçten geçerek tekrar ele alınması yönündedir.

1.4. Yöntem ve Tezin Kurgusu

Kendisi kuramsal bir disiplin olmayan mimarlığa yazınsal anlamda kuramsal bir çerçeve oluşturmak mimarlığın günümüz güncelinden tarihsel olarak öncesine ilişkin bilgi ve birikimlere ilişkiler ağı içerisinde bugün bulunduğumuz yerden bakabilmek ve sonrasına ilişkin öngörülerini yazınsallaştırmak mimarlığın uygulama alanlarındaki somut ürünlerinin anlam dünyasını genişleterek derinleştirir. Mimarlık ürününün pek çok yönden diğer disiplinlerle olan ilişkisi mimarlığı salt somut bir nesne olma halinden çıkararak tarihsel süreç içinde varlığını koruyarak günümüze ulaşan örnekler ile ürünün döneminin ne tür anlayış ve kavrayış içerisinde olduğuna dair ipuçlarına bir kaynak oluşturarak, dondurduğu zamana ilişkin analiz ve çözümlemelerin üzerinden yapılabileceği bilgileri bünyesinde barındırır. Her şeyin dolaylı ya da dolaysız sonsuz bir ilişkisellik örgüsü içinde bulunduğu dünyada mimarlık dışındaki disiplinlerin bilgisini mimarlık ışığı altında kullanmak, bu disiplin üzerinden diğer disiplinlere dair alt okumalar yaparak etkileşim halinde olmak bir zenginlik oluşturur. Bu düşünsel çerçeve içerisinde ele alınarak tezin ana başlıkları ile ilişkili olarak yer alan tanımlamalar için, tarih içerisinde bulundukları yer, kullanım ve kavrayışların meşruiyetini sağlayan kişi ve kaynakların mimarlık disiplini altındaki kuramsal bilgilerin potansiyelinin ortaya çıkması ve tarihsel süreç içerisinde ana hatlarıyla ele alınması için mimarlık dışı ancak mimarlık ile etkileşim halinde olan disiplinlerin çalışmaya dahil edilmesi bağlamında önemli görülür. Tezin yöntemi, mimarlık disiplini yazını içinde çalışmanın içerik ve bağlamıyla ilişkili başlıca temel kaynakların taranması ile oluşturulacak kavramsal alt yapıyı birincil kaynaklardan belirli bir düzen içerisinde kurarak,

ayırıldıklarının birliğidir. Bu birlik ise, görmüş olduğumuz gibi, o denli de onun kendi kendisinden itilmesidir; ve bu kavram kendini öz bilinç ve yaşam karşıtlığına ayırır: ilki birliktir, ki onun için ayrımların sonsuz birliği vardır; ikincisi ise salt bu birliğin kendisidir, öyle ki aynı zamanda kendi için değildir.” Hegel, G., W., F., [1986] *”Tinin Görüngübilimi”*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, s:120

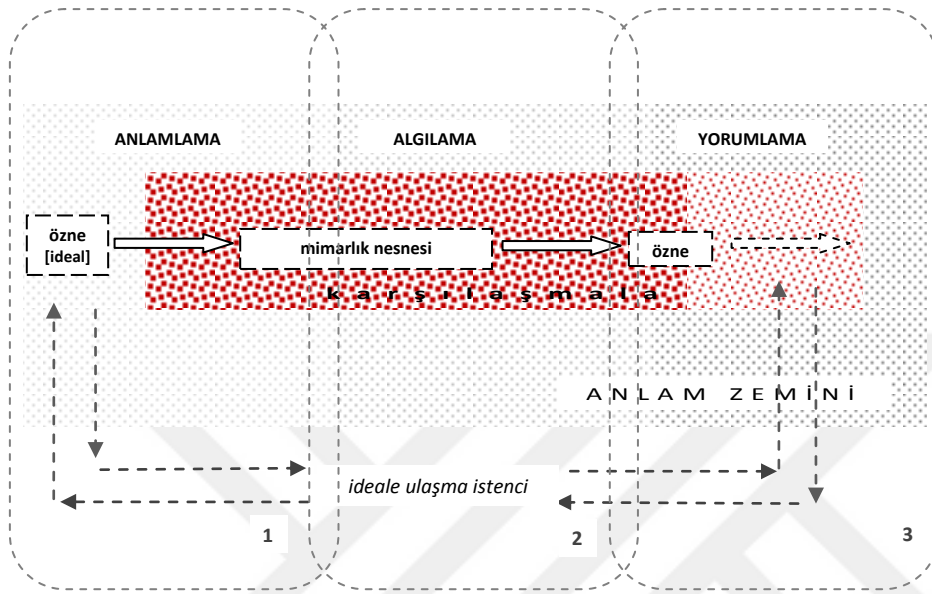
sonucunda elde edilen bilgi ve verilerin mimarlık dışındaki diğer disiplinlerle ilişkili olarak -belirlenmiş bir strüktürel çerçevede sınırlı kalmak suretiyle- çoklu kaynak ve metin okuması ile yorumlamak ve değerlendirmektir. Çalışmanın çözümleme yöntemi ile ele alınmasındaki sebep; ise bütün bir dizge içinde yer alan olguları parçalara ayırarak ve bu parçaların birbiri arasındaki ilişkiler üzerinden, birbirleriyle bağlılıkları, gelişmeleri ve değişimleri içinde karmaşıktan basite inerek inceleme ve bütünü parçalarında da tanıdıktan sonra basit parçaları yeniden birleştirip karmaşığı yeniden kurarak onu bütünüyle tanıyarak soyutlama yolu ile parçaları yeniden somut hale getirmektir¹⁴.

Mimarlık bilgisinin üretimi pek çok disiplinden beslenen disiplinlerarası bir üretim alanı olması sebebiyle tezin kurgusu içinde, kuramsal bir alt yapıyla temellenerek oluşturulmuş özellikle; görüngübilim(fenomenoloji), varlıkbilim(ontoloji) ve yorumbilim(hermenutik) ışında belirlenen kavramsal çerçevenin çözümleme yöntemiyle; özne merkezinde kurgulanarak oluşturulmuş bir kuramsal çerçevede olması yönündedir. Bu çalışma başlangıçta, Adrian Forty'nin, 2000 yılında yayınlanan, modern mimarlık dağarcığı içinde yer alan kelimelerin –bir nevî mimarlık sözlüğü- bir kısmını tarihsel süreç içerisindeki gelişimini ve dönüşümünü farklı temel başlıklarda ele alan, “*Words and Building A Vocabulary of Modern Architecture*”¹⁵ adlı kitabında yer alan “*Space*” metni üzerinden yola çıkılmıştır. Mimarlık disiplini içinde sıklıkla kullanılan *mekân* kavramının tarihsel süreç içerisindeki dönüşümünü inceleyen Forty, *mekân* tanımlamalarını üç ana başlık altında toplayarak bu temel başlıklardaki *mekân* kavrayışına yakın olanların isimlerini anlayışları üzerinden açıklar: 1. Kapanım olarak *mekân* (*space as enclosure*) 2.Süreklilik olarak *mekân* (*space as continuum*) 3.Bedenin yayılımı olarak *mekân* (*space as extension of the body*). Tezin çıkış noktası ve tez bağlamında oluşturulan genel çerçevede ele alınan yaklaşım ve düşünsel alt

¹⁴ Hançerlioğlu, O., [1992], “*Felsefe Ansiklopedisi – Kavramlar ve Akımlar*”, Cilt 1 [A-D], Remzi Kitapevi, İstanbul, s:264, 265.

¹⁵ Forty, A.,[2000], “*Words and Buildings - A Vocabulary of Modern Architecture*”, *Space*, London: Thames&Hudsons., s.256-275

yapı bu metin etkisi üzerinden “*bedenin yayılımı olarak mekân*” başlığından yola çıkılarak kurgulanmıştır.



Şekil 1. Temel Kavramsal Çerçeve¹⁶

Bu bağlamda, “*bedenin yayılımı olarak mekân*” tanımının tez merkezindeki genişlemesi ile tezin yazınsal kurgusu 3 ana başlık üzerinde konunun düşünsel altyapısı ile ilgili farklı kavramsal çalışmalardan referans alınarak kurgulanmıştır: *anamlama*, *algılama*, *yorumlama*. *Anamlama*, öznenin mimarlık nesnesi ile fiziksel olarak yaşadığı ilk karşılaşması kapsamında yalnızca temel kavramsal çerçeveyi oluşturmak için gerekli görülmüş olup, aynı zamanda da sürecin bir parçası olarak öznenin varlığa düştüğü andan itibaren edindiği karşılaşmalarının geniş kapsamlı bir temeli olduğu için de tez kapsamında yer alması tezin içeriğinin genişlememesi adına gerekli görülmemiştir. Tezin düşünsel altyapısından önce teze konu olan özneye ait olan bilginin açık bir şekilde anlaşılır olması için tezin ilk bölümünde öznenin anlam dünyasının içeriğine dair geniş bir çözümlemeye yer verilmiştir. Tezin,

¹⁶ Tez yazarı tarafından oluşturulmuştur.

Algılama bölümünde, öznenin mimari nesne ile yaşadığı ilk karşılaşması “anlamlandırma” aşaması ile mekâna dair *ilk* bilgi ve kazanımları edinerek, mekân deneyimi bağlamında karşılaşma sonrasındaki bir tür geçiş olarak değerlendiren sürecin mekânın tapınma eyleminin içeriği ile beraber algılanması bağlamında, *Yorumlama* bölümü başlığı altında ise öznenin İslâm mimarisinde tapınma mekânı ile karşılaşma sürecinde yaşadığı anlamlandırma aşaması ve mekân içinde tapınma eylemi ile gerçekleştirdiği bir ritüele katılımı ile mekânı deneyimleme süreci sonrasında edindiği bilgilerin ve bu süreçte öznel ve nesnel sorgulamaların, bir sonraki aşaması olarak kabul edilen varış noktasının yorumlama bağlamında çözümlemesi ele alınmıştır. Tez içinde metin akışını ve bütünlüğünü bozmamak için oluşturulan kavramsal diyagramlar dışında görsel yer almamakla beraber; metin içinde gerekli görülen görseller ekler başlığı altında metine referanslı bir şekilde yer almaktadır.

2.BÖLÜM

ÖZNE TANIMI ÜZERİNE DEĞİNİLER

“Benim görüşüme göre –ki ancak dizgenin kendisinin açışlanışı ile aklanabilir- her şey Gerçeğı yalnızca Töz olarak değil, ama o denli de Özne olarak kavramaya ve anlatmaya dayanır.”¹⁷

-G. W. F. Hegel

Doğa-insan-tanrı-bilgi eksenli kavramların kendileri ve kendileri dışındakilerle olan ilişkilerinin tarihsel süreç içerisindeki değişimi “özne” olarak tanımlanan kavramın anlam ve içeriğinin farklılaşıp yer değiştirmesine olanak sağlayarak, insanın öznelleşme ve nesnelleşme sürecindeki yolculuğuna tanıklık etmeyi mümkün kılmıştır. Öznenin içinde bulunduğu zaman diliminin kavramsal arka planının metaforik, ontolojik ve epistemolojik bağlamda tarihsel gelişmelerin paralelliğinde edindiğı yer, merkezinin hangi noktada olduğuna işaret eder. Özne insan olarak tarihsel eş-zamanlılık bağlamında ilişkilendiğı kavramlarla kendisini merkezle bağlantılı olarak konumlandığı merkezi gerçekliğin çerperinde, dışında ve tam olarak içinde bulunur. Konu başlığı altında yer alan Özne tanımlamalarının dil felsefesindeki cümle kuramı bağlamındaki gelişimi, kavramın tarihsel gelişimi ile paralellik gösterse de esas olarak ontolojik çerçevede kullanılan *felsefi özne* kavramı üzerinden yaklaşımın pekinleştirilmesi önemsenmektedir. Özne kelimesinin kavramsal arka planı anlam kaymalarına uğrayarak Aydınlanma Çağı’ndan başlayarak içinde bulunduğumuz çağa kadar geçirdiğı değişim ile beraber Grek-Latin diyarında kullanılan anlam içeriğinin tersine dönüşecek şekilde evrilmiştir. Grekçe, *dayanak* ve *temel* anlamına gelen özne, *hypokaimenon* sözcüğü ile ifade

¹⁷ Hegel,G.,W.,F., [1986], “*Tinin Görüngübilimi*” , Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, s:29

edilirken, *önde duran(şey)*, *insanın karşısında bulunduğu gerçeklik* anlamında kullanılarak; Latince de *subject (subjectum)* olarak karşılık bulan öznenin, Grekçe'deki sözcük anlamı ile doğrudan paralellik gösterdiği görülmektedir¹⁸. Bu bağlamda anlamın dış gerçekliği ifade ettiği bir sözcük iken; *Osmanlıca*¹⁹ *fail, zat, nefis; İngilizce subject; Fransızca sujet; Alm. Subjekt* olarak sözlükte yer edinen özne, nesne ile yer değiştirerek günümüzde gerçekliği karşısına alan konumundadır²⁰. Antik Yunan'da doğanın içinde bir töz olarak kendisine yer edinen *özne*, doğanın karşısında özel ve ayrıcalıklı bir konumda bulunmaz iken, Antik Çağ'ın Aydınlanma dönemi olarak görülen Sofistler tarafından ise insan bilginin öznesi, her şeyin merkezi ve ölçüsü olarak görülerek; evren-oluş merkezli odağın kendisine doğru çekildiği bir tanıma işaret etmektedir. Ölçünün yine *özne* olarak merkezinde yer alan insan olduğu ve öznedeki bilginin öznesinin akıl-zihin-ruh üçgeninde gezindiği, Platon'un "idealar" olarak tanımlarken; Aristoteles'in "formlar" adı altında ifade ettiği gerçeklikler, ezelî-ebedî özellikler taşıyan, maddi olmayan; maddi olanın gölge ve hayal aleminin cisimleşmiş görüntüsü olduğu, tinsel varlığa ait olanlardır. Oluş ve yok-oluşa tabii olmayan, duyu-üstü, gayri maddi olan "idealar"ın kavranmasını sağlayan, doğaya hükmeden akla ve bedeni yöneten ruha atfedilen aşkınlık *özneye* içkin bilginin tikel gerçeklikle sınırlı olmadığına işaret eder. Ruhun bedeninde ayrı bir töz; aşkın bir varlık olarak yer aldığı ile ilgili benzer yaklaşımlar içinde olan Platon ve Aristoteles'in farklılaştığı nokta, Platon için ruhun ezelî-ebedî ölümsüzlüğü iken, Aristoteles için ruhun bedeninde bir işlevi ve yahut maddenin formu olduğu için ölümden sonra var olamayacağı²¹ şeklinde açıklanmasıdır. Sokrates felsefesi de, insanın kendisine dayanak oluşturabilecek bir bilgi ve

¹⁸ Özlem, D., [2016], "*Kavramlar ve Tarihleri*", Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, s. 213

¹⁹ Osmanlıca "özne" karşılığında kullanılan kelimeler: Zât, Mevzû, Hâmil, Fâil, Şahıs. Bugünkü kullanımı ile "özne" sözcüğünün karşılığı olduğu kadar "nesne" sözcüğünün de karşılığı olan kelimelerin mevcut olduğu görülür. Zât (birey), fâil (eyleyen, edimde bulunan), şahıs (kişi) sözcükleri "özne"yi karşılayan sözcükler iken mevzû(vaz edilen şey, konu, öne konulan, önde duran), hâmil (altta duran, taşıyıcı) sözcükleri "nesne" sözcüğünün karşılığı olarak kullanılır. A.g.e. 214

²⁰ Cevizci, A., [1999], "*Felsefe Sözlüğü*", Paradigma Yayınları, İstanbul, s:668

²¹ Aristoteles'in ruha dışarıdan gelen, ondan ayrılan fakat ölümsüzlüğe işaret eden bir varlık olarak tanımladığı "*Faal Akıl*" tanımı ile Platon'un ruhun sonsuzluğu ve ölümsüzlüğü ile ilgili görüşleri arasında bir paralellik olduğu görülür.

hakikat arayışının ancak insanın ruhunda bulunduğunu, fakat ruhta mevcut olan bu kaynağın bir araştırma yöntemi olarak; insanların karşılıklı *diyalog* yoluyla açığa çıkararak oluşturulabilecek, ahlâki ortaklık zemininin varlığını savunurken ruhun aşkınlığına önem atfetmektedir.

Antik dönem sonrası, Hristiyan kilise felsefesinin egemenliği ile kutsal kitabın esas olarak görüldüğü ve Tanrı dışındaki herşeyin Tanrı ile koşullandırılması gerekliliği inancıyla şekillenen Ortaçağ'da *özne*; Tanrı ve Tanrı'nın yasalarının bir parçası olarak, dünyevi ihtiyaç ve yönelimlerinin üstesinden gelmesi gereken; inanç ekseninde vahiy temelli bilgiye dayalı olanın içinde yer alarak tanımlanır. Tüm varoluşsal bağlamların merkezinde yer alan Tanrı, ulaşılmaya çalışılan yüce bir aşkınlık olarak görülürken; *özne* konumundaki insan maddi dünyaya ait dünyevi ve dünyeviliklerinden kurtulmakla yükümlü olmaktadır. Tanrı merkezli *öznenin* dinin egemenliğinden kopuşunun akıl ile maddeye hükmedici özelliklerinin ortaya çıktığı ve bu durumun evren ile ilişkili olarak sorgulandığı insan merkezli düşünce sisteminin temelini oluşturduğu Rönesans Çağı, *öznenin* dünya ile ilişkisini madde üzerinden akıl yoluyla edinmeye çalıştığı bir dönemdir. Akılcı önceleyen, varlıkları ikilikler üzerinden tanımlayarak, kartezyen sistem içerisine değerlendiren Descartes, Tanrı ve yasalarının edindiği merkezi sarsarak yerine kesin şüphesiz ve aracısız olan *düşünen özneyi* koyar. *Özne-nesne*, akıl-madde ayrımlarıyla her alanda kesin bilgiye ulaşma çabası; insandan yola çıkarak kozmolojiyi aydınlatabilecek Descartes önermesiyle rasyonalizm Yeni Çağ felsefesindeki hakimiyetini ilan ederken, Kant için de, bilgiyi elde etme yolunun yalnızca postulat olarak değerlendirilebilecek *varlık*'in değil, *salt aklın eleştirisi*'nin olduğu kabul edilmiştir. Descartes'in "Cogito, ergo sum." önermesiyle kendi öz kesinliğini kendi içinde bulacağına ikna olan insanın gerçeklik algısını artık tamamen *kendisine göre* ya da *kendisi için* tasarımılabilmesi mümkün olur:

"Tasarımlama, her şeyden önce bir şeyi öne koyarak (vor-stellend) onun üzerine düşünmeyi ön gerektirir ki, bu da ancak kendisinde bu hak ve imkânı gören, yani kendisi ve dış dünya ayırımı yapan bir tasarımcının meşrulaştırılmasına bağlıdır. Böylece insan, gerçekliği, kendisine görüldüğü şekliyle, yani bir düşünme nesnesi olarak karşısına dikebilirdi. İnsan bunu yapmakla,

hem kendi varoluşunu hem de böyle tasarlanan gerçekliğin varoluşunu güvence altına alınmış hissediyordu. “²²

Bir zamanlar gerçekliğin keşfi ve seyri ile ilgilenen insan artık, ulaşmak istediği kesin bilginin belirleyiciliğini ancak kendisinden hareketle edinilebilecek bir şey olarak görerek kendini *özneleştirir*. İnsanın *özneleşmesi* “özne metafiziği”ni felsefeye egemen kılar²³ :

“Özne artık nesnelerden bir nesne olmadığı gibi, tersine nesneleri karşısına koyan(Gegenstand), artık nesneler arasında bir nesne olmadığından tersine onu ancak önünde bulabilen(vorstellen), onu ancak tasarım (vorstellung) aracılığıyla ulaşabilen bir konumdur. Gerçeklik, “nesne” artık karşıya konulan ve tasarlanıp kurulan, kurgulanan bir şeydir.”²⁴

Bu bağlamda Schopenhauer tarafından, bilme bakımından bütün varolanı ve tüm dünyayı ancak *özne* ile ilişkisinde nesneleştiren; herşeyi bilen ve hiç kimse tarafından bilinmeyen, dünyanın taşıyıcısı, tüm görüngü ve nesnelerin koşulu, algılayan her varlıkta *bütün* ve *bölünmemiş* olan, tasarım olarak dünyayı tamamlayan olarak tanımlanan *öznenin* söylemi, “*Dünya benim tasarımımdır.*”²⁵ önermesiyle açılımlanır:

“Şöyle ya da böyle dünyaya ait olan ya da olabilen her şey, kaçınılmaz biçimde şundan etkilenir: O, özne tarafından koşullanır, yalnızca özne için vardır. Dünya, tasarımıdır.”²⁶

Greklerin öncelikle, kendilerine sunulan her şeyi açığa çıkarma ve bilinir kılma isteği ve sonrasında varlık üzerinde hakimiyet kurma ve denetleyici rolü üstlenme isteği modern *öznenin* oluşumuna gönderme yapan bir köken oluşumu niteliğindedir. Modern teknik çağın da kökenini *öznenin* denetleme girişiminin sonucu olarak gören Heidegger, *bir gizemi açığa çıkarma, gerçekliği irdeleme ve onu apaçık kılmaya* yönelik gelişen düşünce sistemi olan *Tekhne*

²² Özlem, D., [1998], “*Giriş: Heidegger ve Teknik*” , Tekniğe İlişkin Soruşturma içinde (Martin Heidegger), (Çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları., İstanbul, s:18

²³ A.g.e.18

²⁴ Özlem, D., [2016], “*Kavramlar ve Tarihleri*”, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, s: 216

²⁵ Schopenhauer, A., [2009], “*İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*” , Çev. Levent Özşar, Biblos Kitapevi, İstanbul, s:8

²⁶ A.g.e.10

ifadesini, Batı geleneğinin modern zamanlara taşınmış bir metafiziksel düşünme yöntemi olarak görür. Modern öznenin her şeyi denetleme altına alarak kendini her şeyden önce güvencede tutma isteği, Grek düşünce sistemine sahip öznenin varlık ve varoluştan alımlayıcı olan yaklaşım şekli iki özne arasındaki en temel farkı oluşturur²⁷ :

“Greklerle göre karşılaşılan her şey 'mevcut-olan'- dır; fakat 'mevcut-olan', 'mevcut-olmayan'dan çıkar, o öne- çıkmış bir şeydir. Mevcut-olmayandan mevcut-olana çıkma ise, poiesis'tir. Bu öne-çıkma, her şeyden önce physis'te, yani şeyin kendi içerisinde patlayıp çiçeklendiği mevcudiyete-çıkma kendisini gösterir. Tekhne de bu öne- çıkmanın bir formudur.”²⁸

Bilginin temelini oluşturan rasyonel ve iradi varlık olan modern özne, doğa ile girdiği ilişkide kontrol mekanizması temelli denetleyici rolünü benimseyen, bilime inanarak iyimser bakandır; bir maske ve kurban rolünde, özne-nesne ikiliğinin kaynağı, ifade formlarının kökeni²⁹, Nietzsche'nin söylemiyle gerçeklik birliğine duyulan inançtır:

“Özne: En yüce gerçeklik duygusunun tüm farklı itkilerinin altında yatan bir birliğe duyduğumuz inanç için kullanılan terimdir: bu inancı bir nedeni *etkisi* olarak anlıyoruz— inancımıza öylesine inanıyoruz ki, inancımız hatırına genelde “gerçek”, “gerçeklik”, “maddesellik” hayal ediyoruz.—“Özne”, içimizdeki bir çok etkinin tek bir maddenin benzer birçok durumu olduğuna dair kurgudur: halbuki bu durumların “benzerliğini” ilk yaratan yine biz olduk; onları ayarlamamız ve benzer hale getirmemizdir gerçek olan, onların benzerliği değil (—ki aslında inkar edilmelidir-).”³⁰

Hegel'in *temâşâ edilen oluş* olarak bir geçişler hali tanımı ile ifade ettiği zaman kavramı, öznenin dünyada olmaklığı ile ilişkisi bağlamında ontolojik sürecinin zamansallığını açıklamak için eylemsel niteliklerden oluşan temel başlıklar

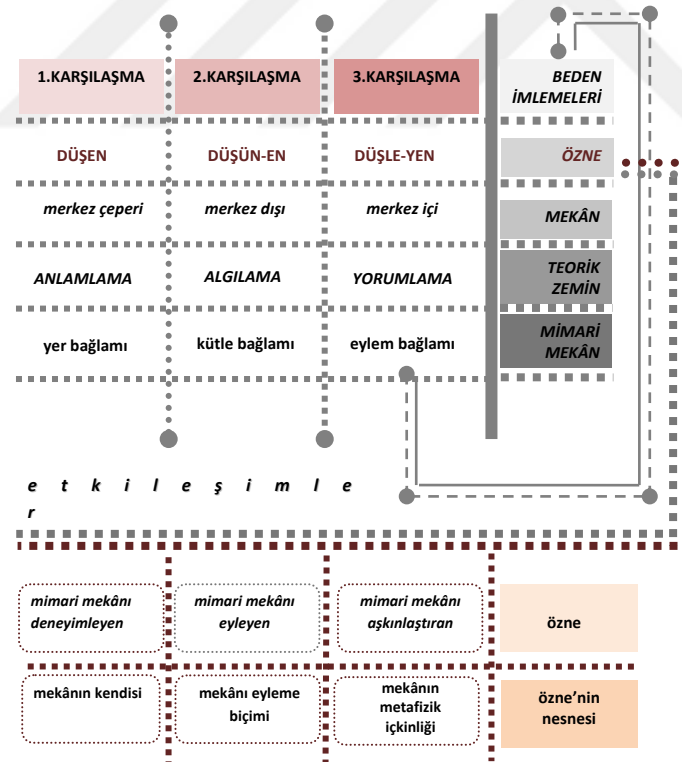
²⁷ Özlem, D., [1998], *“Giriş: Heidegger ve Teknik”*, Tekniğe İlişkin Soruşturma içinde (Martin Heidegger), (Çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları., İstanbul, s:17

²⁸ A.g.e.16

²⁹ Cevizci, A., [1999], *“Felsefe Sözlüğü”*, Paradigma Yayınları, İstanbul, s:668

³⁰ Nietzsche, F., [2010], *“Güç İstenci” 485/ Bahar-Güz 1887*, Çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, s:328

üzerinden özne tanımının içeriği geliştirilmiştir. Modern öznenin dünyası içerden dışarı doğru genişler, merkezden çepere yapılır. Dünyanın merkezi “özne”dir. Özne dünyada başroldedir; dünyayı şekillendirir. Öznenin görünür fiziksel merkezi bedendir. Öznenin özü fiziksel olanla giydirilmiş ve sarılmıştır. Öz, fenomenlerin köklendiği biricikliği temsil eder. Temsiliyet beden ile rasyonalize olarak cisimleşir ve mevcudiyetine dünya sahasında yer edinir. Tez boyunca konu edilen öznenin nesnelleştirilerek kendi kavramsal çerçevesinin içeriğinin ne tür konulara temas ettiğini açıklamak amacıyla tezin bu bölümü öznenin nasıl bir çerçevede ele alındığının sınırının nispeten muğlaklığının giderilmesi ve çözümlenmesini sağlamak üzere alt başlıklar kurgulanmıştır. Öznenin, kendisine muhatap edindiği aşkın bir kaynak olarak Tanrı ve belirli yol ve yöntemlerle kendisinin tapınma eylemi ile temas ettiği Tanrı yasaları bağlamındaki teolojik ve ontolojik bütünlükteki epistemolojik çerçevesi üç şekilde imlenerek açıklanmıştır: *düş/en*, *düşün/en* ve *düş/leyen*.



Şekil 2. Özne-Mekân İlişkileneşiminin Diyagramatik Çözümlemesi³¹

³¹ Tez yazarı tarafından oluşturulmuştur.

2.1. Düş-en

*“Tek bir dalga, ben onun
yavaş yavaş oluşan deniziyim;
sen en tutumlusu, olabilecek tüm denizlerin, -kazanılan yerim.*

*Birçok parçası bu kazanılan yerlerin
Zaten içimdeydi benim. Bazı rüzgârlar
Sanki benim çocuğum.*

*Tanıdın mı beni, hava sen hâlâ benim olanla dolusun?
Sen, bir zamanlar düz bir kabuktun, sözlerimin bükümü ve yaprağı oldun.”³²*

- R. M. Rilke

Aristoteles’in “ilk felsefe” olarak adlandırdığı ve teoloji ile ilişkilendirdiği; varlığın varlık bakımından ele alındığı; en yüce gerçekliğin felsefi dayanağı olan metafizik bilgisinin temelini oluşturan; her şeyin ilk başlangıcı ve vardığı son nokta olan *varlık*, aşkın bir Tanrısal güç ile kendindeki ezelî-ebedî³³ varlığı başka bir varlığa *düş/en* ve *düşürül/endir*. Yaratma ile ortaya çıkan yaratılmışlığın veçhesi olan varlık, akıl ve iyilik birbirini tamamlayan kuvveler iken yaratmayı sağlayıcı ezelî ve ebedî canlı fiil olan mutlak varlık Tanrıdır. ‘Alıcılık’ esası ile anlayan, kavrayan insanın ‘dialektik-düşünen-akl’ı mutlak varlıkta bulunan mutlak akıldan özce farklıdır; Tanrı’nın kendinden özge bir şeye ihtiyaç duymayan, kendinden oluşturunucudur ve başlangıcı-sonu, haddi-hududu yoktur³⁴. Bu bağlamda özne için, Batı felsefe geleneğinin metafiziksel bir zemin ile ilişkili tuttuğu varlık kavramı, İslâmi teolojik bilgi kaynaklarına göre insanın varolmak için varlığa düşmesini bir bilinemezlik sınırları içinde cisimleşip görünür kılınmasından önce gerçekleştiği yönündedir. İnsanın akıl-

³² Rilke, R., M.,[2017], *“Orpheus’a Soneler”*, Çev. Yüksel Özoğuz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul:53

³³ İslami literatürde sıklıkla yer alan *ezel* ve *ebed* mefhumları zamansal bir sınırlama ile açıklanamayan -nitekim zaman ile ilgili sınır ve tanımlamalar dünyevi olan ile ilişkilidir- bir başlangıç, bitiş; ilk ve son gibi bölünmelerin olamayacağı kesintisiz bir sürekliliği ifade eden, birbirinin zıttı olmayan, ayrı da düşünölemeyen kavramlardır. Literatürde yer alan ebedü’l-abad”, “ebedü’l-abad” gibi kelime çiftleri de, tükenmeyen sonsuz “zaman” anlamını vurgulamaktadır. Felsefe sözlüğünde yer alan tanımına göre ise, bir bütün olarak zamanın dışında olan, yok olmayan, Yunan felsefesinde ilk kez ortaya çıkmasıyla yaratılmamış olduğu düşünölen, yalnızca bu iki dehr(ezel-abad) arasında kalanı bilmeye muktedir olan insan tarafından bilinemeyecek olandır. Bknz: Cevizci, A., [1999], *“Felsefe Sözlüğü”*, Paradigma Yayınları, İstanbul, s:328

³⁴ Duralı, T., [2017], *“Sorun Nedir? Felsefe-Bilimin Düşünce Biçimi”*, Dergah Yayınları, İstanbul, s:84

zihin işleyişiyle erişemeyeceği bilinemezliğin iki veçhesi; insanaşkın ve insaniçkin³⁵ olanın bilimsel olarak Tanrı eksenli- bilinebilme ve kavranabilmenin imkanını Aristoteles şu şekilde ifade eder:

“...ezelî-ebedî, hareketsiz ve maddeden bağımsız bir şey varsa bu şeyin bilgisinin teoretik bir bilime ait olacağı açıktır. Bununla birlikte bu bilim ne Fiziktir (çünkü Fizik’in konusu, bazı hareketli varlıklardır), ne de Matematik; bunların her ikisinden de önce gelen bir bilimdir. Çünkü Fizik bilimi, bağımsız bir varlığa sahip olan ancak hareketsiz olmayan varlıkları inceler. Matematik’in bazı dalları da hareketsiz olan, ancak muhtemelen maddeden bağımsız ve hareketsiz olan varlıklardır. Şimdi bütün ilk nedenler, zorunlu olarak ezelî-ebedîdir. Özellikle de onlar içinde hareketsiz ve maddeden bağımsız olanlarının böyle olmaları gerekir. Çünkü onlar Tanrısal şeyler içinde duyularımız tarafından algılananların nedenleridirler. O halde üç teoretik bilimin olması gerekir. Matematik, Fizik ve bizim teoloji diye adlandıracağımız bilim. Çünkü eğer Tanrısal olan herhangi bir yerde varsa onun bu hareketsiz ve (maddeden) bağımsız varlıklarda var olacağı açıktır.”³⁶

Aydınlanmanın etkisiyle geleneksel metafizik anlayışına karşı duran ve kesinliklere dayanan bir teori üretim girişimine rağmen temel meselesi varlık üzerine olan Heidegger’ göre metafizik insan tabiatına aittir ve mevcudiyetin içinde esaslı bir alandır³⁷. Heidegger, bu kabul ile geleneksel felsefe ile düşünsel paralellik göstererek metafiziksel bir mevcudiyet(presence) olarak ele alınan Varlık’ı, “Varolanda takılıp kalması ve Varlık olarak Varlık’a yönelmemesinden ötürü”³⁸ artık metafiziksel-olmayan³⁹ bir düşünsel sorgulamaya yönelterek Varlık’ın temel biçimlerinin taslağını çizer ve artık anlamı şu şekilde ifade edilir:

³⁵ A.g.e 97

³⁶ Aristoteles, [1996], “*Metafizik*”, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, s:295-296

³⁷ Heidegger, M., [1998], “*Metafizik Nedir?*”, Çev. Mahzar Şevket İpşiroğlu, Suat Kemal Yetkin, Kaknüs Yayınları, İstanbul, s:55

³⁸ Heidegger, M., [2009], “*Metafizik Nedir?*”, Çev.Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi, Ankara, s:8

³⁹ Stambaugh, Heidegger’in “*Zaman ve Varlık Üzerine*” kitabının ön sözünde, Heidegger’in varlık kelimesinin metafiziksel çağrışımlara maruz kalarak başarısızlıkla sonuçlanması nedeniyle kendisini metafiziğin dışına çıkaracak yolun arayışı ile ilişkili olarak *metafiziksel-olmayan*ın anlamını şu şekilde ifade eder :”... birbirlerine sahiplenmiş olarak insan ve Varlık arasındaki bağıntıda bu bağıntının bağıntılanandan daha temel olması nedeniyle metafiziksel-olmayan’dır. Heidegger, M., [2001], “*Zaman ve Varlık Üzerine*”, Çev. Deniz Kanıt, a Yayınevi, Ankara, s:9-10

“İnsana yaklaşan, ona ulaşan sürekli bir yerde kalma onu kapsamına alır. Ancak, mevcudiyet var olduğu sürece bu mevcudun mevcut olagelme olarak ait olduğu bu yayılan alanın kaynağı nedir? Doğrusu insan, mevcut olagelmenin kendini açıkça dinlemeksizin gerçekten mevcut bir şeyin mevcut olagelmesi tarafından daima yaklaştırılmış kalır. Ancak bizim çoğunlukla yani sürekli olarak yokluğu hesaba katmamız gerekir. Çünkü bizim mevcut anlamındaki mevcut olagelmeyi bildiğimiz tarzda artık burada olmayan bir şey fazlasıyla vardır. Ve yine hatta artık mevcut olmayan, kendi mevcut olmama’sında - önceden olmuş olduğu tarzda - mevcut olur ve yine de bizi ilgilendirir. Olmuş olan, önceki şimdiden, yalnızca geçmişte olan olarak hemen kaybolmaz. Aksine, olmuş olan mevcudiyetini sürdürür ama kendi tarzında... Olmuş olanda, mevcut olagelme içerilir.”⁴⁰

Bu bağlamda –*metafiziksel-olmayan*– varlık sorusunu çalışan Heidegger, bir varolanın kendi varlığı içinde şeffaf kılınması talebinin, varlığa bakış yolunun açığa çıkartılarak; konu olan varolana hakiki bir erişimin ortaya konulması olduğunu belirtir ve burada soru sormayı tesis eden anlama, kavrama, seçme, erişim gibi unsurların belirli bir varolanın varlık halleri olduğu ifade eder ⁴¹. Heidegger, bu soruları soranın herhangi bir varolan değil, bir varolanın varlık hali olarak bizatihi özne olan insan olduğunu ve varlığının anlamı ile ilgili soruların şeffaf bir şekilde açığa kavuşturulmasının özünde varolan varlığın kendi varolma tarzını *Dasein* olarak tanımlamak yoluyla dile getirdiğini ifade eder. Yalnızca varlık ile ilişkili olarak tanınabilen *Dasein*’in en temel özelliği kendi varoluşunu kendine problematik bir yapı olarak görmesi ve bununla ilgili sorular soran öznenin felsefesini kurmaktır. Varolanın varolduğunu bilmesi ve bunu sorunsallaştırması varolanlar arasında yalnızca insana mahsus olup, insani bir varoluş olan *Dasein* terminolojisi, varlığın soyutlanarak varolanın bir durumu demek değildir⁴².

Heidegger, nereden-nereye sorusunun örtük olduğu fakat kendi varoluşunu açık bir şekilde açılmış olan *Dasein*’in varlık karakteri “öylelik” ve kendi

⁴⁰ A.g.e 25

⁴¹ Heidegger, M., [2008], “Varlık ve Zaman”, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, s: 6-7

⁴² A.g.e 8

şuradalığını *Dasein*'in *fırlatılmışlığı* olarak; *Dasein*'i tesis edici olan şeklinde ifade eder⁴³. Verilmiş olanın faktisitesini⁴⁴ tanımlayan fırlatılmışlık, “*öylelik* ve *olmaklık*”ın dünya-içinde-varolmak haliyle varolanın eksistensiye belirlenimi olarak görülmelidir. *Dasein*'in kendi olanaklarının ve yaşamın önüne değil, ortasına ve dayatılan imkanlara fırlatılarak bırakılmasının insan varoluşuna kazandırdığı olgusalılığı Levinas şu şekilde ifade eder:

“Bilimin ampirik olguları bir tane dayatılır; olgu olarak gözlemlenebilmeleri için öncelikle *geçerliliğinin* mümkün olduğu bir duruma gereksinim vardır. Buradaki etkinlik ise burada varolan, tam-şurada-varolan, dünyaya *fırlatılmış* bir *Dasein* tarafından yerine getirilir. Dünyaya fırlatılmış, terke edilmiş, kendisine teslim edilmiş *Dasein*, işte olgunun ontolojik betimlemesi budur. İnsan varoluşu Heidegger’e göre bir faktisite ile tanımlanır. Bu geçerliliğin anlaşılması ve yorumlanması *Dasein*'in ontolojik analitiğinin ta kendisidir.”⁴⁵

Varlığın açıklığı anlamına gelen “dünya”, dünya-içinde-olmaklık ile beliren varolan ve varolanın alanı olarak görülmez; fırlatılmış olan insanın kendi içindeki eksistensiye varlığının özünü ışımasıdır⁴⁶. Kendi kendisiyle daima kendi fırlatılmışlığı içinde karşılaşan *Dasein*, içsel bir kendini bulmaya sahip olarak kendi şuradalığını peşinen var eder. *Dasein*'in kendi varlığına bırakılmışlığı kendini daima bulduklarına da tevdi eder ve bu durum bir arayıştan ziyade kaçışa yönelmek suretiyle fırlatılmışlıktan yüzünü çevirmek ile açılımlanır⁴⁷.

Kendi varolabilirliğini kendisine şeffaf kılabilen *Dasein*, fırlatılmış imkan sınırları içerisinde varoluşunu bir suret ya da derece şeklinde anlamış ya da anlamamıştır. Anlamak halindeki *Dasein* olanaklarını bilir fakat bu bilgi

⁴³ A.g.e 142

⁴⁴ Diğer varolanlarla *Dasein*'in ilişkisi anlamında kullanılan kavramı Varlık ve Zaman'da Heidegger şu şekilde açıklar: “Faktisite kavramı, “dünya içinde” bir varolanın, kendi dünyası içinde karşılaştığı varolanların varlıklarıyla kendini kendi “kaderi” içinde bağlanmış bir dünya-içinde-varolma olarak anlayabilmeyi kapsar.” A.g.e 58

⁴⁵ Levinas, E., [2010], “*Martin Heidegger ve Ontoloji*”, Çev. Elis Simson, Cogito Dergisi, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, s:38

⁴⁶ Heidegger, M., [2013], “*Hümanizm Üzerine*”, Çev. Yusuf Örnek, Felsefe Kurumu Yayınları Ankara, s:42

⁴⁷ Heidegger, M., [2008], “*Varlık ve Zaman*”, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, s: 152

şuradalığın varlığına ait olan olup içkin bir öz duyumsama değildir. Anlamanın eksistensiyal olarak fırlatılmışlığa teslim olması Dasein'in yoldan çıkmasına sebep olur ve bu sebeple Dasein kendini yeniden bulma imkanı içinde kendisini bulur⁴⁸. Dasein'in fiilen varolması, varlığını kendi varlığı ile sorunsallaştırması, faktisiteyi fenomenal olarak görünür kılan fırlatılmışlıktır⁴⁹. Bu bağlamda, "olup bitmiş bir olgu"⁵⁰ olmayan ve "henüz tamamlanmamış bir vaka"⁵¹ olan fırlatılmışlık, Varlığa düşen insanın; *düş/en* öznenin kaçınılmaz olarak *düşün/en* özneye dönüşmesiyle devamlı kılınır.

⁴⁸ A.g.e 152

⁴⁹ A.g.e 189

⁵⁰ A.g.e 189

⁵¹ A.g.e 189

2.2. Düşün-en

“Oysa insan, düşünebilen demektir; üstelik buna tam selahiyetli olarak.”⁵²

-M. Heidegger

İçinde bulunduğu anı deneyimlemek; anda bulunmak dışında, geçmiş deneyimlerinin, gelecek arayış ve beklentilerinin farkında olan, dünyaya fırlatılan insanın dünya ile kurduğu ilişkide kendisi dışındaki dünyayı “bir temsil, temessül, misal, mesele”⁵³ yöntemi ile nesneleştirerek tarif etmek; söze dökmek suretiyle kavramı işaret etme eylemini gerçekleştiren özne düşün/endir. Varolanı “varolan” olarak araştırma ve bilme istencini harekete geçiren eğilim varolanı “göz önüne getirmek” (Vor-stehen) arayışını açığa çıkarır. Varolanın geçmiş ve gelecek ile zamansal ilişkileri bağlamında doğa ve tarih referanslığı üzerinden göz önüne getirilmesi kendisinin nesnelleştirilerek bir varolan olarak düşünülmesini sağlar. Bir “göz önüne getirmek” yöntemi ile nesnelleştirilen varolan, varlığından emin olunabilecek bir kesinliğin hakikate dönüşmesini amaçlar⁵⁴. Bu bağlamda düşünme eylemini gerçekleştiren düşün/en özne , “kendi tasarımının hakikatini ve kendi ereğininin uzamını sorgulama yürekliliğini”⁵⁵ göstererek düşünme eylemini sorunsala dönüştürmektedir. Nietzsche’nin bir mantıksal ve metafiziksel varsayım olarak yorumladığı Descartes’in bütün argümanlarının sonucu olan, “ Düşünme var, öyleyse düşünen bir şey var” önermesi görünürde bir gerçeklik olarak varsayılan düşüncenin kendi içinde sahip olduğu gerçekliğin temeli ile doğrudan örtüşmez⁵⁶. Nietzsche, düşün/en öznenin düşüncesi aracılığıyla simgeleştirilerek fizikselleşen dünyayı düşüncenin kökeni olarak görülemeyeceğini, somutlaşan dünyanın ancak düşünce ve duyum akışının sekteye uğratıp noktalanarak yorumlanabileceğinin mümkün olduğunu ifade

⁵² Heidegger, M., [2013], *“Düşünmek Ne Demektir?”*, Çev. Rıdvan Şentürk, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, s: 1

⁵³ Kant, I., Schopenhauer, A., Heidegger, M., [2009], *“Düşüncenin Çağırısı”* , içinde “Düşünce Düşünülür”: Ahmet Aydoğan, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayıncılık, İstanbul s:11

⁵⁴ Heidegger, M., [2001], *“Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı”*, Çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa, s:75

⁵⁵ A.g.e 65

⁵⁶ Nietzsche, F., [2010], *“Güç İstenci” 485/ Bahar-Güz 1887*, Çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, s:327

eder⁵⁷. Düşünmek ile varolmak arasında doğrudan bir bağ kuran Descartes, düşündüğü müddetçe varlıktan şüphe duyulamayacak olduğunu, düşünmekten kesilmenin varlıktan da kesilmek demek olduğunu ifade eder. Bu netliği, düşünen bir şey olarak varolduğunda ancak bilinebilen bir ruh, bir müdrike ve bir akıl olduğunun bilincine erebilen, gerçek ve gerçekten varolan bir şey olduğunu vurgular⁵⁸:

“Fakat şu halde ben neyim? Düşünen bir şey. Düşünen bir şey nedir? Düşünen bir şey: şüphe eden, anlayan, kavrayan, tasdik eden, inkar eden, isteyen, istemeyen, tahayyül de eden ve duyan bir şeydir. Eğer bütün bu şeyler mahiyetime aitse şüphesiz az bir şey değildir.”⁵⁹

“...ben sahici ve sahiden var olan bir şeyim tamam ama nasıl bir şey? Söylediğim gibi: Düşünen bir şey”⁶⁰

Düşün/en özne, insana özgü en yüksek şey olan; akıl ve aklın objelerinin kullanılabilir etkinlik sahası olan düşünsel etkinliği devamlı etkinlik olarak sürdürmeyi gerçekleştirendir. Descartes’in cogitonun önemi üzerine geliştirdiği söylemleri paralelliğinde, öznenin düşünme eylemi olan cogito, kendisi için ve kendinden ötürü varolduğunu ve kendi varoluşunu olumlayıcılığını kendine has doğasından elde eder:

“*Cogito*, öznenin doğumunu yönetmiştir. *Cogito* özneye ait içkin alanın ayrıcalıklı doğasının ve öznenin varoluştaki biricik yerinin olumlamasıydı; dolayısıyla *cogito*, öznenin gerçekliğin geri kalanıyla kurduğu bağın özgüllüğü, içkinlikten aşkınlığa, düşünen tözde içerilen düşüncelerden onların “formal varoluşuna” yönelen geçiti aşan *kendine has* doğasıdır.”⁶¹

Düşünce sürekli bir döngüsellikte akışını devam ettirirken düşün/en daima bir şeye işaret eden olarak gösterendir; kendisi dışındakilere yönelmiş, onların çekiminde olan düşün/en özne, Heidegger’in Hölderlin’den alıntılararak

⁵⁷ A.g.e 367-368

⁵⁸ Descartes, R., [1942], “İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler”, Çev. Mehmet Karacan, Fransız Klasikleri 11, Maarif Matbaası, İstanbul, s:112

⁵⁹ A.g.e 114

⁶⁰ Descartes, R.,[2007], “Meditasyonlar/Pierre Gassendi’nin Meditasyonlar’a İtirazı ve Descartes’in Bu İtirazlara Yanıtı”, Çev. İsmet Berkan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, s:24.

⁶¹ Levinas,E., [2010], “Martin Heidegger ve Ontoloji”, Çev.Elis Simson, Cogito Dergisi, Güz 2010, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, s:20

düşünsel etkinliğe davet ediciliğini vurguladığı “izahsız bir işaretiz biz...”⁶² ifadesiyle işaret edenin izahsız oluşunun düşünmek için yeterli bir gerekçe oluşturmasıyla ilişkilendirilir. Düşünen ile düşünülen arasında bir ilişki anlamında Uygurca’da *tüş* sözcüğü ile dile getirilen düşünce, Hint-Avrupa dil grubunda *görüleni belirtmek* anlamına gelen bir kökten türeyerek, Antik Çağ’da nesnelerden fırlayıp duylara çarpan küçük ve özdeksel imgeler olarak ilksiz ve sonsuz gerçeklikleri ifade eder⁶³. Benzer yaklaşım içinde düşünce kavramını yücelten Hegel’e göre düşünce, kendi içerisine geri dönmüş birlik ile; önce kendisini sonra kendisi için bir *başkasını* yaratır⁶⁴: bu yaratım eyleminin köklerinin insanda nelere temas ettiğini çözümlmek isteyen Heidegger ise, düşünme üzerine sırasıyla dört farklı soru sorar:

“...Kendisine “düşünme” adını verdiğimiz nedir?

...Geleneksel öğretisi bizim düşünme adını verdiğimiz şeyi nasıl anlar ve tanımlar?

...Tam hakkıyla düşünebiliyor olmamız için ihtiyaç duyduğumuz (ön koşullar) nelerdir?

...Bizi düşünmeye çağıran, deyiş yerindeyse, bize düşünmeyi emreden nedir? “⁶⁵

Heidegger, düşünmenin birbirinden bağımsız ve irtibatsız olmayan, aksine bu dört sorunun bir birlik içinde birbirlerine ait olduklarını ifade ederken, yaygın kullanımı *çağırmak* olan yaygın olmayan kullanımı *talep etmek, iletmek* anlamlarındaki *heijßen* sözcüğünü irdeleyerek konuya açıklık getirir⁶⁶. Sözcükle doğrudan ilişkilenemeyen fakat dolaylı olarak çağrışımı mümkün kılan sözcüklerle sorularını derinleştiren Heidegger, bir şeye isim vermenin onu bir isimle donatmak demek olduğunu bu anlamdaki kullanımı ile ilişkili olarak aynı zamanda isim vermenin bir şeyin sözcüğüne çağırılması anlamını da içerdiğini ifade eder⁶⁷. Çağırılanın mevcut olan olarak görünmesi ve mevcudiyetinde

⁶² Heidegger, M., [2013], “*Düşünmek Ne Demektir?*”, Çev. Rıdvan Şentürk, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, s:11

⁶³ Hançelioğlu, O., [2004], “*Felsefe Ansiklopedisi/Kavramlar ve Akımlar*”, Cilt 1, Remzi Kitabevi, İstanbul, s:359

⁶⁴ Hegel, G.,W.,F.,[1986], “*Tinin Görünüşgübilimi*”,Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları,İstanbul s:462

⁶⁵ Kant, I., Schopenhauer, A., Heidegger, M., [2009], “*Düşüncenin Çağırısı*” , Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayıncılık, İstanbul s:69-70

⁶⁶ A.g.e 71

⁶⁷ A.g.e 78

korunması, düşünme yöntemi ile kendisine dönülmesini talep ederek düşünmeye sevk eder; sevk eden, düşünce uyandıran olarak adlandırılır ve düşünmeye girişmeye de davet eder⁶⁸. İsim verilen ve isimle donatılan bir şey göz önüne getirilendir; düşünme bu bağlamda *perceptio olarak idea* anlamında göz önüne getirilenin göz önüne getirici ile ilişkisini de ortaya koyar⁶⁹. Düşünme eylemi ile göz önüne getirici rolünü üstlenen düşün/en özne Heidegger'e göre insanın sahip olduğunu kendi karşısına alarak önüne getirmesi, karşısına alarak önüne getirdiğini kendisi ile ilişki kurdurarak kurduğu bu bağa geri dönmeye çalışması *göz önüne getirmek* ifadesinin Yeni Çağ'daki karşılığıdır⁷⁰. Böylelikle insanın kendisini varolandan önce gelen bir şey olarak bir resme koyması, insanın dünya ile ilişkisinde dünyayı kendi önünde tutarak *dünya resmi* içinde dünyadan haberdar olarak ona hazır ve donanımlı olması bilgisini düşün/en özneye verir⁷¹. Dünyanın resim olarak kavranması ve ele geçirilmesi, kendisini göz önüne getirip ortaya koyan tarafından belirlenir ve belirleyici olan insan, varolanın efendisi olmak için kendisinin özneye dönüşme sürecine tanıklık eder:

"Özne olmak, düşünen, göz önüne getiren olarak insanın ayırıcı özelliği olmaktadır."⁷²

İnsandaki en üst mercî olan akıl, düşünme süreçlerini düzenleyerek teorik bilginin üretimini sağlayandır ve felsefede akıl düşünmeyi duygulanımlardan ayıran olarak biçimselleşmiştir⁷³. Kendini ve dünyayı akıl yoluyla anlamlandıran insan, 'Dünyayla-karşılaşan-insan' olarak varolanlara ayrişan varlığın duyularla teması ile düşünme etkinliğini gerçekleştirir⁷⁴. Aklındaki varlık kuvvesi uyanan insan bunu tariflemek yöntemiyle ifade ettiğinde kuvveyi uyandıran kavram düşünceleşir ve temsil edilebilir olur. Duralı, düşün/en özne için üç ana

⁶⁸ A.g.e 80

⁶⁹ Heidegger, M., [2001], "*Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*", Çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa, s:96

⁷⁰ A.g.e 79

⁷¹ A.g.e 78

⁷² A.g.e 97

⁷³ Duralı, T., [2017], "*Sorun Nedir? Felsefe-Bilimin Düşünce Biçimi*", Dergah Yayınları, İstanbul, s:94

⁷⁴ A.g.e 99

düşünme seviyesinden söz eder; *düzayak düşünme, teemmül ve tefekkür*⁷⁵. Duralı'ya göre, gündelik hayatın içinde hep kullanılan bilgi *düzayak düşünme*, deneysel düzlemlerde, felsefe ve bilim teorileri vb. işlerde açığa çıkan malumat ise *teemmül* süreçlerinin sonucudur. Teemmüllü düşünceler üzerine edinilmiş bilgilerin tekrar denetlenerek çıkarılan sonuçlarından ortaya çıkan *ilimin* mantık çerçevesinde düzenlenmesi ve sentezlenmesi ile oluşan teoriler *bilimi* meydana getirir. Aklın benzerlik kurduğu duyuları ve olayları bir kavram şemsiyesi altında düşünmek, olayın sebep ve sonuçlarını irdeleyerek adım adım ve birleştirici düşünmenin üstün aşaması olarak açıklanan teemmül, insanın düşünme seviyesinde *idrâk*'a karşılık gelendir. Duralı, felsefe sisteminin merkezi olarak gördüğü ve metafiziği aşan bir mistiklik ihtiva edici olarak, felsefe sınırları içinde transsendental⁷⁶; metafiziği aştığı ölçüde transsendent⁷⁷ düşünce sahasında yürürlükte olan düşünme ediminin doruğu olarak görülen düşünme seviyesini ise *tefekkür* olarak adlandırmıştır⁷⁸. Düşün/en özne kendi bilin(e)mezliğinin iki vechesi olan *insanaşkın* ve *insaniçkin*⁷⁹ malumatı ile kendinde mevcut olan sonsuzluk arzusunu üst düşünme yöntemi olan tefekkür seviyesi ile tatbik ettiğinde bedensel olarak “sonlu” bir varlık olduğunun bilincinde olmasına rağmen, teolojik kökenlerle ilişkilendirilerek bir gelecek ve ebediyet tahayyülünü düşünsel etkinlik sahasında kurarak kendine düşle/yen öznenin bilgisini oluşturur.

⁷⁵ A.g.e 107

⁷⁶ önsel olarak verili bilgi: deneyüstü

⁷⁷ bilgisinin edinilemeyeceği: aşkın

⁷⁸ Duralı, s:107

⁷⁹ A.g.e 97

2.3. Düşle-yen

*"Gece yarısı saatleri saçıp savururken
Bereketli zamanı
Daha da ötelere gideceğim Ulişses'in yoldaşlarında,
İnsan belleğinin ulaşamadığı
Düşler ülkesine.
Aklımın almayacağı parçalar kaldı bende
O sualtı dünyasından:
İlkel bir bitki bilimden otlar,
Her tür hayvanlar,
Ölülerle konuşmalar,
Aslında hep birer maske olan yüzler,
Çok eski dillerden sözcükler,
Ve zaman zaman bir korku, gündüzün
Bize sunduğuna hiç benzemeyen.
Ya bunların hepsi olacağım ya da hiçbiri.
O öteki olacağım, bilmeden olduğum,
O öteki düşe, uyanık halime
Bakmış olan kişi, Şimdi onun değerlendirdiği,
Yakınmadan ve gülümseyerek."*⁸⁰

-Düş, Jorge Luis Borges

*"[...]Ölüm bir bütünün sonu olmaktan çıkmış ve
dizinin uğradığı bir kesinti haline gelmiştir."*⁸¹

-Ölüm Dansı, Ivan Illich

Jorge Luis Borges, "Ölüm ve Pusula" adlı kitabında yer alan "Tanrının Elyazısı" öyküsünde düşünde gördüğü bir kum tanesinin tekrar uyuyup, düşünde uyandığında giderek çoğaldığını ve kum tanelerinin altında kalırken işittiği sesin: "Sen uyanıklığa değil, önceki bir düşe uyanmışsın. O düş, bir başka düşle sarmalıdır, o da bir başkasıyla ve bu böyle sonsuza kadar gider..."⁸² sözlerine "[...] düşler vardır, düşler içre..."⁸³ sözü ile cevap verir. Eksistensiyal belirlenim olarak dünyadalığın her bir merhalesinde, varoluş akışının devamlılığı niteliğinde önceki bir düşe uyanan, genel tanımını ile düşler içre başka düşleri kovalayan; *düşle/yen* öznedir. Etimolojik köken itibariyle, Türkçe'de fiilden isim yapma ekleri olarak öteden beri var olduğu bilinen -ş ve -l harfleri ile *Tü-ş*

⁸⁰ Borges, J., L., [2012], "Sonsuz Gül", Çev. Ayşe Nihal Akbulut, Cevat Çapan, İletişim Yayınları, İstanbul, s:13

⁸¹ Illich, I., [2011], "Sağlığın Gaspı", Çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s:118,

⁸² Borges, J., L., [1982], "Ölüm ve Pusula", Çev. Tomris Uyar, Ada Yayınları, İstanbul, s:38

⁸³ A.g.e 38

ve *tü-l* kelime kökeni ile ⁸⁴ rüya görmek anlamındaki *düş* kelimesine evrilen kelimenin anlam bilgisinde, *düş-mek* ve *düş-lemek* kelimelerinin metaforik olarak anlamsal akrabalıkları olduğu görülür: herhangi bir zaman diliminde zihinde bir yerde açığa çıkmak, zihinde durmak, dinlenmek ve zihine *düşmek*, bir şeyi tahayyül etmek, tasavvur etmek, imgelemek, hayal etmek, öngörmek, zihinde *düşlemek* gibi. *Düşle/yen* özne, varlığa düştüğü dünyada düşünmeyi eyleyerek kendinde mevcut olan psişik ve tinsel varlık sahasının imkanını maddesel olanın dışına taşır ve kendine zamanlararası bir mekân tanımlar. Bu imkan *düşle/yen* öznenin varoluşsal olarak kendinde saklı ebedi olana duyduğu inancın parçası olarak olumlanabilecek bir yönü iken, aynı zamanda maddesel varlığının sancı ve kaygısının ürünüdür:

“Zamandı ve ebedi olan doğru gitmek kendini zamandan koparmak anlamına gelmez; çünkü varoluşun içsel imkanı sayesinde bu hamle aslında zamanın bir kipidir. Batı bilincinin, bilimlerin takındığı zamanaşırı bakış açısı sayesinde başardığını sandığı ebediyete doğru ilerlemek, tinin somut ve zamansal varoluşu karşısında kazandığı bir zafer değil, tam da varoluş dramının uğrağıdır. Ebediyete doğru sıçrama, yeni kişilikler doğurabilmek için bu dramı aşamaz; öteden bahşedilen bir ruh edimi sayesinde ebedi olanı yüceltmez.” ⁸⁵

Düşle/yen özne, gerçeklik olarak karşı karşıya kaldığı dünyadan sıyrılarak benliğine ben-olmayan bir benlik iyeliği verir; gerçek dışı olanın işlevine katılır ve kendi kendini içinde bulunduğu dünyaya güven duyabilecek bir poetik gerçeklikler dünyasına açar⁸⁶. *Düşleme* ile kendine metafiziksel bir deneyim alanı edinen özne, kendine kendinden kurduğu öteki varlığının evrendeki büyüme olanaklarının bilgisini edinir. Gerçek dışının sınırlarında gezinen *düşle/yen* özne zamanın akışını tarihi bir hafıza olarak değil; kozmik bir hafızaya bağlı olarak değerlendirir⁸⁷. *Düşle/yen* özne kendi ile dünya arasında kurduğu bağıntıda varlığını dünyanın varlığına şart kılarken düşlemenin

⁸⁴ Tekin, Ş., [2001], *“İştikakçının Köşesi-Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler”*, Simurg Yayıncılık, İstanbul, s:29

⁸⁵ Levinas, E., [2010], *“Martin Heidegger ve Ontoloji”*, çev.Elis Simson, Cogito Dergisi, Güz 2010, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, s:40

⁸⁶ Bachelard, G., [2012], *“Düşlemenin Poetikası”*, Çev. Alp Tümerteki, İthaki Yayınları, İstanbul, s:15

⁸⁷ A.g.e 129

varlığını da “dünyayı düşünüyorum, öyleyse dünya da onu düşlediğim gibi var oluyor.” önermesine bağlı kılar⁸⁸. Kendi cogitosunda filozofunki kadar tekin olmayan bir psişik etkinlik içindeki düşle/yen özne, varlık ile varlık olmayanın diyalektiğinin keskin ayrımını engelleyerek kendisine bir gölgeler bölgesi oluşturur; bu bölge aradadır ve düşle/yen özne, *dışarısı* olmayan bir *içerisini* işaret eden dünyasının *içindedir*. Düşle/yen özne, düşleme eylemi ile kendine kendinde bir varlık edinir; bu varlık temâşâ etmek (fr:contempler,ing:contemplate) yöntemi ile derinliklerine tanıklığının öznesi olurken, *dünya* da bu seyir yönteminin nesnesi olur:

“Şairin düşlemesinde, dünya hayal edilmiştir, doğrudan hayal edilmiştir.Bu noktada hayal gücünün paradokslarından biri çıkar karşımıza: bir dünyayı yeniden kuran düşünürlerin, daldıkları düşünümde çok uzun bir yol olması gerekir ama *kozmik hayal dolayımıdır*. *Kozmik hayal* parçalardan önce bütünü verir bize. Taşkınlığı içinde bütünün bütünü söylediğine inanır.İşaretlerinden biri ile evreni elinde tutar. Tek bir hayal istila eder tüm evreni. Bu hayalin kendi dünyasında yaşamaktan duyduğumuz mutluluğu, evrenin tümüne dağıtır. Düş-kuran sınır tanımadan ve sakınmadan daldığı düşlemede, kendisini büyüleyen kozmik hayale ruhuyla ve bedeniyle teslim olur. Düş-kuran bir dünyadadır, bir an olsun kuşku duymaz bundan. Tek bir kozmik hayal onun düşlerine birlik verir, dünyasına birlik verir.”⁸⁹

Dünya ile düşselliği arasında ilişki kuran düşle/yen için dünya yalnızca yansıtılmakla kalan değildir; kendi derinliklerinin varlığında kurduğu ruh cogitosu ile kendi dünyasının merkezinde yer alan, dünyada sıkışıp kalmayan düşle/yen kendini genişletir, düşleyerek en derininden yüzeyindeki evrene tekrar açılır ve ruhun bedene beden ruha dönüşebilme becerisini gerçekleştirir⁹⁰. Bedensel olarak ölüme tevdi edilmiş olduğunun bilgisinde olan düşle/yen özne, ölümsüzlüğün izlerini ancak düşlerin zamansız ve mekânsız dünyalarında edinebilir; zira ölüm ve ölümsüzlük her türlü mümkün deney ve kesinliğin dışında kalandır. Düşle/yen özne, dünyadaki kısacık varoluşun ölüm ile kesintiye uğramasını tahammül edilemez bulan yaşama istenci ile geleceğe

⁸⁸ A.g.e 170

⁸⁹ A.g.e 187

⁹⁰ A.g.e 208-215

dair bir ebediyet düşleyerek varlığının devamlılığına dair yargılar üretir. Schopenhauer, insanın ne kadar kısa belirsiz ve acı da olsa, hayata olan sınırsız, akıl dışı ve kör bağlılığını insanda doğası gereği bulunan ve insanın en iç özü olan yaşama iradesine bağlar. Ölümün uyandırdığı korku ve kaygı karşısında duran engellenemez yaşama istenci kendi başına bilgiden yoksun ve kördür; bilgi de istence yabancı, istenç ile çatışan bir ilişkide hayata devam etme arzu ile doludur⁹¹:

“...ölümden korkan gerçekte benliğimizin bu bilen tarafı değildir, fakat *fuga mortis* bütünüyle ve münhasıran *kör* iradeden kaynaklanır, ki yaşayan her şey onunla doludur.

...*fuga mortis* onun için temel ve elzemdir, çünkü o yaşama iradesidir, onun bütün tabiatı hayat ve varoluş için çabalamaya dayanır ve kökeni itibariyle değil fakat ancak canlı teklerinde nesnelleşmesi sonucunda bilgiyle mücehhez hale gelir.”⁹²

Heidegger için ölüm, zengin ve karmaşık yapıdaki eksistensiyl bir yaşam fenomeni olarak görülürken, Dasein’in varolduğu andan itibaren kendisine devredilerek üstlenmesini gerektiren bir varlık minvalidir⁹³. Hitama-yönelik-varlık olarak Dasein’in ölümünün eksistensiyl çözümülemesi Heidegger için, metafiziksel, psikolojik, biyolojik, teolojik ve teodizel açılımlarından önce gelir⁹⁴. Ölüm aracılığıyla en zati varlık imkanıyla yüzyüze gelen Dasein, aynı zamanda en uç ve irtibatsız imkanıyla da karşı karşıya gelerek dünya-içinde-varoluşunu tamamlar. Temel konstitüsyonunun dünya-içinde-varolmak olduğu bilinen Dasein’in sahip olduğu yapılar manzumesi, kendi kendini önceleyici bir ihtimam-göstermelik ile ölüme yönelik en asli gerçekliğini bularak ölüme doğru var-olma imkanını sağlar. Birincil etmeni kendini öncelemek olan ihtimam göstermelik üzerine dayanan ölüme fırlatılmışlık, Dasein’de havf(korku) denen temel-bulunuştta açığa çıkarak kendi ölümüne yönelik kendi

⁹¹ Schopenhauer, A., [2012], “Ölümün Anlamı”, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul s:55

⁹² A.g.e 58

⁹³ Heidegger, M., [2008], “Varlık ve Zaman”, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, s: 262

⁹⁴ A.g.e 264

var- olma imkanını gerçekleştirir⁹⁵. Dasein için ontolojik olarak ölmek , yaşamı başladığı andan itibaren kendi ölümüne doğru var olduğu bir varlık minvalini işaret eder ve bu ölüm salt yok oluş olarak görülmeyen bir yaşam kaybı olarak adlandırılır⁹⁶. Dasein'in kendi sonuna doğru varoluşu olan ölüm ile ilgili Heidegger üç kavramı ortaya çıkararak ölümün varoluşsal kavranışı açısından temellendiriciliğini vurgular: varoluş, olgusalılık, atılmışlık⁹⁷. Dasein'in ölüme bırakılmışlığı, kendi en zati, en bağlantısız ve geride-bırakılamaz varlık imkanına doğru varoluşu olarak kendisine sonradan kazandırılmış bir özellik değildir. Ölüme doğru varolan Dasein'in ölümle ilişkili değişmez ve sabit kavramlarını zatilik, bağlantısızlık, geride bırakılamazlık, kesinlik ve belirsizlik olarak ortaya koyan Heidegger, ölümden sonra Dasein'in yaşamın devamlılığı ve ruhun ölümsüzlüğü konusunu ölümün her türlü ontik-ötesel bağlamı dışında bırakarak yalnızca berisel ve eksistensiye çözümlemesini açıklamıştır⁹⁸. Heidegger, ölüm sonrası ile ilgili bir çözümlemeye bulunmaz iken Dasein'in ölüme bırakılmışlığının kesinliğinin kaçınılmaz korkulu bir titreyişle olduğunu belirterek, ölümün varoluşsal olarak korku uyandırması ifadesiyle de Dasein'in yaratılış itibarıyla kesintisiz ve sürekli bir varoluşu talep etmesine işaret eder:

“Suyun varoluşuna ilişkin biricik mümkün kanıt, en inandırıcısı ve de en hakiki olanı, susamaktır.”⁹⁹

Borges'in, “Ölümsüz” adlı öyküsünde yer alan kahramanı, ölümsüzlerin bir dönem yaşamış oldukları Ölümsüzler Kenti'ne yorucu ve zorlu çabaları sonucunda ulaşır. Ölümsüzler Kenti'nin somut gerçeklik olarak betimlemelerini mimari göstergeler üzerinden anlatan Borges, kahramanın fiziksel deneyim ile edindiği bilginin insanları şaşırtmak üzere kurgulanmış labirentin temsili olduğunu ifade eder. Öykünün kahramanı, Ölümsüzler

⁹⁵ A.g.e 266

⁹⁶ Ökten, H., K., [2004], “Heidegger'in Varlık ve Zamandaki Ölüm Çözümlemesi”, Cogito Dergisi, Sayı 40, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 122-155: 137

⁹⁷ A.g.e 142

⁹⁸ A.g.e 138

⁹⁹ Susini, E., [1942], “Franz von Baader et le romantisme mystique”, s:143, [Aktaran: Bachelard, G., [2012], “Düşlemenin Poetikası”, Çev. Alp Tümerterkin, İthaki Yayınları, İstanbul, s: 191

Kenti'nin labirentvari mimarisinin etkisi altında kalarak önce, Tanrı yapımı olduğunu, hiçbir hayat belirtisi olmayan yerleri deneyimledikten sonra, yapıyı yapan Tanrıların ölmüş olacağını, yapının garipliğinin keşfi ile Tanrıların çılgın olduğunu, sonrasında ise bitimsizlik, acımasızlık, karmaşık bir anlamsızlık ve en nihayetinde ürperti ve tiksinti gibi çok çeşitli karmaşık duyguların bilgisini edinir. Kahramanın deneyimlediği yapının içindeki bitimsiz sürekli döngü ile sonu bir yere varmayan, kesinlikten yoksun, mimarisinde hiçbir şeyin hiçbir yere varmadığı labirent kent, Borges'in metaforik olarak evren tasavvuruna işaret ederken, ölümsüz olarak arananın gerçekte yeni arayışlara çağıran var-olma istencinin kendisi olduğunu gösterir:

“Ölümsüzlük anlamsızdır; insan dışında bütün yaratıklar ölümsüzdürler, çünkü ölümden habersizdirler; tanrısal, korkunç, anlaşılmasız olansa, kendi ölümsüzlüğünü bilmektir.

[...] Ölüm (ya da ölümün imleri) insanları nazlı ve acıklı kılar. Hayaletleri andırmaları içimizi yakar; her edimleri son edimleri olabilir; düşte gibi, dağılıp gitmenin sınırında durmayan tek yüz yoktur gördükleri.”¹⁰⁰

İnsanın ölüm mefhumunu ve ölümlü olduğunu bilme düşüncesini olumlarken var-olmanın istencine karşı durul(a)maz arzusunu konu edinen öyküsü ile Borges, varolmanın en temel problemi olarak ölümün huzurunda olmaya bırakılmışlık ile insanı istemsizce ölümsüzlüğe doğru çekilmeye çağıran, onu arayan ve orada ikamet etmeyi talep eden bir eğilimi işaret eder. Platon'un Phaidon eseri, felsefi olarak ölümsüzlüğün ilk kez tartışıldığı, Sokrates'in ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili argümanlarının yer aldığı; iç içe geçmiş iki diyalogdan meydana gelir. Phaidon tarafından aktarılan eserin büyük bir kısmını oluşturan ana diyalog niteliğindeki ikinci diyalogunda (özellikle ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili olan bölümün yer aldığı) Sokrates'in hapisane hücrelerinde idamı öncesinde dostlarıyla gerçekleştirdiği, ölümden sonra kendisini bekleyen karşılaşma ile ilgili iyimser bir ruh hali içindeki felsefi tartışmaları yer alır. Ölümsüzlüğe ilişkin düşünsel yaklaşımı Sokratik yaklaşımla örtüşen ve hapisanenin dramatik koşullarını idealize ederek Sokrates'in öğretilerinin

¹⁰⁰ Borges, J., L., [1982], “Ölüm ve Pusula”, Çev. Tomris Uyar, Ada Yayınları, İstanbul, s:21-23

özünü bu diyaloglar sayesinde aktaran Platon, ruhun ölümsüzlüğünü ispat etmek için genel anlamda üç temel söylem üzerinden deliller sunar¹⁰¹. Bunlardan ilki, yaşamda her şeyin bir zıttı olduğu; zıtlıklarla yaşamın tamamlandığı; bu zıtlıkların yaşamın her yerine nüfûz ettiği ve dolayısıyla ölümün hayattan geldiğini hayatın da ölümden geldiğini ifade ettiği diyalogudur¹⁰². İkincisi ise ölümün fiziksel olarak gerçekleşmesiyle ruhun bedenden ayrılarak sonrasında da ölümden yaşama gerçekleşen doğuşun ruhun bedenle birleşmeden önce başka bir yerde varolmuş olması gerekliliğinin doğurduğu yaklaşım ile ölümden önce hayat var ise ölümden sonra da hayatın olduğunu ifade ettiği diyalogudur¹⁰³. Son olarak ise sunduğu delil, ruhun beden ile ilişkisinde ruhun emirleri veren rolünü; bedenin ise ruha kölelik yapan, emir ve isteklerini uygulayıcı rolünü üstlenen olması ile ruhta bir Tanrılık istidadının görüldüğünü, Tanrısal olanın yasa koyucu ve onları uygulatıcı olduğunu, ruhun bölünmez, değişmez ve aynı kalırlık özellikleri ile ölümsüzlükten işaretler taşıdığını anlattığı diyaloglarıdır¹⁰⁴.

“...Ancak bu alemin ondan uçurumlarla ayrılacak kadar çok daha üstünde, şeylerin her birinin ilk nizamıyla durduğu bir başka alem vardır Orada her şey isimsizdir (kişisizdir).”¹⁰⁵

Ölüm ve ölüm sonrası ile ilgili, ampirik yöntemlerin positivist sınırlar içinde kesin bir bilgi sahasının oluşumunu sebep-sonuç ilişkisiyle güvence altına alarak çözen akıl-deney-deneyim, insanın nihai sonlanması sonrasına ilişkin reddi ya da kabulüne dair somut bir gerçeklik ile cevap veremezken tartışılabilir bir saha oluşturması için felsefi yaklaşımlarda konu “ruhun ölümsüzlüğü” çerçevesinde farklı şekillerde ele alınmıştır. Ölümün hakikatinin dünyada, dünyanın hakikatinin de ölümden olduğu düşünsel çizgisindeki düşle/yen özne için ebediyet beklentisi, İslamî teolojik gelenek kökeni

¹⁰¹ Platon, [2015], “*Phaidon*”, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, s:21

¹⁰² A.g.e 61-62,-64 (70e, 71b, 71c, 71d, 72d)

¹⁰³ A.g.e 64 (72e)

¹⁰⁴ A.g.e 76 (80a, 80b)

¹⁰⁵ Weil, S., [2019], “*Kişî ve Kutsal*”, Çev. Orkun Elmacıgil, Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı, İstanbul, s:31

itibariyle ölümün nihai bir sonlanma değil, “yeniden diriliş” adı altında bir form değişikliğinde dinin öğreti ve akideleri ile cevaplanan bir yeniden varoluş tarzına karşılık gelir. İslam düşünce geleneğinde kelâmcıların büyük bir kısmı ruhun soyut bölünemez bir cevher olduğu, cismanî özellikler taşımadığı düşüncesinde mutabık kalarak, ruhun ölümsüzlüğü ve yeniden dirilişi felsefi-teolojik bir problematik olarak gören Molla Sadrâ, kelâmcılar, filozoflar ve İslâm sûfîlerinin diriliş öğretilerini üç başlık altında toplamıştır: ‘salt bedensel diriliş’, ‘ruhsal ölümsüzlük’ ve ‘ruhun bedene iadesiyle diriliş’ kuramlarından oluşan farklı türdeki zihinsel spekülasyonlar ya da itikâdî kabullerdir¹⁰⁶. İbn-i Arabî, beden ve ruh arasındaki ilişkiyi, şehir ve şehrin valisi arasındaki ilişki ile benzeterek ruhun valisi olduğu şehrin ihtiyaçlarını temin ettiğini fakat ölüm ile şehrin valisinin görevden azledilip yetki ve sınırlarından kurtulurken mutlak varlık ile ilişkisinin devam ettiğini belirtmiştir¹⁰⁷.

“Her şey dönüş yurduyla ilgilidir; umutlar döner dolaşır, ahirete düğümlenir; her arzu son kertesinde ahirete uzanmak ister; her şey dönüş yurduna münhasır olmuştur sanki! Her insan orayla ilgili düşüncelere dalar, oranın derdini çeker. Her açıklayıcı orası hakkında bir şeyler açıklar, her kinayeci orayı kinayelerle bezeyerek anlatmak ister. Her mırıldanma eninde sonunda oraya ilişkin birkaç kelimeyle biter, özlemin doruğundaki her şarkı orayı gösterir, her dinleyici oranın türküsünü çağırır bir gün.”¹⁰⁸

Bu bağlamda varoluşsal süreci içinde *düşme*, *düşünme* ve son kertede *düşleme* etkinliğini gerçekleştiren özne, sürecin dizgesini kendi *özne olmaklığının* karşısında bulduğu *nesne* olarak nitelendirebileceği nesnel çevre içindeki karşılaşmaları ile ilişkilendirerek oluşturur ve bu karşılaşmalar en temel kavramsal tanımlama ile tez çalışması içerisinde *düşünme* ve *düşleme* etkinliğine gönderme yapan *algılama* ve *yorumlama* yazınsal çerçevesi içinde kendine yer edinir.

¹⁰⁶ Kavşut, M., S., [2018], “Molla Sadra’da Ölümsüzlük Düşüncesi”, Kelam Araştırmaları Dergisi(KADER), 16/2, 433-461:437

¹⁰⁷ Aykut, S. A., [2004], “Ölüm: Aşk ve İnanç Renginde”, Cogito Dergisi, Sayı 40, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, s:200

¹⁰⁸ Tevhîdî, E.,H., [2004], “Otuz Beşinci Gece: Ruh, Can, Hayat, Ölüm, Akıl ve Öte Dünya Üzerine”, Çev. A. Sait Aykut, Cogito Dergisi, Sayı 40, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, s:33

MİMARİDE YÖNELİMSELLİK¹⁰⁹ ARACI OLARAK ALGILAMA

“Görünür ve devingen olarak, bedenim şeylerdendir, onlardan biridir, dünyanın dokusunda tutulmuştur ve onun tutarlılığı bir şeyinkidir. Ama madem ki görmekte ve hareket etmektedir, şeyleri kendi etrafında çember halinde tutar, onlar kendisinin bir eki ya da uzantısıdır, onun tenine geçmişlerdir, onun bütüncül tanımına dahildirler ve dünya vücûdun kumaşından yapılmıştır. [...]Mademki şeyler bedenim ile aynı kumaştan yapılmışlardır, bedenimin görünüşünün bir şekilde şeylerde gerçekleşmesi gerekir ya da onların belirgin görünürlüğünün vücutta gizli bir görünürlükle katmerlenmesi gerekir.”¹¹⁰

- Maurice Merleau-Ponty

Ortaçağ'ın Skolastik düşünce sisteminde önemli rol edinerek Aristo'ya kadar uzanabilecek bir kavramsal zemini olan, bilincin kendinden ötesini imleme özelliği ile algılanan şeyde zihinsel olarak o şeye doğru kendini doğrultma anlamında kullanılan *yönelimsellik*, yönlendirme teorisi olarak modern zamanlarda Brentano tarafından, psişik fenomenlerin gösterdiği karakter olarak ifade edilir. Her zihinsel fenomen, kendinde taşıdığı nesne ile ve bu nesnenin içerikle bağlantılı olarak, istikametini yönelimsel bir iç varoluş olarak kurduğu karakteristik bir özellik taşır¹¹¹. Yönelimselliği deneyim ile nesne arasında kurulan bir bağlantı aracı olaraan gören Brentano ve yönelimsellik kavramını da kullanarak felsefeye yeni bir yaklaşım getirmek amacıyla fenomenolojik felsefe sistematığının kurucusu olan Edmund Husserl'in devamında fenomenoloji kuramı düşünsel zemini üzerinde yol alan başta ;Maurice Merleau-Ponty ve diğer aktörlerin bu yöntemi kullanan ontolojik ve

¹⁰⁹ Edmund Husserl'in fenomenoloji geliştirmek için kullandığı *yönelimsellik/yönelmişlik* (ing.intentionality) kavramı, Husserl öncesinde, Franz Brentano[1838-1917] tarafından, 1874 yılında yayınlanan *“Psychology from an Empirical Standpoint”* adlı kitabında zihinsel hareketin ve onun kendinde içkin olan objeye yöneliminin öznedeki deneyimin nesne ile kurduğu bağlantı olarak yorumlamıştır. Tezin bu bölümünün ana başlığı bu teori ile ilişkilendirilerek oluşturulmuştur.

¹¹⁰ Merleau-Ponty,M., [2012], *“Göz ve Tin”*, Çev.Ahmet Soysal, Metis Yay.,İstanbul, s :34-35

¹¹¹Zahavi, D., [2008] *“Intentionalität und Bewusstsein,”* Edmund Husserl. Logische Untersuchungen, haz. Verena Mayer & Christopher Erhard, s: 138-157, Berlin; çev: Çağlar Koç, [2014], *“Yönelimsellik ve Bilinç”* Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Sayı 22, s:167-182

epistemolojik yaklaşımları üzerinden, mekânda öznenin mimarlık nesnesi ile olan somut dışsal verilerin bilgisini edindiği süreç içerisinde algılama ediminin tapınma eylemi ile bir deneyim şekline dönüşümünün sorgulanması bu bağlamda kurulan bir düşünsel zemin üzerinde yer alarak çözümlenecektir.

Kendi kuramsal zeminini metafiziksel bir gerçekliği vurgulamaktan azade, bilinç üzerinden salt bir gerçek nesneye ulaşmada kesin bir arabulucu olmayan bir yerde konumladığı yönelimsellik teorisi üzerinden şekillendiren ve felsefenin bir kesin bilim olarak yeniden ele alınması isteği ile özne zihninin fiziksel bir dünyaya ait ve o dünyanın bir parçası olma fikrini reddetmesi, apaçık ve aracısız bir biçimde özlere varabilmek amacıyla başvurduğu, her bir fenomenin de özlere oluşarak nasıl görüldüğünü ortaya çıkarma isteği Husserl'in bilinç çalışmaları için belirleyici bir etken olmuştur. Fenomenolojiye göre, özlere bilinçte kurulur ve her bir fenomen kendi özünü açığa çıkarma istenci ile var olduğu için özlere tükenmez sonsuz bir tasvir alanı oluşturur. Husserl, kartezyen düşünce çizgisi içinde Descartes ve Kant etkisi ile felsefeye bir kesin gerçeklik kazandırma isteği içinde bilinç üzerinden özlere yönelerek sonsuz hakikâtlere bilgisinin kaynağına ulaşmak için nasıl bir yöntem olduğunu şöyle ifade eder:

“Fenomenoloji görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlam ayrımı yaparak yol alır. Fenomenoloji karşılaştırır, ayırım yapar, bağlar, ilişkiye sokar, parçalara böler, öğelerine ayırır. Ama herşeyi saf görmeyle yapar. Kuramlaştırmaz, matematikleştirmez; zira, tüm dengeli kuram anlamında hiçbir açıklamada bulunmaz. [...] ancak şuna asıl anlamda felsefe denebilir: Doğa metafiziğine ve tüm tinsel yaşama ilişkin metafiziğe ve böylelikle de en geniş anlamda metafiziğin kendisine...”¹¹²

Öznenin dünyada varlığına her an eşlik eden deneyim yoluyla özne kendi ve kendi dışındakilerle ilişki kurar; fenomenolojinin inceleme alanının odağında deneyim (ing. experience) yer almaktadır. Olağan düşünme biçimleri ile özne deneyimlerinin özsel yönlerini ortaya çıkarmayı hedef alan fenomenoloji,

¹¹² Husserl, E., [2003], “*Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*” çev. Harun Tepe, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, s:82-83

Husserl'in yönteminde iki önemli karakteristiğe sahiptir: yönelimsellik (intentionality) ve perspektifsellik (perspectivism). Yönelimsellik, zihinsel etkinliklerin nesne ve şeylere doğru yönlenmiş olma hali iken, perspektifsellik, bedensel sınırların bilgisi ile var olan öznelere nesnelerin kendilerini daima dünyada belirli bir perspektiften sunmalarıdır Husserl'in yönelimsellik ile dikkat çektiği konu, deneyimin kendini belirli bir perspektiften sunan nesnenin üç boyutlu olarak, görünen ve görünmeyen yüzüne birden yönelme eylemi içinde olmak ve deneyim içinde yalnızca bir perspektiften sunulan nesnenin sınırlı olanı aşması ve aşkınsal bir özellik kazanmasıdır¹¹³.

Husserl için, zihinsel haller dünyada yer alan nesnelerden farklı olarak kendilerini aynı görüngüler içinde sunmazlar, öznde algının otoritesi algıyı oluşturan olarak özenin kendisi olduğu için görünenin ötesinden bir şey yoktur. Zihinsel hallerin, ilişkili oldukları nesnelerden bağımsız olarak fenomenolojik bir yansıma ile incelenebilir olması olanağı ile aşkınsal indirgeme yolu (transandantal reduction) ile "varlığın parantez alınması" ve bu yol ile incelenmesini mümkün kılar¹¹⁴. "Saf" olana, "özler"e ulaşabilmek için öncelikle "doğal tavır alma"nın, "doğal tavır almanın genel savı"nın "ayraç içine alınması", bir yana bırakılması gerektiğini ifade eden Husserl, "doğal tavır almanın genel savı", içinde yaşanan dünyanın, öznenin dışında ve öznenin dünyaya ilişkin söylemlerinden bağımsız bir gerçeklik olarak varolduğunu transandantal indirgemenin, "doğal tavır almanın genel savı"nın, dünyanın varlığının "ayraç içine alınması"yla, "bir yana bırakılması"yla, dünyanın varlığına ilişkin "yargı vermekten geri durma"yla (epokheyle) gerçekleştiğini açıklar¹¹⁵. Husserl'in felsefi dizgesini ve düşünme biçimi olan "felsefi bir düşünme biçimine, özel felsefi yönteme"¹¹⁶ tanımını benimseyen Maurice Merleau-Ponty, fenomenolojik düşünsel alt yapıyı kendisinden sonra geliştirerek devam ettirir. Öznenin, kendine içkin özler üzerinden mimari

¹¹³ Kelly, S.,D., [2003], "Edmund Husserl and Phenomenology", in The Blackwell Guide to Continental Philosophy (eds R. C. Solomon and D. Sherman), Blackwell Publishing Ltd, Oxford, UK, s.115-116

¹¹⁴ A.g.e. 121-122

¹¹⁵ Husserl, E., [2003], "Fenomenoloji Üzerine Beş Ders" çev. Harun Tepe, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, s:18

¹¹⁶ A.g.e. 51

nesnenin bir karşılaşma zemini, mimari nesnenin kendisine yönelimselliğın de bir aracı olarak tapınma eylemi ile bedensel ve zihinsel algı ve duyum sürecine dahil ettiğı mekân deneyimini, öznenin dünyevi ve uhrevi eylem alanı olarak mekân ile kurduğı ilişkinin bir bütün olarak var olan ve bu nedenle de oluşturuu özelliğı ile değıl gerçekte oluşturulmuş öğelerin bir algısal örgütlenme şeklinde *Gestalt*¹¹⁷ olarak okunarak yazınsal olarak çözümlenmesi bu bölümünde irdelenecektir¹¹⁸.



¹¹⁷ Gestalt kuramı, varolan herşeyin bütün olarak algılanırken, bütünün bir parçalar toplamı olmayan, parçalarından bağımsız bir varoluşa sahip olduğunu sistematikleştiren bir psikoloji kuramıdır.Bknz: Ellis,W., [2001], “A Source Book of Gestalt Psychology”, Routledge, London/Newyork

¹¹⁸ Piaget, J., [1992], “Epistemoloji ve Psikoloji” , Çev. Seçkin Selvi, Sarmal Yay., İstanbul, s:57

“Bu dünya: ...sadece bulanık veya hebâ olmuş, sonsuza kadar genişleyen bir şey değil, aynı zamanda kesin bir güç ile kesin bir bir mekâna yeleştirilmiştir. Orada ve burada ‘boş’ olan bir mekân değil, eş zamanlı olarak bir ve çok olan, burada artarken orada azalan güçlerin ve dalgaların bir oyunu olarak vardır.”¹¹⁹

-Friedrich Nietzsche

3.1. ALGIYA DAİR

Pek çok çeşitli disiplinin çalışma alanına dahil olabilecek kadar geniş bir kapsam sahip olan algı mefhumu (*İng. Perception*), bilinç sahibi bir özne üzerinden, genel anlamıyla; varlık sahasındaki nesnel alanların özne ile karşılaşması sonucu öznenin fiziksel ve zihinsel dünyasındaki duyumları yoluyla kendine ve bilincine içkin yansımalarının bir sonucu ya da bir sebebi olarak tanımlanabilir. Algı mefhumu, “her şeyi bilen, hiç kimse tarafından bilinmeyen, dünyanın taşıyıcısı ve bütün görüngülerle nesnelerin koşulu olan”¹²⁰ öznenin kendisi dışındaki şeylerle ilişkisinde deneyimlediği bir bilinçsel kaynak olarak özneye içkin bir duyumsamadır. İnsanlık tarihinde Antik Dönem, Ortaçağ, Rönesans, Aydınlanma, Modern ve sonrası olarak adlandırılan çağların değişimleri şeyler arasındaki ontolojik ilişkilerin de zaman içerisinde makro ölçekte evrene bakışın algısını, mikro ölçekte de evrenin merkezinde yer alan öznenin algı biçimlerinin başkalaşarak değişip dönüşmesine neden olmuştur. Schopenhauer, *“İsteme ve Tasarım Olarak Dünya”* kitabında her türlü bilginin kaynağı olarak gördüğü öznde algı/görüngü¹²¹ (*Alm. Anschauung*) kavramını olumlayıcı olarak, sınırlandırılmış ve kesin bir ontolojik çerçevede içinde kalan bir evren modelinden sonsuz bir mekân anlayışına geçişte

¹¹⁹ Nietzsche.F., [1901], *“der Wille zur Macht”*, Trans. W.Kaufmann, R. J. Hollingdale, [1968], *“The Will to Power”*, Vintage Books, Newyork, s:550 : *“This world: ...not something blurry or wasted, not something endlessly extended, but set in a definite space as a definite force, and not a space that might be “empty” here or there, but rather as force throughout, as a play of forces and waves of forces, at the same time one and many, increasing here and at the same time decreasing there..”*

¹²⁰ Hegel’in var olan her şeyin özne için varolduğunu ve algılamanın birincil koşulunun özne olduğunu ve yokluğunda bir tasarım nesnesi olarak dünyanın da var olmayacağına ifade eder. Schopenhauer, A. [2009], *“İsteme ve Tasarım Olarak Dünya”*, Çev. Levent Özşar, , Biblos Yayınevi, Bursa, s:10

¹²¹ Farklı dillerdeki kullanımına ilişkin olarak algı ve görüngü kavramının aynı bilgi kaynağından doğması sebebiyle eş anlamda kullanılmıştır.

önemli bir yeri olan Descartes'ın dile getirdiği düşünme eyleminin varlığın belirlenimi kapsamında görülen anlayışının paralelliğinde düşünmenin aslında algının özgün dünyasının başka bir içerik içinde, özel bir kopyası ve bir yinelenmesi olduğunu dile getirir¹²².

Şeyleri, dinsel veriler ile temellenerek, varoluşu kesin sınırlarla çerçeveleyip belirleyen ve şeyleri birbirinden ayırıp yabancılaştırarak kategorileştiren Antik Yunan düşüncesinden modern dönemlere kadar zamanın ve gerçeklik kürelerinin değişimi özünde içkin olan öz itibarıyla, dünyayı algılamanın fiziksel ve biyolojik çerçevesinde köklü bir değişiklik meydana getirmezken, dış dünyaya dair algılam ve duygulamalar dinamik olması sebebiyle her an değişip dönüşmektedir. Yalnızca dünyanın içinde olmama ve dünya ile birlikte haline-gelme hali, onu bir tür temaşa ederek haline-gelmek¹²³, varoluğumuz dünyanın algılanış biçimlerinin görülerinin zamansal bir akış içinde algılamalar ve duygulamalar oluşturmalarıdır. Mimarlık yapma ediminin bir sanatsal etkinlik olduğu düşünsel zemini üzerinde kurgulanan bir algı tahayyülü içinde, sanatın kendini saklaması ve gizil içrek bilgilere sahip olması en tabii özelliğidir:

“Kendini kendinde saklayan yaratılmışın kendiliğinden konumu aracılığıyla, yaratıcıdan da bağımsızdır o. Kendini saklayan şey yada sanat yapıtı bir duyumlar kitesidir, yani algılam ve duyumların biri birleşimi. Algılamalar algılamalar değildir artık, onları duyanlarda ortaya çıkan bir durumdan bağımsız; duygulamalar da artık duygular ya da duygulanımlar değildir, onların içinden geçen kişilerin gücünden taşarlar. Duyumlar, algılamalar ve duygulamalar, kendi kendileriyle değer kazanan ve her türlü yaşanmışlığı aşan *varlık*’lardır. Onların insanın yokluğunda olduğu söylenebilir, çünkü insane taştaki tuval üzerinde ya da sözcükler boyunca ele alındığı şekliyle kendisi de algılam ve duygulamaların bir birleşimidir. Sanat yapıtı bir duyum varlığından başka bir şey değildir; kendi kendisinde var olur¹²⁴.

Descartes'in, varlığın ispatı olarak ifade ettiği “düşünüyorum” (cogito) saf sübjektifliği, Meleau-Ponty, özünde beden ile ilişkilendirdiği dünyada yerini

¹²² A.g.e. s: 17

¹²³ Deleuze, G. - Guattari, F., [2001], “*Felsefe Nedir?*”, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s:152

¹²⁴ A.g.e. s:146-147

“algıyorum” a bırakarak, sübjektifliğin “somut olarak dünya ile ilişkimi kendisi ile kurduğum ‘öz-beden’ (corpsepropre) imden başka bir şey olmadığını söyler”¹²⁵. Algı etkinliğinin ortaya çıkardığı öz-beden, bilimsel bir nesnellik alanı olarak sunulan şey değil, bedenın içerden deneyimle elde ettiğı, kişisel bir algı sahasının oluşturulmasının temel dayanağı olan bir ben-bedendir. Husserl’in transandantalizm yaklaşımının ötesinde, Merleau-Ponty için algı deneyiminin sübjektif bir karakterde olması algılama edimine egzistansiyalist bir anlam ve biçim kazandırır.

Şeylerle algı aracılığıyla bir bağlam içerisinde etkileşim halinde olan özne, süje-obje etkileşimi kurgusu içinde, öznenin algı nesnesi ile olan ilişkiselliğı bedensel olarak hem nesnenin mekânsal örüntüler ağı içerisinde konumlanması, hem de algı nesnesinin diğer nesnelerle olan bağıntısı üzerinden konuşularak değerlendirilir. Dış dünya ile girilen bu ilişkisellik ağı, çok katmanlı bir iletişim olması sebebiyle, Merleau-Ponty bu örüntüyü, süje-obje iletişiminin bağlamını nesnelerin “ufuk” (horizon) altına yerleşmesi düşünsel çerçevesi ile açılımlar. Evrende yer edinen ve yerleşen olarak çevreleriyle kurdukları ilişki üzerinden kavranan nesneler ufuk kavramı ile birbirlerine göre konumlanışları özelinde algı edimini eyleyen özneye pek çok açıdan gönderme yapar. Hem birbirinden ayırt edilen objeler aracılığıyla kastediliğı gibi, hem de birbiri tarafından kendilerinin açığa vurulduğı gibi nesneleri görmek isteyen özne için nesne-ufuk kurulumu ya da perspektif özne için engel değildir. Her bir nesnenin diğer nesnelerin ayna görünümünde olması nesnelerin ufkunun nesneye bakan öznenin açısından öğrenebildiğı ve göremediğı özelliklerin de eş zamanlı olarak varlığına gönderme yapar. Masadaki lambaya bakıldığında, bulunan yerden görünen şeylerin özelliklerini değil, aynı zamanda lambanın duvar, masa, baca ve diğer objelerce de görülen nitelikleri de lambaya yüklenirken nesne-ufuk yapısı nesnelere içkin örtük oluşumların ve birlikteliklerin de açığa çıkmasına aracılık eder¹²⁶.

¹²⁵ Gürsoy, K. , [2007], “ Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş”, Lotus Yayın., Ankara, s: 38-39

¹²⁶ Merleau-Ponty, M., [2002], “*Phenomenology of Perception*”, translated by Colin Smith, Routledge London, s:79

“Bedenim sadece, diğer objeler arasında bir obje, diğerleri arasında yer alan duyulabilir özellikler karmaşası değildir; o bütün diğer objelere hassas, bütün seslerin kendisinden aksettiği, bütün zevkler için titreşen ve onları kabul ediş tarzıyla da kelimelere ilk anlamlarını veren bir objedir.”¹²⁷

-Maurice Merleau-Ponty

3.2. BEDENİN YAYILIMI OLARAK MEKÂN

Mekân meselesi, tarih boyunca sosyal bilimlerden, doğa bilimleri ve fen bilimlerine kadar pek çok bilim dalının uzmanlık alanına dahil olmuş, disiplinlerin birbiriyle ilişkili olma hali içinde bir tür dayanak ve zemin oluşturmasıyla da disiplinlerin tanımlayıcı, tamamlayıcı ve temel kavramlarından birisi olmuştur. Şeyler tarafından işgal edilen ve şeyleri işgal eden olarak bizi çevreleyerek karşımızda duran ve Leibniz’in deyimi ile bir tür “ayrıt edilemez”lik¹²⁸ olan mekân ne varlığımızın dışında ne de tam olarak içinde yer alır. Öznenin varoluşuna dair tüm meselelerin zaman ve mekân etrafında şekillenerek gelişmesi fenomenolojik bir çerçevede ele alındığında bu kavramların epistemolojik ve ontolojik bir önem taşıdığını görülmektedir. Nesnelerin ve öznelerin varlığından bağımsız bir mekân-zaman tasavvuru düşünölemeyeceği gibi mekân, nesnelerin aynı zamanda öznelerin bilinir olma hâlinin koşulu ve gerekliliği olarak ortaya çıkabilmektedir. Mekân algısı ve tanımı insanların yaşanılan çağ içindeki düzenin doğurduğu ortam ile beraber değişerek varlık anlayışları ve dünya tasavvuru ile doğrudan ilişkili olagelmıştır.

İnsanlığın varoluşundan beri tarih içinde farklı şekillerde ve farklı anlamların bünyesinde yer alarak kendini gösteren mekân kavramını etimolojik olarak ele aldığımızda kelimenin, Arapça kevn’den gelmekte olup kök anlamı, “olayın

¹²⁷ Merleau-Ponty, M., [1945], “Phenomenologie de la Perception”, Editions Gallimard, Paris s:273 ;aktaran, Gürsoy, K., [2007], “Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş”, Lotus Yayın., İstanbul, s:15

¹²⁸ Leibniz, G.W., [1951], “The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason”, Leibniz Selections, Ed: Philip P. Wiener, Charles Scribner’s Sons, New York, s.259-262 :Leibniz, Newton gibi Tanrı’nın şeyleri belirli bir mekân ve zamanda yarattığını söylemez. Her zaman ve mekânın kendi içinde kusursuz bir şekilde değişmez ve ayrıt edilemez olduğunu düşünür. Mekânın kendi içinde mutlak bir gerçek olmadığını, zamandan ayrılmadığı gibi nesnelerden de ayrılamayacağını ifade eder.

geçtiği yer, oluş yeri, varoluş yeri” olan ve Türkçe’de sözlük anlamı “uzam, yer” olarak da ifade edildiği görülür¹²⁹. Mekân, Arapça’da çoğulunun “emakin” ve “emkine” olarak geçtiği, kelime olarak “1.yer, mahâl, 2. ev, oturulan yer, 3.fizikte uzay” sözlük anlamları ile ve “mekâni” sıfatı ile de “mekâna ait, mekânla ilgili olan” anlamında kullanılarak Osmanlıca-Türkçe sözlüğünde yer alır¹³⁰. Genel anlamda tanımlanışı fiziksel ya da zihinsel oluşunun dışında uzanım olarak da tanımlanabilen mekân, İngilizce (space) ve Fransızca (l’espace) mekân kelimelerinin izleri mesafe anlamında kullanılan –Yunanca’da *distema* terimin karşılığı olan- Latince “*spatium*” ve bir uzunluk standardını tanımlayan Yunanca “*stadion*” kelimelerine kadar sürülebilmektedir¹³¹. Mekânı daha anlaşılır kılmak için çeşitli metaforlara başvuran Platon’un mekân hakkındaki düşüncelerine *Timaios* diyalogunda rastlanılmaktadır. Bu diyalogda evren ile ilgili bazı meseleler üzerinde duran Platon aynı zamanda mekânı da sorgular. Besleyici olma özelliği ile *her şeyi bir kap gibi içine alan*¹³², *kokulu bir merheme*¹³³ benzetilerek edilgenliği vurgulanan olarak çeşitli metaforlar ile açıkladığı mekânı, her türlü oluşun içinde gerçekleştiği yer olarak sürekliliğini ve yok olmazlığını dile getirerek onun varlık gibi ezeli olduğunu söyler. Aristoteles, Platon’dan etkilenerek ve başlangıçta onun izinde giderek ele aldığı mekânı kavrayış sürecinde Platon düşüncesinden ayrılarak mekânı matematiksel bir şey olmaktan çok doğadaki fizikî bir mesele olarak ele alır¹³⁴.

Aristoteles için yer büyüklüğü olan fakat cismî ve cismanî unsurlardan oluşmayan, cisimsellik ihtiva etmeyen bir kavrayıştır¹³⁵. Dini temeller üzerinde

¹²⁹ Eyüpoğlu, İ., Z., [2004], “Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü/ Mekân”, Sosyal Yayın., İstanbul, s. 479

¹³⁰ Devellioğlu, F.,[2003], “Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Mekân”, Yay. Haz.: Aydın Sami Güneyçal, Aydın Kitabevi Yayınları, 20. Baskı, Ankara, s:604

¹³¹ Malpas, J. E. [2004], “Place & Experience : A Philosophical Topography”, Cambridge University Press, Cambridge, s:22

¹³² Platon, [2008], “*Timaeus, Timaeus and Critias*”, Trans. Robin Waterfield, New York, Oxford University Press, s. 48e-49a, yahut bkz. Platon, [2001], “*Timaios*”, Cev. Erol Guney, Lutfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınlar, s.48e-49a

¹³³ A.g.e. 50e

¹³⁴ Jammer, M., [1954], “*Concepts of Space: The History Of Theories Of Space In Physics*”, Cambridge, Harvard University Press, s:15

¹³⁵ Aristoteles, [1991], “*Physics*”, The Complete Works Of Aristotle, Trans. by.R. P. Hardie and R.K. Gaye, ed. Jonathan Barnes, Volume I, New Jersey, Princeton University Press, s: 209i14-19

kalarak varoluğu kesin sınırlarla çerçeveleyip belirleyen şeyleri birbirinden ayırıp yabancılaştırarak kategorileştiren ve 14. yy'a kadar da benzer düşüncelerin prototipini devam ettiren Antik Dönem ve Ortaçağ mekân tasavvuru, Foucault'a göre¹³⁶ Galileo ile çözülmeye başlar. Galileo, evreni deneylerle sorgulanan bir matematik ile keşfedilmesi gereken bir konu olarak ele alır ve Antik Yunan düşüncesinin nesnelerin değışken olmayan düzenindeki uyuşmayı bir mesele haline dönüştürerek sorunsallaştırır. Sınırlandırılmış ve kesin bir ontolojik çerçeve içinde kalan bir evren modelinden sonsuz bir mekân anlayışına geçişte önemli bir yeri olan Descartes, mekânı madde ile ilişkilendirmektedir ve onun için bilinç/ruh dünyası ve beden/nesne dünyası olmak üzere birbirinden farklı iki varoluş gerçekliğı vardır. Mekân uzamda görünür olmak ile belirleyici özelliğe sahip olan nesneler arasındaki şey olarak, nesnelerin sahip olduğu uzunluk, kalınlık ve genişlik gibi tanımlayıcı özelliklere sahiptir.

17.yy sonunda mutlak ve sonsuz mekân anlayışı Newton'un felsefesinde kristalleşerek kendini göstermeye başlar¹³⁷. Newton, mutlak mekânı nesnelerin hareketini ölçmek için gerekli olabilecek bir referans olarak görürken, sabit olan yıldızların da hareket halinde olabileceğı kabulünü yapar ve gözlemlenebilecek olan pek çok görüngünün aslında hareketli olabilme ihtimalinden dolayı ideal bir mutlak mekân varoluşsal meseleler açısından da gerekli olmaktadır. Mutlak ve geometrik mekân için Newton ve Descartes birlikte anılmasına rağmen, Descartes için kartezyen olarak bilinen koordinat sistemi bedenlerin mekânsal uzanımlarından ayrılamaz bir içeriktir ve evren teorisine göre mekân sürekli hareket halindeki maddeden oluşan bir

¹³⁶ Foucault, M., [2014], *"Özne ve İktidar"* XVII. Başka Mekânlara Dair, Çev: Işık Ergüden, Osman Akınbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s.292: "...Bu yerleştirilme mekânı Galileo'yla birlikte parçalandı; çünkü Galileo'nun eserinin asıl büyük günahı, Dünya'nın güneş etrafında döndüğünü keşfetmiş, daha doğrusu yeniden keşfetmiş olması değil, sonsuz ve son derece açık bir mekân kurmuş olmasıdır; öyle ki, Ortaçağ yeri bir anlamda bu mekânda erimiş, bir şeyin yeri artık hareketi içindeki bir noktadan ibaret haline gelmiştir, tıpkı bir şeyin duruyor olmasının son derece yavaşlamış hareketinden başka bir şey olmaması gibi."

¹³⁷ Jammer, M. , [1993], *"Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics"*, Dover Publications, NY, s:2

bütünselliktir¹³⁸. Descartes'in Newton'un mekân düşüncesi ile ayrıldığı yer; mekân ve bedensel uzanımı aynı şey olarak ele alması ve gerçek bir boşluğu redderek vakum olasılığına ihtimal vermemesidir ¹³⁹. Newton'u ilk eleştirenlerden biri olan Leibniz, metafizik ve teoloji açısından ele aldığı zaman ve mekân kavramlarının kesinliğine karşı çıkmıştır.

Mekân ile ilgili teorisini metafiziksel temellere dayandıran Leibniz, mekânın kendisinin bir tür ilahlaştırılan Tanrı'ya ait olabilecek bir nesne olarak ezeli ve sonsuz değil bir parça olduğuna inanır ¹⁴⁰. "Mekân ve zamanı varlık olarak değil, cisimler ve olaylar arasındaki topolojik bağıntıların bütünü olarak"¹⁴¹ gören Leibniz, mekânı yalnızca görelî olarak, zamanı da varoluşların düzeni olarak ele alır ve aynı anda beraber bulunan ve kişi tarafından kendinin ötesinde bir nesneler düzeni olarak algılar. Çoğu batılı ve modern insanın gündelik olarak kullandığı kavramların kökleri Galileo, Newton ve Kant etkileri ile Aydınlanma Çağı'ndan erken modern döneme kadar gelen ve pek çok soruya muhatap olan: "İmdi, mekân ve zaman nedirler? Demokritos ve sonraları Newton'un ileri sürdüğü gibi gerçek varlıklar mıdır? Yoksa mekânı maddenin, nesnenin öz niteliği olarak öne süren Descartes'in sandığı gibi sadece nesnelerin belirlenimleri mi? Ya da Leibniz'in dediği gibi nesneler görülemedikleri zaman bile nesnelerin kendisinde bulunan ilinekleri mi? Ya da mekân ve zaman sadece görünün formu ile dolayısıyla de ruhumuzun subjektif (subjektif burada süjelerin tümü için aynı bir geçerliği olan anlamında) yapısı ile ilgili olan, bu yapı olmadan hiçbir nesneye bu yüklemeleri ekleyemediğimiz şeyler midirler?" ¹⁴² gerçekliklerin kabulü ile oluşan şemaya tabî ve onun hakimiyeti altındadır. Tanpınar'ın "Saatin kendisi mekân, yürüyüşü zaman,

¹³⁸ Hensel, M.; Menges, A.; Hight, C., [2009], *"En route: Towards a Discourse on Heterogeneous Space beyond Modernist Space-Time and Post-Modernist Social Geography"*, Space Reader: Heterogeneous Space in Architecture içinde, der.Hensel, M.; Menges, A.; Hight, C., Wiley-Academy, s: 17-18

¹³⁹ Malpas, J. E., [2004], *"Place & Experience : A Philosophical Topography"*, Cambridge Uni. Press, s:19

¹⁴⁰ Wilson, C.,[1989], *"Leibniz's Metaphysics, A Historical and Comparative Study"*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey , s:218

¹⁴¹ Hızır,N., [1985], *"Bilimin Işığında Felsefe"*, Adam Yayınları, Anadolu Yayıncılık A.Ş. İstanbul, s: 73

¹⁴² Akarsu, B.,[1963], *"Kant'ta Mekan ve Zaman Kavramları"*, Felsefe Arkivi, Sayı: 14, İstanbul, İstanbul Matbaası, s: 117.

ayarı insandır.”¹⁴³ ifadesi ile saat üzerinden kurduğu zaman-mekân tasavvuru geçmişten günümüze gelen, değişen, dönüşen ve kabul edilen gerçekliklerin insanın içinde bulunduğu çağın gerekliliği ile beraber varoluşunu arayış ve anlamlandırma çabasının somut ya da soyut bir aracısı aynı zamanda sonucu olurken ‘yeryüzünde mesken tutmuş’¹⁴⁴ olan öznenin bu arayışlarından biri de kaçınılmaz bir şekilde mimarlık disiplininde kendini gösterir.

Adrian Forty, mekân kavramının mimarlık disiplini içindeki tarihsel sürecini ele aldığı, *Space* metninde, kavramının 1890’lı yıllara kadar mimarlık disiplini kelime dağarcığı içinde bulunmadığını ve ilk kez fark edilir bir şekilde Alman yazarlar tarafından gündeme gelen bir kavram olduğunu ifade eder. Mimarlık disiplini içerisinde günümüzde de sıklıkla kullanılan “mekân” kelimesi 18. yüzyıldan itibaren mimarlık disiplininde kullanımının “hacim” ve “boşluk” kelimeleri içinde saklı bir şekilde ile ifade edilirken, 19. yüzyılın sonlarında modernizm hareketi ve beraberindeki gelişmelerle bağlantılı olarak benimsenmeye başlanır¹⁴⁵. Forty’e göre mekân kavramı, 19.yy da Alman felsefesi içindeki farklı iki düşünce ile mimarlık kuramlarında yer almaya başlar. İlki, mimarlık disiplini dışında kalarak, Hegel ile ilişkili olarak temellendirdiği felsefesini oluşturan Gottfried Semper, diğeri ise 1890’larda ortaya çıkan psikolojik bir yaklaşım ile estetiği ele alan ve Kant felsefesi ile ilişki halinde olan akımdır. Semper, mimarlığın geleceğini mekân yaratmak olduğu düşüncesinde Hegel’in estetik teorisinin etkili olduğu görülür. Semper, bir yapı ögesi olarak duvarı ‘mekânın kapanımı’ (enclosing space) kavramında kapanmış alanın görünür kılma elemanı olarak mimarlığın kökeni hakkındaki teorisinde yer alır. Hegel için “enclosure” mimarlığın işlevselliğine yönelik, estetikle ilişkili olmayan ve farklı bir amaca yönelik bir özelliktir. Ona göre Gotik mimarlıkta boy, en, genişlik ve bu boyutların karakterleriyle özelleşen kapanım olarak nitelendirdiği mekân, fonksiyonunun ötesinde bağımsız dinsel

¹⁴³ Tanpınar, A., H., [2013], “Saatleri Ayarlama Enstitüsü”, Dergah Yayınları, İstanbul, s.32 devamı: “...Bu da gösterir ki, zaman ve mekân insan ile mevcuttur!”

¹⁴⁴ Hölderlin, F.,[1984], “Hymns and Fragments/ In Lovely Blue”, trans. Richard Sieburth, Princeton: Princeton University Press, s:249 : “ ... Is he manifest as the sky? This I tend/ To believe. Such is man's measure./ Well deserving, yet poetically/ Man dwells on this earth...”

¹⁴⁵ Forty, A.,[2000], “Words and Buildings - A Vocabulary of Modern Architecture/Space”, London: Thames&Hudsons., s:256

bir fikir olarak kendini gösterir. 1920 modernist kuşağı etkileyecek olan ve Semper'in modelini takip eden, 1898'de Adolf Loos, 1905'de H.P.Berlage, 1910'da Peter Behrens kaleme aldıkları metinler ile bu anlayışı destekleyen ve bunu mimarlık pratiğinin ve üretiminin özü olarak gören beyanda bulunurlar. Kant'çı estetik teori, mekânı mimarlık disiplininin özne üzerindeki estetik etkisi olarak görerek 1920'leri etkileyen diğer düşünce okulu olur. Kant, *Saf Aklın Elestirisi*'nde mekânın dışsal deneyimlerden elde edilen ampirik bir konsept olarak, şeylerin kendilerinin ya da aralarındaki ilişkilerin temsili olarak olmadığını, aksine *a priori* olarak içindeki bütün şeyler ve aralarındaki ilişkiler tanımlı olarak varolduğunu söyler. Ancak aklın bir becerisi olarak mekânın estetik yargılamalar için sunabileceği olanaklar Kant tarafından geliştirilmez, Schopenhauer, *"İstenç ve Tasarım Olarak Dünya"* kitabında bu olanağı fark eder¹⁴⁶.

Formların anlamlarının yorumlanmasında bedensel duyuların önemi üzerine çalışan ve empati teorisinin mimarlık disiplini içindeki olanağını ilk fark eden Robert Vischer, bedenin kendisini, rüyalarındaki uyaranlara verdiği cevaplar yoluyla mekânsal formlar içinde ifade ettiğini dile getirir. 19..yy. ve erken 20. yy. da mimarlık disiplini dışında olmasına rağmen Nietzsche, sanatçı ve mimarları yazdıklarıyla fazlasıyla etkisi altına aldığı görülür. Nietzsche'nin ilk kitabı olan Tragedya'nın Doğuşu, isimli kitabında 'Apollonian' (rüyalarda akıldaki imajların gerçekleşmesi) ve 'Dionysian' (müzik ve dans ile deneyimlenen coşkunluk hali) kavramları ile kültürün iki temel içgüdüden doğduğundan bahsederek bu iki kavram üzerinde durur. Mekânı anlamak için ilgilenilen ve bedeni bir bütün olarak içeren Dionysian içgüdüsüdür. Nietzsche'nin –bir güç alanı olarak- bedenin hareketin dinamizmi tarafından üretilen mekân anlayışı, onu okuyan İtalyan ve Alman mimarlar kuşağında da devam etmiştir¹⁴⁷. Schopenhauer'in empati teorisinde ele aldığı ihtimaller 1893 yılında birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkan üç makaleye kadar geliştirilmeden kalır. Bu makalelerden ilki, Alman heykeltıraş Adolf Hildebrand

¹⁴⁶ A.g.e.257

¹⁴⁷ A.g.e.258-259

tarafından yazılan “The Problem of Form in the Fine Arts”, sadece heykel sanatında değil mimarlık ve resimde de dünyadaki şeylerin algılanma sürecine olan ilginin temel meseleleri kavramaya yol açacağını düşünür. Diğer makale, August Schmarsow’un “Das Wesen von architektonischen Schöpfung” başlıklı metnidir. Schmarsow da Hildebrand gibi mimarlık estetiğinin materyelin bileşenleri olarak ele alınmasını reddeder. Schmarsow’a göre mekân, bir bedene sahip olduğumuz için varolmaktadır ve biz mekânsal yapıyı, kendi organizasyonu içinde kendini bir dış bedene sahip olarak sahip olarak algılarız. Mimarları etkilemeden geçen Schmarsow düşüncesi Martin Heidegger tarafından geliştirilir. Mimari pratiklerde çokça etkili olamayan Schmarsow’un fikirleri Alois Riegl ve Paul Frankl gibi tarihçiler tarafından sanat tarihinin inceleme alanında kullanılarak önemsenmiştir. 1893 yılında çıkan mekân yaklaşımlarından üçüncüsün yer aldığı “Raumaesthetik und Geometrisch-Optische Tauschungen” estetik felsefeci Theodor Lipps’in aittir. Üç kuramcı arasında kısa bir dönemde en etkili olan kuramcı olarak Lipps, görmeyi ;maddeyle ilgili olan ve maddeden geriye kalan ile ilgili olan estetik olmak üzere iki farklı şekilde ele alır. Lipps için mekân, maddesellikten arındırılmış bu nesne demektir. Lipps mekânı maddesellikten arındırılmış bir nesne olarak gördüğü teorisinde “kapanım olarak mekân” kavramına sahip olmamasıyla Schmarsow’dan ayrılır¹⁴⁸.

¹⁴⁸ A.g.e. 261

3.2.1. Beden-Mekân İlişkisi/Benzeşimleri

“Kendi bedenimizin örgütlenişi bedensel olan herşeyi aklımızda canlandırmada kullandığımız biçimdir.”¹⁴⁹

İlk Roma İmparatoru Augustus’a ithaf edilen, Marcus Vitruvius Pollio tarafından MÖ 25 sıralarında yazıldığı tahmin edilen ve Klasik Çağ’dan günümüze gelebilen tek bilimsel eser olan “Mimarlık Üzerine On Kitap” ın üçüncü kitabının “Tapınaklarda ve İnsan Bedeninde Simetri Üzerine” adlı birinci bölümünde insan bedeni ve tapınak mimarlığı arasında kurduğu ilişkide, mimarlık pratiğindeki oran ve simetrinin ideal insan bedeninin bir yansıması olarak yorumlamasına ilişkin şöyle söyler:

“... insan vücûdunun merkez noktası doğal olarak göbeğidir. Çünkü, bir adam elleri ve ayakları açık olarak arkaüstü yattığı zaman el ve ayak parmaklarının uçları göbeğine yerleştirilen bir pergelin çizdiği dairenin çevresine değecektir. İnsan vücûdundan dairesel bir şekil elde edildiği gibi, kare bir şekil de çıkarılabilir. Çünkü, ayaktabanının başın tepesine olan uzaklığını ölçer ve bu ölçüyü yana açılan kollara uygularsak, tıpkı tam kare düz yüzeylerde olduğu gibi genişliğin uzunluğa eşit olduğu görülecektir.”¹⁵⁰

Vitruvius’un ideal orantı sistemlerinin insan bedeninin kusursuz oranlarında bulunabileceği düşüncesi üzerinden kurduğu geometrik ve matematiksel oranları mimarlık alanı ile ilişkilendirmesi Rönesans dönemi mimarlarının da temel başvuru kaynağı olarak görülür. Rönesans’ın hümanizm anlayışının Antik Dönem’e olan ilgisi, Platon ve Aristoteles’in felsefelerinin dinsel dogma ve ilahi çerçevenin dışında kalacak şekilde yeniden okunması ile insan ve insan bedeninin üstünlükleri keşfedilir. Leonardo da Vinci, 15.yy da, Vitruvius’un eserinden etkilenerek kendisinden önceki tüm ressam ve mimarların birbirinden ayrı olarak çizdiği kare ve çemberi tek bir çizimde iç içe geçirerek, küçük karelerden oluşan ızgara sistemi üstünde insan bedeninin de kare ve çemberin içinde ve sınırında, beden temsilinin açık ve kapalı halinin üst üste binmesi ile oluşturduğu “*Vitrivius Adamı*” [ekler/şekil-6] çiziminde bedensel

¹⁴⁹ Wölfflin, H., [2016], “*Mimarlık Psikoljisine Öndeyişler*”, Çev: Alp Tümertekin, Nihat Ülner, JANUS Yayıncılık, İstanbul, s:25

¹⁵⁰ Vitruvius, [2005], “*Mimarlık Üzerine On Kitap*”, çev.: Suna Güven, Şevki Vanlı Mimarlık Vakfı Yayınları, Ankara, s: 51.

parçaların geometrik tanımlamalar ile örtüşmesini sağlayarak insan bedeni ve mekân arasındaki düzenin ilişkisini gösterir¹⁵¹. Antik Yunan'dan beri, bedensel verilerin oran ve ölçüleri üzerinden, matematiksel standartlar ile geliştirilmek istenen ölçü sistemi Vitruvius'dan Alberti, Filarete, Leonardo da Vinci, Luca Pacioli ve Francesco Di Giorgio'da dahil olmak üzere pek çok Rönesans teorisyenlerince ele alınmıştır¹⁵². Bedenin çevresindeki kanın hareketinin bir tanımı olarak tıp dünyasında ilk defa 1628'de *Canlılarda Kalp ve Kanın Hareketi Üzerine Anatomik Bir Çalışma* [*Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*] adlı yapıtında İngiliz hekim William Harvey tarafından keşfedilen *sirkülasyon* kavramı günümüzde pek çok disiplin içinde akış anlamında kullanılarak mimarlık disiplininde de beden-mekân ilişkisinin benzeşiminde dolaşım ekseninde kullanılır¹⁵³. Sennet, bu durumla ilişkili olarak 18. yy. kent planlamasındaki etkileri şöyle ifade eder:

"Sokakların altındaki sığ lağım çukurlarının yerini kent 'damarları' aldı. [...] Aydınlanma planlamacıları şehrin sağlıklı bir beden gibi işlemesini, ... serbestçe akacak bir şekilde tasarlanmasını istiyorlardı. Barok çağın başlarından itibaren, kent planlamacıları şehirleri insanların şehrin ana caddelerinde rahatça dolaşmalarını sağlama amacını güderek yaratmayı düşünmüşlerdir. [...] Böylece trafik sistemlerine bedendeki kan dolaşımı sistemini örnek almaya çalışan tasarımcılar, 18.yüzyılda şehir sokakları için 'atardamar/arter' ve 'toplardamar' sözcüklerini kullanmaya başladılar."¹⁵⁴

18.yüzyılda, Jacques-François Blondel, doğa ve sanatın birbiri içindeki konumunu karşılaştırma amacıyla, sütunlardaki detaylar ve saçakların silmeleri ile insan bedeni arasında ilişki kuran ve bunun insan yüzündeki oranlara dair ciddi bir ipucu olduğunu ve bu durumun beden ve mimari arasındaki ilişkiyi kurmak için kullanılabilir bir enstrüman olduğunu söyleyerek, Palladio,

¹⁵¹ Leland M. Roth, [2000], *"Mimarlığın Öyküsü - Öğeleri, Tarihi ve Anlamı"*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s: 433.

¹⁵² Kuban, D., [2002], *"Mimarlık Kavramları"*,Yapı- Endüstri Merkezi Yayınları, İstanbul, s: 64-65

¹⁵³ Forty, A.,[2000], *"Words and Buildings - A Vocabulary of Modern Architecture"*, London: Thames&Hudsons., s:87

¹⁵⁴ Sennett, R., [2002], *"Ten ve Taş - Batı Uygarlığında Beden ve Şehir"*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, s.237.

Scamozzi, Vignola gibi mimarların yapılarındaki silmeleri insan yüzünün yandan profiliyle karşılaştırarak çizer¹⁵⁵. Mekânı, dış görülerin temelinde yer alan mevcut bir a priori olarak tasavvur edilebilen, bedenın dış duyu ile ilişkiselliğinden doğan yalnızca insan özgü olan bir sezgi olarak gören Kant, sonraki yüzyıl için mekân algısının insan psikolojisindeki öneminin temelini atar. Mekânı zihin ve beden birlikteliğinden tanımlayan Kant düşüncesi ile beraber artık tüm mekan kavrayışlarının içinde beden- bedensellik ile ilgili olan kavrayışlar da yer almaya başlar. “Özel ve Genel Görelilik” kuramlarının içerdığı mekânın zamandan, öznenin bedeninden bağımsız olarak algılamasının imkansızlığını iddia eden Albert Einsein’in mekân tasavvuru ile Newton’un mekân anlayışı yerinden oynamaya başlar.

19.yüzyılın sonlarına doğru klasik mekân anlayışına yöneltlen eleştirilerin felsefe cephesini iki eksen inşâ eder. Birinci eksen “Trajedinin Doğumu” [*Die Geburt der Tragödie*, 1872] isimli kitabı ile zihinsel içgüdüleri Apollonyen, bedensel içgüdüleri Diyonisyen olarak adlandıran Alman filozof Friedrich Nietzsche¹⁵⁶, ve diğer eksen ise mekân düşüncesinin kaynağının; beden sahibi bir ben olmak ve bedenselleştikçe dünyanın var olabileceği düşünceleri olduğunu ve dünyayı algılayıp dünyada var olmak için yaşayan bedenın – nesnel beden değil- gerekliliğinden düşüncesi olduğunu savunan¹⁵⁷ savunan, görüngübilimci Edmund Husserl tarafından inşâ edilir. Mimarlık disiplini içinde mekân ve mekânsallık ile ilgili felsefi söylemler ve bu söylemlerin üzerine kurulu mimari ortamlar ancak 1900’lü yıllarda Almanya’da oluşmaya başlar. Forty, “space” metnindeki “space to spaciality” alt başlığında bu dönüşümü sıralar¹⁵⁸. Erken dönemde uygulamalarından mekân sanatı olarak bahseden mimarlardan August Endell’in düşüncelerinde Lipps’in etkileri görülmekle beraber Nietzsche’nin Dionysian olarak tanımladığı bedensel içgüdü

¹⁵⁵ Rykwert J., [1999], “ *The Dancing Column: On Order in Architecture*”, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, s:35

¹⁵⁶ Forty, A.,[2000], “*Words and Buildings - A Vocabulary of Modern Architecture*”, London: Thames&Hudsons., s:259

¹⁵⁷ Smith, A., D., [2013], “*Algının Teni: Merlau-ponty ve Husserl*”, çev: Sercan Öztekin, yıl:17 sayı:51, Fesatoder Yayınları, İstanbul, s:44-45

¹⁵⁸ Forty, A.,[2000], “*Words and Buildings - A Vocabulary of Modern Architecture*”, London: Thames&Hudsons., s:262

kavramına yakın olduğu görülür. Bir diğer mimar olan Viyana'lı Rudolf Schindler'in mekân yaklaşımı Semper, Loos ve Berlage tarafından ortaya konan "sınırlanmış alan olarak mekân" yaklaşımına yakındır. Tarihsel olarak bakıldığında en üretici mekân söylemlerinden birine sahip olarak, beden ve zihin arasındaki bütünlüğün mekân üzerinden kurulduğunu söyleyen Alman sanat tarihçisi August Schmarsow'un mekân anlayışının karmaşık ve mimarlık uygulayıcıları için en az ilgi çeken anlayış olduğu görülür. 1900-1914 arası dönemin mekân söyleminin insan aklının mekân algılama becerisi olarak dönüştürerek *mekânsal* kavramına doğru geliştirilmesine yönelik sanat tarihçisi olan Alois Riegl ve Paul Frankl'in de dahil olduğu aktif bir dönem olarak görülür. Riegl, "Stillfragen" (Üslûp Sorunları) 1893 ve "Spaetrömische Kunstindustrie" (Geç Roma Sanat ve Endüstrisi) 1901, adlı eserlerinde sanatın teknik ve malzeme gibi dış faktörlere bağlı olarak anlaşılamayacağını insanların tarih içinde süregelen farklı estetik algılarının dikkate alınarak iç faktörlerdeki gelişim ile mimari mekânlarda görülebileceğini ifade eder.

Mimarlık disiplininde mekânsallıkla ilgili ikinci büyük temel tarihsel çalışma Paul Frankl'in "Principles of Architectural History" (1914) adlı eseridir. Riegl ve Schmarsow'un mekân anlayışını takip eden Frankl, Rönesans ve Post-Rönesans mimarlığı üzerinden yaptığı mekân analizi ile bir taslak geliştirir. Frankl'in Riegl ve Schmarsow'un mekân anlayışına en büyük katkısı Rönesans mimarlığında görülen "additive space" (eklemeli mekânlar) ve Post-Rönesans mimarlığındaki "spatial division" (mekânsal bölünme) arasında yaptığı ayırmadır¹⁵⁹. 1920-1930 arasındaki dönemi, A. Forty üç ana başlık altındaki mekân tanımlamalarında toplar¹⁶⁰:

1. Kapanım olarak mekân (*space as enclosure*): Semper düşüncesi ile başlayıp Berlage ve Behrens tarafından geliştirilmiş bir geleneğe aittir. Adolf Loos'un terminolojisine Raumplan olarak dahil olan bu anlam 1920 lerde mimarlarca sıkça kullanılır.

¹⁵⁹ A.g.e. 264

¹⁶⁰ A.g.e. 266

2. Süreklilik olarak mekân (*space as continuum*): 1908’de tarihçi Albrecht Brinckmann tarafından bulunan fikir 1920’lerdeki mekânsal düşüncenin gelişimi ile beraber özgünlüğünü elde eder. Mekânın içerde ve dışarıda sürekli ve sonsuz olması durumu De Stijl ve Bauhaus -El Lissitsky ve Moholy-Nagy- tarafından öğrenilmiştir. Bu düşünce özellikle *The New Vision*’da geliştirilmiştir.
3. Bedenin yayılımı olarak mekân (*space as extension of the body*): Özgün bir çeşidi Bauhaus hocası Siegfried Ebeling tarafından ‘Der Raum als Membran’ kitabında ortaya çıkarılmasına rağmen bedenin yayılımı olarak mekân kavramı Schmarsow’a aittir. Ebeling mekânı dışarı ve insan arasındaki bir zar, koruyucu bir tabaka ya da bir ağacın kabuğu gibi görür. İnsanın biyolojik hareketleriyle şekillenen, insanın hareketleri ve yaşam arzusu ile canlanan ‘sürekli bir güç alanı’dır. Alışılmadık varoluşçu bu mekân görüşüne *The New Vision*’da da atıfta bulunmaktadır.

Bauhaus okulu tiyatro atölyesinde çalışan, koreograf Oskar Schlemmer, beden hareketlerini sahne üzerinden özneyi -oyuncu- mekân içerisinde farklı boyutlarıyla değerlendirirken, beden ve mekânın kurallarının içiçe olduğunu ve öznenin bu kurallar ile hareketini devam ettirdiğini ifade eder. Hareket ve beden ilişkisini incelediği soyut figürel [ekler/şekil-7-8], çalışmalarında bedenin işlevselliğinin sınır ve kuralları mekân ile ilişkili olarak çevresindeki uzam ile birlikte çok boyutlu soyut nesnelerin biçimlenmesinin sağlayacağını *doğa* ve *soyut* arasındaki kavram ilişkisi ile açıklar¹⁶¹. Yine, koreograf Ludolf von Laban, hareket üzerine yaptığı kuramsal ve teknik çalışmalar ile bedenin hareket ile mekânda oluşturduğu kişisel mekânı kinesphere olarak tanımlamış ve bir akış olarak açıkladığı hareketi; beden, mekân ve efor olmak üzere üç başlıkta

¹⁶¹ Feuerstein, M., F., [2002], “*Body and Building inside the Bauhaus’s Darker Side: On Oskar Schlemmer*” *Body and Building: Essays on the Changing Relation of Body and Architecture*. Ed. George Dodds and Robert Tavernor, The MIT Press, Cambridge, s: 226-236. 227.

toplayarak, mekânın bedensel olarak hareket edenin yaydığı bir enerji ile canlı olarak gördüğünü ve hareketin konacağı bir sabitlik olamayacağını ifade eder¹⁶².

20.yüzyılın ilk yarısında Le Corbusier, bedeni kareden başlayarak üçgen ve çember gibi geometrik şekillerin altın oranıyla bedenini ideal biçimde çerçevelenmesinin bilgisini kurmak için oransal ızgarayı geliştirir ve evreni kavrayışı bedensel organların ölçüsü ile tanımlayarak kurduğu sistemi üzerinden, bedenini bir ara birim olarak ilişkilerinin düzen ve işleyişini Modular adı altında insan ölçeğine uygun evrensel bir ölçüm sistemi ile tasarıma yansıtır¹⁶³[ekler/şekil-9-10]. Mimarlık disiplini içinde İngilizceye girişi yavaş olan mekân kavramı 1914 yılında Geoffrey Scott *"Architecture of Humanism"* adlı yapıtı dışında İngilizce bir kaynakta yer almaz. 1930 yılında yayınlanan Moholy-Nagy's *"The New Vision"* isimli kitabı, Sigfried Gideon'un *"Space, Time and Architecture"* kitabı 1940 yılında İngilizce yayınlanana kadar mekân kavramı ile ilgili temel kaynak olarak kullanılır. Sigfried Giedion için aklın niteliği olan zihinsel ve fiziksel dünyaya ait iki farklı mekânsal dünya bir araya gelebilir. İlk kuşak modernist mimarlarda Gideon etkisi ile 1950'ler ve 60'larda mekân kavramı dünya çapında mimari söylemin bir parçası haline gelir¹⁶⁴. Schmarsow'un temellerini attığı mekânı, öznenin bedeninin oluşturduğu düşüncesinin uzandığı Martin Heidegger'e göre, ontik olarak ayırteci olma özelliğinin ontolojik olmasından kaynaklanan Dasein -dünya içinde varolan anlamında- olarak adlandırdığı özne, salt bir zihinsel ya da fiziksel öğeye indirgenemeyen bir bütünleşme ile varlığını gösteren biyolojik özelliklerle donanmış olmanın dışında ontolojik bir varlıktır. Mekân ise varlığın kendini açığa koyduğu yer olarak dünyalığın ortaya çıktığı açıklık olarak kendini gösterir. Varlık sorusu ile yer tutan Dasein'inin dünyadaki tarihsel

¹⁶² Mordeniz, C., [2011], *"Tiyatroda Hareket, Eylem ve Diyalog Tiyatroda Hareket, Eylem ve Diyalog"*, İstanbul Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü/ Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölümü, Doktora Tezi, İstanbul, s: 102-105

¹⁶³ Şentürk, L., [2008], *"Le Corbusier: Oransal Izgara'dan Modüller'a"*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Müh.Mim.Fak.Dergisi C.XXI, S.2, s:103-104

¹⁶⁴ Forty, A.,[2000], *"Words and Buildings - A Vocabulary of Modern Architecture"*, London: Thames&Hudsons., s:268

konukluğunu zamansallığı ve mekânsallığı, yaşayan bedenın buradalığı, dünyadalığı ve tarihselliğı ile ilintili olur¹⁶⁵.

Heidegger'e göre insanların mekân tasavvuru çevresini kuşatan şeyin içinde kendileri için tanımladıkları yerlerin deneyimlenişine bağılı olarak bir yeri tanımlamak için mekânı algıyan kişinin zihninin mekâna bir sınır çizmesini gerektirir ve bu mekân sınırı matematiksel olarak kavranan ile değıl insan deneyimi yolu ile kavranan ile varlık bulur¹⁶⁶. Mekânı bedensellik üzerinden ele alan görüşlerden biri olan görüngübilimci Edmund Husserl'den etkilenererek çalışmalarını geliştiren ve bedeni dünya üzerine kapsamlı bir kavrayışın varoluşsal bir bütünlüğü olarak gören Maurice Merlau-Ponty, ölümünden sonra kendisinden kalan metin notlar ile 1964 yılında yayınlanan *Göz ve Tin* adlı yapıtında bunu şöyle ifade eder:

“...Çünkü ben ona bir şeye bakıldığı gibi bakmam, onu kendi yerinde saptamam, bakışım onda Varlık'ın halelerinde gibi gezmektedir, ben onu gördüğümde çok ona göre ya da onunla birlikte görmekteyimdir.

...Beden tüm bu olanlar içinde bir kesişme alanıdır.”¹⁶⁷

Merleau-Ponty 1945 yılında tamamladığı *Algının Fenomenolojisi* [*Phénoménologie de la Perception*] adlı çalışmasında bedenin varlığının dışında bir mekân tasavvurunun olamayacağını, dolayısıyla mekânın koşulu olarak bedeni gösterilmesinin gerekliliğini ve bedenin de algılarla çevrilmiş bir dünyada deneyimin aracı olduğunu söyler. Merleau-Ponty, insanın içinde bulunduğı dünyaya doğru kurduğu ilişkiler topluluğı¹⁶⁸ olarak varolduğunu, bedenin bu ilişkiler topluluğı içinde herhangi bir obje olarak bir vasıflar

¹⁶⁵ Tarhan, B., A., [1997], “Özne, Ben ve Tarih Hakkında”, Patikalar -Martin Heidegger ve Modern Çağ, Haz: Hasan Ünal Nalbantoğlu, İmge Kitabevi, İstanbul, s.44

¹⁶⁶ Sharr, A., [2013], “Mimarlar için Heidegger”, Mimarlar İçin Düşünürler Çev: Volkan Atmaca, Yem Yayınevi, İstanbul, s:57

¹⁶⁷ Merleau-Ponty, M., [2012], “Göz ve Tin”, Çev. Ahmet Soysal, Metis Yayınları, İstanbul, s:36-37

¹⁶⁸ Merleau-Ponty, M., [1945], “Phenomenologie de la Perception”, Editions Gallimard, Paris s:273 ;aktaran, Gürsoy, K., [2007], “Maurice Merleau-Ponty'de Algı Problemine Giriş”, Lotus Yayınevi, İstanbul, s:68

karmaşası olmadığını kelimelere ilk anlamlarını veren bir *vücut ve ruh* değil, *vücut ile ruh* ¹⁶⁹ olduğunu ifade eder. Henri Lefebvre, mekân üzerine düşünen ve mekân felsefeleriyle oluşturduğu “*Mekânın Üretimi*” adlı yapıtında beden mekân ile ilişkisinde; *haz* ile acının birbirinden ayrımının kesin ya da aşikâr olmadığı, kusurlarıyla, güçleriyle aynı zamanda zaferleriyle ikilikler arasında yer alan bedenin, “*ne kendini felsefi özne ne de nesne olarak, ne dış bir çevreye karşı duran iç çevre ya da yansız mekân olarak ne de bölümler ya da parçalarla mekânı işgâl eden bir mekanizma olarak*” durduğunu ifade eder¹⁷⁰.

Lefebvre’ye göre mekân, bedene temas ve isabet eden bir şey olarak onu tehdit ya da teşvik eden tüm diğer bedenler arasındaki hareketli kesişimin olduğu yer olur¹⁷¹. Benim mekânım olarak oluşturduğu metni bir bağlam olarak değil *benim bedenimi* gölgesi gibi takip eden öteki bedene ilişkin şöyle söyler:

“İnsan” kendi mekânını işaretlemeye, işaretlerle donatmaya, belirtmeye, hem sembolik hem pratik izler bırakmaya asla ara vermez. “O”, kâh merkez kabul edilen kendi gövdesi karşısında, kâh başka gövdeler karşısında bu mekânın içinde yön değişiklikleri, rotasyonlar hayâl etmekten geri kalmaz.” ¹⁷²

Lefebvre’ye göre her canlı beden bir mekân olup kendine ait mekânı vardır ve orada mekânını üretir. Beden ile anlaşılan mekânı mekânsallık olarak yakın dönemlerdeki tanımlamalardan yola çıkarak “*algılanan, tasarlanan, yaşanan*” ¹⁷³ olarak üç ana başlıkta toplarken mekânın kullanımı için bölüştürdüğü bileşenlerin mekânı temsilini ve temsili mekânını ifade eder.

¹⁶⁹ Merleau-Ponty, M., [2010], “*Algılanan Dünya*”, Çev. Ömer Aygün, Metis Yayınları, İstanbul, s:26

¹⁷⁰ Lefebvre, H. [2014], “*Mekânın Üretimi*”, Çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul, s:210

¹⁷¹ A.g.e. 200

¹⁷² A.g.e. 208

¹⁷³ A.g.e. 232

3.2.2. Kartezyen Mekândan Bedensel Mekâna

“İnsan yaşamı hiçbir biçimde bir araya gelemeyen iki heterojen parçadan oluşur. Bunlardan biri akıl, mantık, sağduyudur, yararlı dolayısıyla bağımlı amaçlara yönelir: yaşamın bu parçası bilinçle ortaya çıkar. Öbürü bağımsızdır, hiçbir denetim altında değildir: kimi zaman birinci parçanın bozulmasıyla oluşur, karanlıktır ya da daha doğrusu aydınlık olsa bile körletir; böylelikle her halükârda bilinçten kaçır.”¹⁷⁴

Rönesans’tan itibaren terkedilmeye başlanan, Antik dönemin felsefik dizgelerini Hristiyanlığın teolojik dogmatik öğelerle örtüştürme çabası , 17. yüzyılda mekanik bir düzende işleyen evren tasavvurunun yükselişe geçmesi ile özne kavramını düalizm üzerinden inşâ etme etkinliğinin modern anlamda bir problem olarak ele alınışında Descartes bir kırılma noktası olarak kendini göstermektedir. Descartes, mekanik düşünme biçimi üzerinden yöntemsellik ve matematiksellik ile kartezyen ve dualist öznenin tözsellik bağlamında düşünen yanı olan zihni, bedenden ayrı bir yerde konumlandırarak zihin ve beden ikiliği üzerine kurduğu felsefik sistemetiğini makine gibi işleyen bir doğanın bilgisini özneye konu kılarak ereksel bir doğadan nedensel bir doğaya geçişi, “... sınıksız bağlı ve bitişik olduğum bir bedenim varsa bile, bir yandan kendim hakkında sadece düşünen yayılsız bir şey olarak açık seçik bir fikrim, öte yandan bedenim hakkında sadece yayılıma sahip ama düşünmeyen bir şey olarak seçik bir fikrim olduğu için [...] beni olduğum şey yapan ruhumun, bedenimden bütünüyle ve tam anlamıyla ayrı olup onsuz var veya mevcut olabildiği kesinlikle doğrudur.”¹⁷⁵ şeklinde ifade ederek açıklamalar.

Descartes, zihin ve beden sahibi bir öznenin ne üzerinden tanımlanacağını düşünüyor olma özelliği ile “dolaysız bir biçimde sezilen tek gerçeklik, bilincimizin, düşüncemizin gerçekliğidir.”¹⁷⁶ ifadesinden kuvvetle sahip olunan her tür yargının öznenin kendi imgelem dünyasındaki kaynağından doğmakta olduğunu ifade eder. ‘Düşünen Ben’ için beden bilinebilme özelliği ile var olan herhangi bir cisimden farksız olup, düşünen ben’e eklemlenmiş bir yapıda olması

¹⁷⁴ Bataille, G., [1965], “L’Érotisme”, Paris, s:10-18; aktaran, David le Breton, [2010], “Ten ve İz - İnsanın Kendini Yaralaması Üzerine”, Çev.: İsmail Yerguz, Sel Yayıncılık, İstanbul, s:21

¹⁷⁵ Descartes, R., [2007], “Meditasyonlar”, Çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, s:73.

¹⁷⁶ Foullée, A., [2009], “Descartes”, çev. Atakan Altınörs, Eflatun Yayınları, Ankara, s. 90

bedensel deneyimlerin hakikate ulaşmada engelleyici bir rol üstlendiği için bu rol ile de yanıltıcı özelliği daha bulanık bir dünya sunar. Descartes'ın epistemolojik sınırlarla çizdiği felsefik zemininin 'düşünüyorum o halde varım' ifadesi içinde son kertede ontolojik uzantılara ilişerek varoluşa bir göndermede bulunması zihin-beden ikiliğinin düşünsel zemininin yeniden alınarak değerlendirilmesi gerekliliğini ortaya çıkarır. Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri* kitabında, varlığı bir başka şeye ihtiyaç duymayan dayanak olarak¹⁷⁷ tanımlanan töz kavramı, şeylerin en temel kaynağı olarak bilinebilmeyi sağlayan dayanaklardır. Descartes, Tanrı, madde ve ruh olarak tözleri 3 ana başlık altında toplayarak, Tanrı'nın yaratılmamış olan, ruh sonsuz ama yaratılmış olan bir sonsuzun temsiliyeti, ve sonlu olan maddedeki tözlerin ikilikleri üzerinden sınıflandırmaya tabi tutarak kategorileştirir.¹⁷⁸ Töz tarifini ayrıntılı bir şekilde ele aldığı Descartes'ın *Meditasyonlar* kitabında tözün temel nitelikleri ile beraber ikincil özelliklerine dair saptamalardan oluşurken, birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ilişki tözün varoluşunun gerçekliğini geri planda bırakamayacağı birincil nitelikler daima tözün varoluş biçimini gösteren özelliktedir:

"Descartes'a göre Tanrı, insanı özünde yayılım olan bu makine dünyaya yerleştirmiştir. Ama onun özü bu dünyanınkinden bambaşka, ondan son derece üstün olan düşünce olduğu için, insan, ereksellikten ve niyetten arınmış olan bu dünyayı ve yine bir mekanizma olan kendi bedenini, düşünen ruh olarak bir kaptanın gemisini yönetmesi gibi yönetecektir."¹⁷⁹

Descartes sistematığının amacının şeylerin gerçekliğine dair en kesin bilgiye ulaşmak önceliği olduğundan bunu sonraki aşamasında şüphe edilebilecek olan herşeyin doğruluğunun reddi ile beraber matematiksel bir kesinlik oluşturacak şekilde şüphe edilmeyecek temel düşünsel yapının yeniden inşâ edilmesidir. Descartes bilgi felsefesini tümdengelim üzerinden şekillenen bir

¹⁷⁷ Descartes,R., [2001], "*Felsefenin İlkeleri*", çev. Mesut Akın, Say Yayınları,İstanbul,s. 81

¹⁷⁸ Descartes, René, [2007], "*Meditasyonlar*", çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, s:40-41

¹⁷⁹ Bumin,T., [2010], "*Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*", Yapı Kredi Yayınları, İstanbul s.35.

akılsal etkinlik alanı olarak ele alarak, zihin ve ruha insan varlığının fiziksel, görünür bir deneyim alanı olan bedenden çok daha fazla değer biçmesi, öznenin şüphe içinde olmayacağı en önemli ilksel ve kesin bilgi olan düşünen varlık olması önceliğin daima düşünce yetisine verilmesi gerekliliği fikrindedir:

“Özünün tümü ya da doğası düşünmek olan bir varlık olduğumu biliyorum, bu varlığın var olması için ne bir yere gereksinimi vardır ne de somut bir nesneye bağımlıdır; böylece bu “ben” yani benim ben olmamı sağlayan bu ruh, bedenimden tümüyle ayrıdır, hatta bedenimden daha kolay bilinebilir; bedenim olmasa bile ruh varlığını sürdürür.”¹⁸⁰

“Descartes’te kendi objesini yine kendine has sübjektif töz içerisinde bulan bilincin aksine , Husserl’de bilinç daima kendisinin dışında yer alan bir objeye yönelme durumu olması”¹⁸¹ yönelmişlik (intentionality) olarak ifade edilen bu kavramı Husserl sonrası dönemde fenomenoloji düşünsel zemini üzerinden Merleau-Ponty bilinç ve dış dünya deneyimi ile ilişkili olarak ele alır. Descartes felsefi dizgesinin zihni ve bedeni birbirinden ayıran kartezyen öznenin mimari nesne ile düşünsel zeminde kurduğu ilişkide mekânda zihinsel ve bedensel etkinliklerin birbirinden koparak ayrıştırılması deneyimlenen mekânda bir eksiklik ve kopukluk yaratarak bütünsel anlam ve algı dünyasının oluşmasına engel olur. Bir ikilik ve düalitenin olduğu yerde tek bir bütünsellik içinde bir görüntüde bir araya gelen beden ve zihin ayrışmasının mimarlık pratiğinin düşünsel ve kuramsal etkinlik alanı olan mekândaki özne ve nesne karşılaşmalarının mekânsal bir deneyim ile şekillenerek gerçekleşmesinin mümkün kılamayacağının bilgisinin açıklanmak istenmesi Descartes’in töz ontolojisi üzerinden; birbiri ile hiçbir ortaklığı olmayan, tamamen farklı iki tözün bir araya gelerek etkileşimini bir birlik ve bütünlük halinde bulunmalarını düalist bir yaklaşımı ile izah edilmesi mümkün değildir. Descartes’in insan bilgisi için çürütülemez bir temel arama çabasıyla 17. yüzyılda oluşan şüphecilikle(skeptisizm), Husserl’in karşısında durduğu

¹⁸⁰ Antonio R. Damasio, [1997], *“Uslamlama Tutkusu”*, Cogito öyleyse Descartes, Sayı:10, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s.242.

¹⁸¹ Gürsoy, K. [2007], *“Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş”*, Lotus Yayın., Ankara, s:61

deneysel psikolojideki pozitivist yaklaşımların benzer şekilde temellenmesi ve her iki düşünürün de şüpheci eğilimler ile ele aldıkları problemlere karşı en iyi yaklaşımın metafizik olduğu sonucuna varması aralarındaki düşünsel zeminin paralellliğini gösterir. Descartes'ın *Metod Üzerine Konuşma* adlı eseri sonrasında yazacağı konular için bir hazırlık çalışması olarak yöntem geliştirme amacı taşıırken , Husserl'in *Mantıksal İncelemeler* adlı eseri de mantıksal yasaların psikolojik olarak ele alınmasının reddi olarak, fenomenolojinin ana hatlarını belirleme amacı taşıyan detaylı bir incelemeden oluşarak her iki düşünürün de son kertede karşı duruşların bilgisini kullanarak o bilgi ve içeriklerle son sınıra kadar ulaşabilmektir.

Evrensel bir bilim bilimi olarak bilimsel bilginin teorik modeli için başlangıçta felsefeden hareket etmek gerekliliği üzerinden yola çıkan her iki düşünür, bilimsel teori içerisinde zihnin nasıl ele alınması gerektiğine ilişkin mevcut kabul görmüş yöntemlere karşı yeni bir yöntem geliştirmek doğrultusunda yaklaşımları şekillenmiştir. Descartes için zihin var olan diğer nesneler gibi başka bir nesnedir fakat özel ve kendine özgü iken, Husserl için zihnin hiçbir zaman dünya içerisinde elde edilebilecek bir nesne olmaması, Descartes'ın aslında bilimsel bilginin mevcut verili dizgelerin yeniden yapılanarak metodik bir şüphecilik ile tamamen yeni bir dünya görüşüne yol açması, Husserl'in de bu yeni dünya anlayışına fenomenolojik indirgeme yöntemi ile erişilebilecek olduğu düşüncesi her iki düşünürün yollarını ayırmaktadır.¹⁸² Fenomenolojide bilincin nesnelerinin özneye temsiller ve tasarımlar aracı olmadan bizzat ve doğrudan verilmesi, bilincin görünmeyen bir varolanla varolmadığını varlığın ve fenomen olmaklığın birbiri ile özdeşliğini; "Fenomenoloji, tüm kavranabilir varlıkların eo ipso a priori bilimidir " ¹⁸³ şeklinde ifade ederek dile getiren Husserl, fenomenoloji ve ontolojinin birbiri ile olan yakından ilişkisini ifade eder. Fenomenoloji ve ontolojini arasındaki yakından ilişkiye erişerek onu teşhir edebilmek için, başlangıçta Brentano'nun çalışmalarıyla ilgilenerek

¹⁸² Gödelek, K. ,[2006], "*Kesin Bir Bilim Olarak Felsefenin Kartezyen Dayanakları*",Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 2, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, s:17-28

¹⁸³ Husserl, E., [2010], "*Fenomenoloji*", çev. A. Gelmez, Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, sayı 6, s: 44.

sonrasında Husserl'in çalışmalarına odaklanan, varoluşsal felsefik zeminini yalnızca fenomenoloji üzerinden açıklanabileceği yaklaşımı ile şekillendiren Heidegger'e göre, fenomenin fenomenolojik kavramı kendini gösteren, varolanın varlığı demektir¹⁸⁴. Kesin bir bilim olarak felsefeyi ortaya koyma amacında olan Husserl gibi Heidegger'in de temel amacı bir fenomen olarak varlığın (sein) anlamını; fenomenolojik yaklaşım olan ayraç içine almadan soruşturmak üzerinedir. Heidegger'e göre, "inceleme konusu bakımından fenomenoloji, varolanların varlığının bilimidir, -yani ontolojidir"¹⁸⁵, yani varolanların değil ama varolanların varlığının bilinci olarak ontolojinin konusunda ontolojik-ontik olarak varlık sahasında özel bir emsal olarak tanımlanan; Daseindir.

Varlık ve Zaman'da insanın fenomenolojik hermeneutiğinden varlığın temel ontolojisine yönelen Heidegger, doğal şeyleri (Vorhandensein), yapma şeyleri (Zuhandensein) ve temel ilgi yapısı içinde insanın özünü analiz ederek deneyimin tabakalarını açığa çıkararak üçünün dünya-içinde-olma'nın özgün ayrılmaz birliğini oluşturduğunu açıklar¹⁸⁶. Metafizik ve ontolojiyi aşma yolunda, nedensellik ve olanaklılığın koşulları üzerinden irdelemeyi bırakan Heidegger'e göre, *causa sui* ve *summum ens* olan felsefenin tanrısının nitelendirdiği metafizik, ontoloji ve teoloji özdeş olup, düşünme etkinliği metafiziksel olmayana *sahiplenmeye* yönelmelidir. Varlık kavramının felsefe disiplini içinde yalnızca sadece bir tür *mevcudiyet* (presence) olarak düşünülmesi, tarihsel olarak ele alındığında Hegel'in diyalektik bölünemeyen, ani dönemsel dönüşümlerde değişikliğe uğrayarak Heidegger ile temel biçimlenmenin taslağını oluşturur. Terminoloji olarak ele alındığında *varlık* kavramı metafiziksel alanın dışına çıkaracak yol arayış ile ilişkili olarak *sahiplenme* kavramı ile ele alınan, varlık'ın işaret ettiği bir alanı değil de daha çok öznenin varlık ile olan bağıntısının, birbirlerine sahiplenmiş olarak insan ve

¹⁸⁴ Heidegger, M. [2008], "*Varlık Ve Zaman*", Çev. K. H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, s:36-37

¹⁸⁵ A.g.e. 38

¹⁸⁶ Heidegger, M., [2001], "*Zaman Ve Varlık Üzerine*", Çev. Deniz Kanıt, A Yayınevi, Ankara, s:

varlık arasında metafiziksel olmayan bağıntılanması üzerinden ifade edilir¹⁸⁷. Heidegger, varlığın anlamını varolanlar aracılığıyla değil de, özü varoluşunda olan ve ayrıca alınamayan varlık ile arasında asli bir ilişki bulunan Dasein ile soruşturularak¹⁸⁸, Varlık ve Zaman’da varlık ile olan münasebetinde Dasein çözümlemesi ile varoluşu açığa çıkarmayı ister. En temel düşüncesi varoluş olmayıp, daima varlık üzerinden soruşturma yapan Heidegger, varolan olarak Dasein’in analizini varlığın anlamını soruşturmaya bir aracı olarak kullanır.

Özne için a priori olan dünya-içinde varolma (In-der-Welt-sein) varlığının özünün var oluşunda olması ile varlığını zorunlu varlık olarak yegane ve öncelikli soruşturulması gereken şey olduğuna işaret ederken, Dasein’in “kendi varlığı içinde kendinde mesele ettiği varlık hep benimkidir”¹⁸⁹ ve diğer varolanlar kendi varlıklarına “ne kayıtsız ne kayıtlı kalacak biçimde vardır”¹⁹⁰ olarak ifade eder. Özne-nesne ilişkisi bağlamında düşünölemeyecek derinlikte olan Dasein-dünya ilişkisinde dünya Dasein’in temellendiren olup, onun özüne ait olan olarak eksistensiyl bir varlık işleviyle dünya ile ilişki kuran değil, dünya içinde varolandır. Dünyaya fırlatılmış olan ve daima bir çevre içinde olan ve paranteze alınamayan Dasein’in dünya-içinde-varolması üç fenomen ile birlikte düşünölmelidir: dünya-içinde”lik (Das “In-der-Welt”), birlikte-olma (Mitsein) ve bizatihi içinde-varolmak (In-Sein)¹⁹¹. Varoluşunu dünya içinde olmaklık ile tanımlayan ve birbirinden ayrılamayan özne ve dünya, öznenin dünya ile karşılaşması sonucu anlamlıdır, vardır.

Fenomenolojik anlamda “fenomen”, varoluşsal olarak kendisini bir varlık olarak göstererek dünyayı fenomenolojik bir çerçevede ifade etmek için varolanın varlığını ortaya koyarak onu kavramsal bir sınıflama ile bir yere koymayı imler. Dünyanın içinde olmaklığı sürdüren özne için dünya ontolojik bir kavram olmayan içinde varolmayı meydana getiren bir dünyanın bir dünyasallığının ifadesi olup, varolanın bir karakteri olmayıp, Dasein’in bir

¹⁸⁷ A.g.e. 8-9

¹⁸⁸ Heidegger, M. [2008], “*Varlık Ve Zaman*”, çev. K. H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, s:8

¹⁸⁹ A.g.e. 44

¹⁹⁰ A.g.e. 44-45

¹⁹¹ A.g.e. 55

karakteri olarak kendini gösterir. Eksistensiyal olan dünyasallık Dasein'in varoluşuna ait olup, varolanların özne ile ilişkisinin temellendiği ve sorgulandığı bir olgusalılıktan oluşur. Descartes'in töz ile ilgili görüşlerinden hareketle 'çevreleyen dünya' üzerinden Dasein'in mekânsallığının, hem dünya-içinde-varolmanın hem de dünyanın hergünkülük (Alltäglichkeit) olarak belirlendiği ufuk içinde Dasein'in bir varlık olarak çözümlenmesi gerekliliği düşüncesinde olan Heidegger çevreleyen-dünya içinde olmaklığın özne ile ilişkisini, "Hergünkü Dasein"ın kendisine en yakın dünyası çevreleyen-dünya"dır (Umwelt)"¹⁹² şeklinde ifade eder. Heidegger, çevreleyen-dünya üzerindeki fenomenlerin Dasein ile ilişkisi üzerinden sorgulandığı dünyanın Descartes'in Tanrı dışında kabul ettiği iki töz üzerinden, Kartezyen dünya çözümleme ile mekânsallıktan hareket ile anlaşılamayacağını hareketle ortaya koyamayacağını, "ne dünyanın mekânsallığı, ne çevreleyen-dünyada karşılaşılan varolanın yakınsal olarak keşfedilen mekânsallığı, ne de bizatihi Dasein"ın mekânsallığı ontolojik bakımdan kavranabilir"¹⁹³ şeklinde ifade eder.

Heidegger, Dasein'in mekân ile ilişkisi bağlamında, "Mekân ne öznededir, ne de dünya mekân içindedir. Mekân daha ziyade dünya içindedir." şeklindeki ifadesiyle ontolojik olarak doğru tahlil edilmiş ve anlaşılmış bir özne olan Dasein'in kendi varlığının mekânsal oluşu ile öznenin Dasein olarak dünya-içinde-varolma hali bir mekânı tanımlar ve bu nedenle mekân bir a priori olarak kendini gösterebilmektedir¹⁹⁴. Dünya-içinde-varolma halinden dolayı özünde mekânsallık olan Dasein için mekânın tesisi ancak kendisi ile birlikte mümkün olur, mekân bir dünya fenomeni oluşturmamakla birlikte dünya ancak varlık ile ilintisinde Dasein ile ilişkiselliği ölçüsünde anlamlı bir halde olur. "İnsan ve Mekan", Mensch und Raum adlı konferansta "İnşa Etmek, "Yer"leşmek, Düşünmek"¹⁹⁵, (Bauen, Wohnen, Denken) başlıklı konuşmasında Heidegger, özne ile mekânın ilişkisinin birbirinden farklı olarak ele alınmamasını, öznenin ne dünyanın bir işlevi dünyanın da ne öznenin bir işlevi

¹⁹² A.g.e. 68

¹⁹³ A.g.e. 104-105

¹⁹⁴ A.g.e. 117

¹⁹⁵ Heidegger, M., [1971b]. *"Building, Dwelling, Thinking, in Poetry, Language"*, Thought, Trans. Hofstadter, A., Harper & Row, New York, s:145-161

olduğu ifade ederek fenomenolojik yaklaşım içerisinde özne-nesne ayrımının mümkün olmadığını dünya-içinde-olma halinin bütünselliğini dile getirmiştir. Dasein ile ilişkili şeylerin yakınlık ya da uzaklığı şeylerin kendilerine ona mekân olarak gösterdiği durum ile ilgili olarak, Heidegger'e göre bir kap olarak anlaşılabilir olan mekân; eylemin mekânı olarak nesnelleştirilmemiş bir mekân olarak var olandır. Mekânı ifade eden alanlar ve varoluşsal mekân olarak Dasein'in mekânsallığı eylemin mekânının iki yönünü ifade ederken, Arisaka, Heidegger'in dünya mekânının bir koşulu olarak eylemin mekânını öncelikli olarak açılımlayarak Dasein'in şeylerle olan mekânsal ilişkileri çözerek yeniden tanımlanması gerekliliğini ifade eder¹⁹⁶.

Mimarlık nesnesinin varlığı ancak onu deneyimleyen onun içinde yer alan öznenin varlığı ile anlam bulduğundan, zihnin nesnelere doğrultulduğu; Husserl'in ifadesiyle karşılaşma yaşanan nesneye çevrilmiş olan bilinçte nesneye yönelmişlik hali ile mimari bir mekânı var eden, Heidegger'in dünya-içinde-olma hali ile koşullanmış olan Dasein kendine içkin, mekân ve mekânsallığın kendinde içrek olduğu bütüncül bir öznedir. Tüm düşünme etkinlikleri öncesi kendisinin bir hareket noktası olarak beden sahibi olarak özne; dünya içerisinde yer almasıyla önce dış dünyanın varlığını tespit eden, Descartes'in "düşünen ben" inden farklı olarak dünya ile ilişkisini öncelikle onu algılayarak oluşturan onunla karşı karşıya kaldığında bilgisini kurabilen Merleau-Ponty'nin ben/özne olarak tanımladığıdır. Bu özne ancak ve ancak dünya ile bedensel karşılaşması sonrasında inşa ettiği bilgilerin Ben'de saklı olmadığı ve düşünsel sınırlamaların oluşturduğu bir dünyada yer almadığı, "üzerine yapabileceğim her türlü çözümlemenden önce, dünya zaten oradadır."¹⁹⁷ halinde dünyada yer alandır. Kartezyen reflekslerin ötesinde, özneyi belirlenmiş bir dualizm üzerinden okumaya koşullanmış geleneksel yaklaşımların dışında, Husserl'in fenomenolojik kavrayışından yol çıkan Merleau-Ponty dünyanın algısına yönelik katı ve mekaniksel bakışın

¹⁹⁶ Arisaka, Y., [1996], "Spatiality, Temporality and The Problem of Foundation in Being and Time", *Philosophy Today*, 40, s: 36-47

¹⁹⁷ Merleau-Ponty, M., [1994], "Algının Fenomenolojisine Önsöz", çev. Medar Atacı, Afa Yayıncılık, İstanbul, s: 29.

kırılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Öznenin dünya ile kurduğu organik bağın yok sayılıp, dünyaya, kendine ve şeylere mesafelenerek evreni kavrayış çabasına karşı olarak Merleau-Ponty, dünya ile öznenin sahip olduğu bedeninin aynı kumaştan olduğunu ifade ederek ikilikleri ortadan kaldırmaya yönelik bir felsefik zemin oluşturmuştur. Dış dünya ile doğrudan temas halinde olan bedenin düşünme etkinliğini de gerçekleştirdiği yer olması, öznenin dünya ile ilişkisini kavrayışta tüm tanımlamaların kendisiyle ilişkilendiği bir konu haline dönüştürür. Dünya ile belirli yer ve zamanda karşılaşmalar yaşayan özne dünya-içinde-olmaklığın dışına çıkamayacağı bilgisi üzerinden fenomenolojik kapsamda aynı zamanda varoluşsal bir dizge içinde de yer alır. Şimdi ve burada dünyaya yönelen özne, epistemolojik belirsizliklerin varlık zemini içinde karşılaşmalar sonucu yaşadığı deneyimler ile dünyada var iken dünyadan yalıtık bir varlık olmaklığın dışındadır.

Fenomenolojik yaklaşım içinde doğal tutum ve yönelimsellik kavramını ödünç aldığı Husserl'e göre tüm bilimler doğal bir tutuma sahip iken bedeni ile dünyayı deneyimleyen özne ve şeyler birbirine yönelmişlik durumundadır. Merleau-Ponty, yönelmişlik saf bilincin yönelmişliğinden çok onun bütünüyle bedenin yönelim gerçekleştirmesini ifade ederken, bu deneyimin aşkın bir beden deneyimi olmayıp özneye içkin bir deneyim olduğunu açıklar. Dünyanın ve kendinin merkezinde yer alan kendi bedeni üzerinden dünyaya dair anlam ve bilgisini inşâ eden özne için, bedensel eylemler dizisi ruh ve zihine bir karşılık oluşturunca etken olarak değil, biraradalık içinde hareket halinde olmaklığı sağlayıcıdır. Alginın Fenomenolojisi adlı kitabında Merleau-Ponty Descartes'in *cogito* tanımına karşı oluşunu şu şekilde ifade eder:

"Descartes'in metnini okuyan bizzat benim, o metinde yok olmayan bir gerçekliği tanıyan yine benim ve nihayetinde Kartezyen cogito sadece benim kendi cogito'm tarafından anlamlandırılır. Eğer onu keşfetmek için gereken her şey bizzat bende olmasaydı bunu hiç düşünmezdim. Cogito'nun hareketini yeniden ele almayı düşüncem için hedef haline getiren benim, her an bu hedefe doğru düşüncemin yönelimini doğrulayan benim; o halde düşüncem bizzat kendisinden önde gider; aradığını önceden bulmuş olmasa onu aramazdı. Düşünceyi, ona ait olan bu garip

güçle, yani kendinin önünde gitme, kendini öne fırlatma, her yerde kendini evinde bulma gücüyle, tek kelimeyle özerkliğiyle tanımlamak gerekir.”¹⁹⁸

Bedenin mekânsal bir varoluşa dönüşmesine ilişkin Gallagher, nöropsikoloji, nöroloji, sosyal-psikoloji ve pek çok disiplin ile ilişkilendirilerek bedenleşmiş biliş/sel (embodied cognition¹⁹⁹) bir teori geliştirmek için yazdığı; “How the Body Shapes the Mind”²⁰⁰ adlı kitabında temel olarak, beden farkındalığının detaylı tanımını ve özbilinç/kendilik-bilincinde, algılamada, dilde ve sosyal bilişte bedenin etkisini konu almıştır. Gallagher, beden kavramını literatürde benzer şekilde kullanılan; beden imajı/resmi (body image) ve beden şeması (body schema) sistemlerinin farklı olduğu için birbirinden ayrılması gerektiğini vurgulamıştır. Gallagher, bedenin zihinde nasıl şekillendiğini tanımlamak için sınıflandırma yaparak, 1-organik beden, 2- mekânsal beden, 3-şematik beden, 4-duyuşsal beden kavramlarını kullanmıştır²⁰¹. *Organik Beden*, tanımlamasında yeni Aristocu nörobiyoloji başlığı altında, Aristo’nun ruhun bedensel formlar içinde kendisini ortaya çıkardığını ve ruhu anlamak için bedenin şekil ve form olarak varolması gerektiği düşüncesine atıfta bulunur²⁰². *Mekânsal Beden*, insanın algısı bedeninin bulunduğu yere şifrelenen, dünyada insana bir bakış sağlayan, algısının şifrelerini de yer ve kendisi ile ilişkili olarak oluşturan, şeylere doğru hareket ile bilinebilen alınan ve verilen işaretlerin arasında bütünsel bir aracılıktan doğan mekânsal bir varlık olarak tanımlanmıştır²⁰³. *Şematik Beden*, dünya ve öznenin kendi ile etkileşim halinde bulunarak inşâ ettiği, öznenin kendi bedeninin sahip olduğu his ve duyuların bedenin içeride ve dışarda algılanan arasındaki karşıtlık ile oluşturduğu tanımlama içinde yer alır²⁰⁴. *Duyuşsal Beden* ise, duyu ve hislerin, bedenin algısal deneyimler için

¹⁹⁸ Cevahir Şahin, G.,[2002], “*Cogito/Dünyanın Teni/Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler*”, haz. Zeynep Direk, MetisYayınları, İstanbul, s.85

¹⁹⁹ John Dewey [1859-1952] ve sonrasında Maurice Merleau-Ponty[1908-1961] nin kullandığı kavramı ile ilgili bkz: Lakoff,G., Johnson, M., [1999], “*Philosophy in the Flesh/The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*”, Basic Books, Newyork

²⁰⁰ Gallagher, S, [2005], “*How the Body Shapes the Mind*”, Oxford University Press, New York

²⁰¹ De Vignemont, F. [2006], “*A Review of Shaun Gallagher, How the Body Shapes the Mind*”, Psyche 2006: Volume 12, Issue 1, Melbourne.

²⁰² A.g.y. s:147-150

²⁰³ A.g.y. s:137-138

²⁰⁴ A.g.y. s:144

etkili bir harmoni ve uyum sağlayan ve bu uyumun olmaması durumunda algıların gerçekte ne olduklarını açıklamaya dair bilginin oluşamayacağını ifade edecek bir sınıflandırmada yer alır²⁰⁵. Mimarlık disiplininin başlangıç ve varış noktası olan öznenin bedeni, erken 20.yy içinde öznenin dönüşerek evrilip, modernizmin mekâna yönelik farklı düşünme biçimi üretme yolları sağlaması ile düalizm ve kartezyen düşünce sistemleri karşısında “bedensel mekân” meşruiyetinin kazanılmasına aracı olmuştur.

²⁰⁵ A.g.y. s:151

“Tanrı yaratılıŖta Âdem’e sabit bir yer vermemiŖtir. [...] Ne yalnızca senin olan sabit bir yer, ne bir form, ne de yalnızca sana özgü olan bir iŖlev verdik. Biz sana, kendi özlemlerine göre ve kendi yargılarına göre istediğın yere, istediğın forma ve istediğın iŖlevlere sahip olabilesin diye... Böylece, hiçbir sınırla kısıtlanmadan, eline verdiğımız kendi özgür irâdene göre kendi doğanın sınırlarını kendin belirleyeceksin. Seni dünyanın merkezine yerleŖtirdik, dünyada olan biteni buradan çok daha kolayca görebilesin diye.”²⁰⁶

-Giovanni Pico della Mirandola

3.3. TAPINMA RİTÜELİNE ARACI OLARAK MEKÂN

Tanrı ve tanrısal olanın mevcudiyetine dair edinilecek olan tüm teorik ve pratik bilginin temsiliyeti, din ve dinsel öğreti temelli dayanaklar ile kendisini açığa çıkarır. Dinsel öğreti içerikleri, nakledilen bilgi esaslı kutsal bir yazınsal metin ile oluşturulan; dogmatik kabulü esas alan bir sistem ile insanda sezgi-vahiy-akıl üçlemesi döngüsünde aşkın bir gücün temsili olarak varlığı kendinden menkûl olan Tanrının doğasının insan ile, varlığı bir sebebin bağlayıcılığındaki insanın da Tanrı ile olan ilişkisinin çözümlenmesine ve anlaşılmasına yöneliktir. Hegel, Tanrı ile ilgili olarak modern teoloji yaklaşımının Tanrı ve Tanrı bilgisinin bilinemezliği üzerine, tanrının “salt var olan” olarak kendisi dışında varlığını tanımlayacak argümantatif bir güce imkan tanımayan, içeriksiz ve boş bir soyutlamaya indirgendiğini ifade eder²⁰⁷. Rasyonel teolojinin hakikatin bilincine erilemeyeceğı düşünce sisteminin aksine, Tanrı’nın hakikatin kendisi olduğunu, soyutlama ve bilinemezlik kavrayışından çıkarılarak, düşünen akıl ile tanrı bilgisine ulaşabilmenin mümkünüğünü, hakikatin kavranabilir ve içeriğı dolu somut tasavvurlara kavuşturulabilir bir gerçeklik olduğunu belirtir. Kendinden dolayı ve kendisi için varolan Tanrı ile insanın hakikate ilişkin gerçek bilinci oluşturan din olduğunu ifade eden Hegel, aynı zamanda Tanrıyı

²⁰⁶ Giovanni Pico della Mirandola, [1948], “Oration on the Dignity of Man”, Ernest Cassirer, ed., The Renaissance Philosophy of Man, trans. Elizabeth L. Forbes, Chicago, 224-225; aktaran, Leland M. Roth, (2000), “Mimarlığın Öyküsü - Öğeleri, Tarihi ve Anlamı”, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s. 434.

²⁰⁷ Hegel, G. W. F., [2016], “Din Felsefesi Dersleri”, Çev. Doğan Naci Kadioğlu, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, s:19

dinin nesnesi olarak görür²⁰⁸. Öznenin ruh olan öznel bilincinin Tanrı ile ilişkisi daha ileri bir belirme olmayan tözsel birlik içindeki ideada ilk uğraktır, dinin farklı biçim ve belirlenimleri hakikat bilincine nasıl varacağına ilişkin hâl ve hareketi içeren dinsel doktrinler öznenin vücûda gelerek yayılma sonrası uğrakları içinde yer alır²⁰⁹. Vattimo, dinsel deneyimi hareket eksenli bir *dönüş yolculuğuna* referans veren, dinsel olanın kendini yeniden sunma biçiminin *geri dönüşü* olarak denenen toptan bir *göç deneyimi* tanımla ifade eder: unutulduğu sanılan bir şeyin yeniden belirmesi, örtük bir izin yeniden görünür olması, aşılmış, gerçekleşmiş olan hastalığın iziyle yeniden karşılaşma²¹⁰.

Kendi nesnesi olarak Tanrının bilgisine sahip olan özne için tek kesinlik tanrı ve tanrısallığın bulunduğu ruhani zemininin kendisidir. Bu türden bir ilişkiyi *teorik* olarak ifade eden Hegel, teorik ilişki içerisinde öznenin kendi nesnesine gömülü olduğu için kendisine dair bir bilgi edinemeyeceğini belirtir. Teorik ilişkide yalnızca nesnesi ile dolu olan öznenin nesnenin karşısında durabileceği, nesne ile kendisi arasında birlik kurabileceği bir ilişki biçimi olan *pratik* ilişkiye ihtiyacı vardır. Hegel bu teorik ve pratik ilişkinin birliğini kültün veçhesi ya da eylemi olarak tanımlar. Külte göre her dini bilincin temeli, Tanrının insanla olan ilişkisinde içsel ve dışsal olarak tamamlanmış bir uzlaşmadır; ilk biçimi dini teslimiyet, ikinci biçimi külte ait olan uzlaşma duyusunu ortaya çıkaran dışsal biçimler, sonuncusu ise insanın öznelliğinden koparak, öznenin kendindeki en derin özü Tanrıya sunmasıdır. En yüksek biçim olarak görülen üçüncü hali bir hiçlik deneyimi olarak gören Hegel, özetle öznenin ilişkilenebileceği biçimlerini bilginin ilişkisi *teorik*, yükselmenin bilgisi *pratik* ve *dolaylı olarak bilmeyi bilmenin bilgisi* olarak ifade eder²¹¹.

Dini hayatı *iman*, *fikir* ve *marifet* olarak üç döneme ayıran M.İkbal, ilk dönem olan *iman* devresinde insanın Tanrı ve yasalarını kayıtsız şartsız kabulü, ikinci

²⁰⁸ A.g.e. 33

²⁰⁹ A.g.e 50-53

²¹⁰ Derrida, J., Vattimo, G., [2011], "*Din*", Çev. Mehmet Emin Özcan, Durdu Kundakçı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, s:77

²¹¹ Hegel, G. W. F., [2016], "*Din Felsefesi Dersleri*", Çev. Doğan Naci Kadioğlu, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, s:193-197

dönem olan *fikir* devresinde, nihai kaynakların akıl yoluyla anlaşılabilir dinsel disiplinin gerekliliğine uygun olarak uygulama, üçüncü dönem olan *marifet* devresinde ise mutlak hakikat ile ilişkinin doğrudan doğruya teması ile dinsel kural ve kaideler içinde dinin gerçek kaynağına ulaşma olarak açıklar²¹². Hegel ile İktbal'in insan ve Tanrının din ile ilişkisi üzerinden kurulan sürecinin merkezini; pratikte eylemsel bir gerçekliğe tekabül eden dini disiplinin sınırları içerisindeki tapınma ritüeli ile koşullandırma gerçeği oluşturmaktadır.

Yaygın kullanımı dinsel temalar üzerinden, dinle ilgili olan, hürmet edilen, mukaddes anlamlarında; Tanrı'ya adanmış ve tanrısal olana gönderme yapan olarak ifade edilen *kutsal* kavramı, geniş bir perspektifte düzen koyucu, sınırlayıcı, içerisi ile dışarıyı ayırımını tanımlayıcı özelliği ile kendisinin tezahürü *hiyerofaniler*²¹³ tarafından şekillendirilerek kozmosun ontolojik açıdan kurulumunu sağlar. Latince önünde ve dışında anlamındaki *pro* ile, tapınak ve mabed anlamındaki *fanum* teriminin birleşmesiyle oluşan *profanus* kelimesinden türeyen, Fransızca *profane* kelimesi sözlükte kutsal olanın karşıtı tanımlaması ile yer alır²¹⁴. Kutsal olanın karşıtlığı anlamıyla mekânsal ayrılığa dayandırılarak evrilip *profan* olarak kullanılan kelime, tapınmaya aracı olan mekânın *kutsal* olanı tanımlamadaki öncül belirleyici rolünün dilbilimsel olarak göstergesidir. Bu bağlamda yine, etrafı duvarla çevrili, tanrılara adanmış kutsal alan anlamındaki *temenos* sözcüğünden türeyen Latince *templum* sözcüğü, İngilizcedeki *temple* olarak kullanımı ile dilsel kökeninin mekânsal sınırlamalara dayandırılarak oluşturulduğu görülmektedir²¹⁵. Dilbilimsel çözümlemelerden yapılacak çıkarım ile Tanrı ve tanrısal olanla ilişki kurmak için mekânı etkin bir belirleyici unsur olarak kullanan insanlık tarihi, tapınma

²¹² İktbal, M., [1996], “İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu”, Çev. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, s:241

²¹³ “Hyerofani (hierophany): Yun. hieros, 'kutsal' + phainein 'göstermek'. İlahinin veya kutsalın, özellikle kutsal bir yerde, nesnede veya durumda tezahür etmesi, belirmesi; ilahi tecelli. Bu terim genellikle Eski Yunan'da, Ortadoğu'da ve özellikle Kitabı Mukaddes kaynaklı metinlerde Tanrı'nın/ Tanrıların görünmesini ifade etmek için kullanılmıştır.” Eliade, M., [2003], “Dinler Tarihine Giriş”, Çev. Lale Arslan, Kibalcı Yayınevi, İstanbul, s:20

²¹⁴ Adıbelli, R., [2011], “Mircea Eliade ve Din”, İz Yayıncılık, İstanbul, s:86

²¹⁵ Ayto, J., [2005], “Word Origins/The Hidden Histories of English Words from A to Z”, A & C Black Publishers, England/London, s:500

eylemi için vahiy dinlerinin gerektirdiği dinsel ritüellerin tatbik edileceği mimari mekâna dünyevî ve uhrevî aradallığında aracı bir anlam atfederek mekânı kutsallaştırır; kutsalı mekânlaştırır.

Tanrının insanı yaratış sürecinin bilgisi ile hakikatin farklı bir temsildeki insanın “yapma-etme” edimleri arasındaki benzerlikler, işlevsel gereklilikler gereği koşullandırıldığı zorunluluklar dışında mimarlık nesnesi olarak tapınma eylemine tanıklık eden mekânın fiziksel ve düşünsel oluşum süreci ile örneklenerek ilişkilenebilmektedir. Tapınma ritüeline aracılık eden *tapınak* ile fiziksel temas içindeki öznenin, dinsel deneyimi bağlamında “dindar insan” olarak düşünsel düzlemde kurulabileceği temsili ilişkiyi Masiero şu şekilde ifade eder:

“[...] dindar insanın her eylemi, kutsal bir mekânın özdeşleştirilmesi yoluyla, onun *kosmos*'a olan bağlılığını karakterize etme eğiliminde olmuşsa, öyleyse kapı eşiği kutsaldan dindışına geçişin yeri olacaktır; sütun *axis mundi*²¹⁶ olacaktır, yani yer ile göğü iletişime sokan (mekâna yer veren) göksel perdeyi destekleyen sütun; tapınak *imago mundi*²¹⁷ olacaktır. Tapınak, güneş-dörtgenin dört yönünü izleyen bir "kare" olduğundan, yönelmenin olası olduğu yer, *omphalôs*²¹⁸, dünyanın göbek deliği, temellerin atıldığı karar yeri olacaktır. Tapınak yalnızca *imago mundi* değil, aynı zamanda aşkın bir modelin yer üstünde (temsil edilmesi değil) yeniden üretilmesidir. Dünyayı sürekli olarak kutsayan göksel bir arketipin kopyasıdır, çünkü onu temsil eder, içerir.”²¹⁹

Burckhardth'ın hiçlikten *adem* olmaya, varlıktan *vücûda*, ilahi belirlenim olan *takdirden*, ilahi görünüm olan *icada*, ve son aşama ilahi şekil verme olan *tasvire* dönüşme²²⁰ olarak tanımladığı Tanrının yaratım süreci, çalışma özelinde mimarlık bilgisinin üretilmesiyle ilişkili olarak; *nesne*, *mimarlık nesnesi*, *mimari mekân*, *tapınma mekânı*, *İslâm tapınma mekânına*

²¹⁶ *Dünyanın eksen*i anlamındadır. Eliade, M., [2003], “*Dinler Tarihine Giriş*”, Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s:232

²¹⁷ *Dünyanın merkezi* anlamındadır. A.g.e 272

²¹⁸ *Yeryüzünün göbeği* anlamındadır. A.g.e 364

²¹⁹ Masiero, R. , [2006], “*Mimaride Estetik*”, Çev. Fırat Genç, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, s:24

²²⁰ Burckhardth, T., [1994], “*Aklın Aynası , Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*”, çev. Volkan Ersoy, İnsan Yayınları, İstanbul, s:222

dönüşerek, öznenin mimarlık pratiği ve teorisini yapma-etme süreciyle benzeşerek tanımlanabilir. İlahi mevcudiyetin aşamalarına mimarlık nesnesindeki benzeşimine tapınma eylemi ile aracılık eden mekân, İslâmi dinsel deneyimin etkinlik alanını oluşturur. Fiziksel ve düşünsel olarak bu mekânsal oluşumun İslâm öğretisi ve vahiy geleneği temelinde referans verdiği en belirgin ilkesinin tüm sebepleri tek bir nedene bağlı kılarak, birlik ve bütünlüğü bölünemez gören *tevhid*²²¹ ilkesidir. Tanrının mutlak birliğini esas alan tevhid ilkesi ile tapınma ritüeline aracı olan mekân pratikte ve teorikte bağlamını bu teolojik hakikat üzerinden temellendirir. İslam teolojisi, teorik ve pratik bilgilerinin kaynağı gereği tapınma ritüelinin beden üzerinden fiziksel olarak dinsel akîde ve esaslar ile belirlenen sınırlamalar içinde yer alması ile öznenin bedeni mekâna yayılır ve önce mutlak alanları muğlaklaştırarak mimarlık nesnesi ile ilişkisi bağlamında tapınma eylemine aracı bir “mekânsal” olana dönüşür; sonrasında ise öznenin mimarlık nesnesi aracılığı ile temas ettiği fiziksel alanı müphemleştirerek meta-fiziksel bir “mekânsız” olana dönüşür.

²²¹ Ortak koşulsuzun sadece Tanrı'ya taparak, dini buyrukların yerine getirilmesini tevhid olarak tanımlayan İbn Teymiyye, *tevhid-i zât ve sıfat*, *tevhid-i rubûbiyyet*, *tevhid-i ulûhiyyet* olarak tevhidi üç ana başlık altında açıklar. *Tevhid-i zat ve sıfat*: Her anlamda mutlak olarak zat ve sıfatlarını kabul etmek. *Tevhid-i rubûbiyyet*: Kendi fiilleriyle (yaratma, yönetme, dirilme, öldürme vb.) bir ve tek olarak kabul etmek. *Tevhid-i ulûhiyyet*: Yarattığı insanların fiilleriyle tek ve bir olarak kabul etmek. Her türlü tapınma eyleminin, itaat ve kulluğun yalnızca kendisine yapıldığını kabul etmek. Sarıkaya, B., [2013], “İslâm Düşüncesinde Tevhid: İbn Teymiyye Örneği”, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane, s:74-80

3.3.1. Mekânsallık/Dışarı

“Mekânın sınırları varsa, bu sınırlar dışında başka bir mekân daha var mı? Mekânın sınırları yoksa şeyler sonsuzca yayılıyor mu?”²²²

Kuantum fizikçilerine göre, bir maddenin en küçük parçalarına kadar parçalanmasıyla oluşan, insanın anladığı düzeydeki boyutlandırılabilir nesne olma özelliği taşımayan parçacıklar -elektronlar, protonlar v.b.- , artık parçası oldukları maddenin ayırtedici olan hiçbir özelliğine sahip değildir²²³. Bilimsel şartlandırmaların dışında kalan parçadan bütüne evrenin sahip olduğu bu hologramik yapı ile ilgili çalışmalar yapan kuantum mekaniğini fizikçisi Bohm, yüksek yoğunluklu elektron ve pozitif yüklü iyon taşıyan gaz olan plâzma üzerine yaptığı çalışmada, elektronların plâzma içine girdiklerinde bağımsızken görülen davranış biçimlerini bırakarak, daha geniş bir bütünün birbirleriyle bağlantı içindeki parçalarıymış gibi davrandıklarını gözlemler²²⁴. Tekil eylemlerle plâzma içinde son derece örgütlü bir ilişki içinde bulunan elektronların bir arada sergilediği kolektif tavırda görülen ve bilimsel olarak deney alanında üretilebilen bilgi, plâzma “mekânı”nın bütünün parçalarından oluştuğunu fakat artık yalnızca parçaların özelliklerinden oluşan bir “bütün” olmadığını gösterir. Salt fiziksel içeriklerinin özelliklerinden oluşmayan mekânın, sahip olduğu değişkenlerle kendine ait dinamik bir yapı olma özelliği mekânsallığına işaret eder. “Mekân” tanımlandığı alan içinde deney-im ve yaşantının uzantısında, akışkan, kesin sınırlarla belirlenemeyen, parçalarının bilgisinden tamamının bilgisine ulaşamayan, muğlaklığının bilimsel olarak her disipline temas ettiği, *mekânsal* olanın bilgisi içinde tarifi edilir. Mekanik yasalara tabi olan dualistik bilimsel yaklaşımların bilgisi, özellikle deneyim ve yaşantı içinde örtük olan bu çok katmanlı bilginin erişimini mutlak fiziksel sınırların ötesine taşır:

²²² Tschumi, B., [2018], *“Mimarlık ve Kopma”*, çev. Alp Tümertekin, Janus Yayıncılık, İstanbul, s:79

²²³ Talbot, M., [2004], *“Holografik Evren”*, Çev. Güray Tekçe, Ruh ve Madde Yayıncılık, İstanbul, s:61

²²⁴ A.g.e 68

“Tam gelişmiş olarak insan zihninden kaynaklanan üç boyutlu mekân sezgisi, varolma yolunda ilerlerken yeni bir beceri daha elde etmiş olur: Yaşama doğru akmayı doğal bir eğilim olarak benimser, kendi içine kapalı bir sistem olarak kendini geliştirmek ve yalıtma içgüdüsünü edinir. Böylece taşıyan ve taşınan parçaların birbirine karşı güçleri çıkar ortaya; taşıyıcı ve taşınan parçaların karşı güçleri de(bu karşıtlık olmadığında sadece uzayıp giden duvarlardan oluşan) çevrelenmiş mekâna kendi içinde yatan bir strüktür kazandırır. Bu güçler mekânsal strüktürün hem varoluşunu hem de doğasını anlamamızı sağlar.”²²⁵

Descartes’in ikilikler üzerinden tanımladığı kartezyen dualizmini eleştiren Ryle, beden-zihin ayrımını, bedenin *mekânsal* bütünlüğünün bilgisinin üretimi açısından kategori hatası olarak görerek, zihin bilgisinin bedensel bütünlüğün ilişkiselliği içinde yer aldığını belirtir²²⁶. Bedenin dışında varolan bir zihni işaret eden zihin- beden birlikteliğini, somut ve soyut iki ayrı tözün varlığı olarak kabul eden kartezyen felsefe Ryle’ya göre bir dogmadır. Bu dogma, insan bedenini bir makine, zihnini de makinenin içindeki hayalet olarak temsil edildiği düşünülen *makinedeki hayalet dogması* (*the dogma of the Ghost in the Machine*)²²⁷ ile adlandırılır. İnsanların mekanik bir makine, zihnin de makinedeki bilinmezlik içinde örtük bir hayalet olmadığını ifade ederek bunun kökten bir kategori yanlışı olduğunu savunan Ryle’a göre, zihin bedenin işleyişi ile paralel ve koordineli bir bütünün parçası şeklinde çalışır ve bedenin fizikselliği içinde onunla temas halindeki bir sistem olarak değerlendirilmelidir²²⁸. Ryle’in da tanımladığı gibi bütünün parçalarının çalışma sistemlerinin farklılıkları onların başka kategoriler altında ayrı olduğu anlamına gelmez. Beden zihnin uzantılarından oluşarak birlikte dinamik bir bütünlük oluştururken, mekân da öznenin zaman ve eylemlerinin uzantılarından oluşarak mekânsal bütünlüğünü kurar. Aydın, öznenin zaman ve eylem uzantılarının mekânı fiziksel özellikleri dışına taşıyan, -

²²⁵ Schmarsow, H., Fiedler, K., [2017], “*Mimarlığın Özü ve Mimari Yaratım*”, Çev: Alp Tümertekin, Nihat Ülner, JANUS Yayıncılık, İstanbul, s. 31-32

²²⁶ Ryle, G., [2009], “*The Concept of Mind*”, Routledge/Taylor & Francis e-Library, London and New York, s:8

²²⁷ A.g.e 5

²²⁸ A.g.e 67

mekânsal olanın oluşumu bağlamında- hareketli ve birbirinden beslenen bir yapıya dönüşümünü şu şekilde ifade eder:

“Mekânı salt betimlenen nesnel özellikleriyle değil, aynı zamanda da betimleyen konumdaki öznenin anlama ve açıklama ediminin birbirini görür kılan ilişkisi bağlamında, tıpkı Gestalt oluşumlarında birbirleriyle yer değiştiren figür-zemin algısındaki dinamik yapıda olduğu gibi, deneyimlemek olasıdır. Bütüncül deneyimde özne-nesne ilişkisi diyalektiktir; diğer bir deyişle, mekânın insan ile ilişkisi pratik hayatın içinden sürekli beslenen açık uçlu bir sarmal ilişki içinde evrimleşir. Bu yaklaşımla mekân kavramının bir çok paradoksu içeren çok katmanlı yapısını yakalamak kolaylaşır. Benzer şekilde mekân-zaman ilişkisinin birbirine eklenerek çoğalan yapısını anlama ve mekânın çok katmanlı okumasını yapma, bütüncül bir deneyim olarak “mekânsal deneyim”i gerekli kılar.”²²⁹

Tschumi, bedenin maddiliğini mekânın maddiliğine denk görerek, bedenin kendisinde mekânsal belirlenimler –yukarı, aşağı, sağ, sol, simetri, asimetri- taşıdığını, mekânın ise algılanma mekanizmasının eylem ve hareketler ile oluştuğunu ifade eder. Mimarlığın maddilikten arındırılması ve mekânın doğasının bildirilmesi olarak açılımladığı *Piramit*’i²³⁰, mimarlığın zihinsel alanı, duysal mekânı olarak tanımlarken, mekân ile praksis arasındaki ilişkide fikrin madde üzerindeki egemenliğini *Labirent*²³¹ olarak tanımlayarak kullanır. Dilsel ya da morfolojik çeşitlenmeleriyle maddilikten yoksun, kavramsal *Piramit*; mimarlığın ontolojik biçimi iken, içeri mi dışarı mı açıldıkları belirlenemeyen açıklıklarla dolu olan *Labirent*; bir mekân deneyidir²³². Mimarlığın bu iki paradoksu olan *Piramit* ve *Labirent*, mekânın doğasını sorgulamak ile gerçek mekânı aynı anda yapmanın ve deneyimlemenin, yani mekânsal olanı belirlemenin muğlaklığına işaret eder. Mimarlığın bu iki paradoksunu *mekânsal yaratım* için gerekli gören Schmarsow şu şekilde açıklar:

²²⁹ Aydınli, S. [2008], “ ‘Mekân’dan ‘Mekânsal’a : Mekânın Zamansallığı/ Zamanın Mekânsallığı”, Zaman-Mekân, Yem Yayıncılık, İstanbul, s: 152

²³⁰ Tschumi, B., [2018], “Mimarlık ve Kopma” , çev. Alp Tümerterkin, Janus Yayıncılık, İstanbul, s:42/50

²³¹ A.g.e 42/58

²³² A.g.e 42/65/66

“Olabileceğimiz her yerde etrafımızı saran, sonra da etrafımızda hep kendi kendimize yükselttiğimiz ve kendi bedenimizin biçiminden daha gerekli saydığımız mekânın sezgisel biçimi, bedenimizin kaslar yoluyla duyumsamasının derimizin duyarlılığının ve bedenimizin bütün strüktürünün katkıda bulunduğu duyuşsal deneyimin artıklarından ibarettir. Kendimizi ve sadece kendimizi koordinatları bizim içimizde kesişen bu mekânın merkezinde deneyimlemeyi öğrenir öğrenmez değerli çekirdeği bulmuş, deyim yerindeyse, baştaki sermaye yatırımına ulaşmış oluruz. [...] Mekân duygumuz[Raumgefühl] ve mekân imgelemimiz[Raumphantasie] mekânsal yaratım [Raumgestaltung] yönünde baskı yapar; sanatla tatmin olmak isterler. Bu sanata mimarlık deriz; basit deyişle, mimarlık *mekân yaratıcısıdır*[Raumgestalterin].”²³³

Schmarsow, bütün mekânsal yaratımların öncelikli olarak bir öznenin çevrelenmesi ile oluştuğunu, başlangıçta, mimari mekânı kuran ve deneyimleyen öznelerin bir ve aynı olduğunu belirterek mekânsal olanla ilişkinin bütün özneler için eşit derecede dolaylılığını vurgular²³⁴. Mekânsal yaratım için öznenin mekân ile ilişkisindeki dinamikleri belirleyen *zaman ve eylem* değişkenleri, kendileri ekseninde ortaya çıkan çıkarımlar ile deneyim ve yaşantı bilgisinin çözümlenmesine yardımcı olur. Mekân, zaman ve eylem değişkenleri ile özne bedeni tarafından kavranarak sonsuz biçimde yeniden üretilen bir olgu olarak nesne konumundaki mimari üretimi çoğullastırır ve özne ile nesne arasındaki sınırları bulanıklaştırdığı anda *mekânsal* olana dönüştürür²³⁵.

Mimari mekânda algılanan mekânı her türlü deneyim ve yaşantı ile sınırsızca dönüştürme potansiyeline sahip olan özne, mekânı tapınma aracılığıyla eyleyerek; Tanrısal bilgiye ulaşmada dinsel deneyim alanı olarak kullanarak mekânsallaştırır. Dindar insan için mekânın türdeş olmadığını, kopuklar ve kırıklar sunarak farklı mekânsal parçalar içerdiğini ifade eden Eliade, dindışı mekânın yansız, belirsizlik, görelilik ve kaos oluşturduğunu, insanın dünyada

²³³ Schmarsow, H., Fiedler, K., [2017], “*Mimarlığın Özü ve Mimari Yaratım*”, çev: Alp Tümerterkin, Nihat Ülner, Janus Yayıncılık, İstanbul, s:21

²³⁴ A.g.e 24

²³⁵ Aydın, S. [2008], “ ‘Mekân’dan ‘Mekânsal’a : Mekânın Zamansallığı/ Zamanın Mekânsallığı”, Zaman-Mekân, Yem Yayıncılık, İstanbul, s: 156

mekâna ve mekânsala ait olanın dinsel deneyi karakterize ederek bir yön tayin ettiğini belirtir:

“Çağdaş bir kentteki kilise. mümin açısından bu kilise, üzerinde yer aldığı sokağından farklı bir mekâna ait olmaktadır. Kilisenin içine doğru açılan kapı, bir süreklilik çözümünü vurgulamaktadır. İki mekânı ayıran eşik, aynı anda dinsel ve dindışı iki varlık dünyası arasındaki mesafeyi işaret etmektedir. Eşik, aynı anda hem iki dünyayı birbirinden ayıran ve zıtlılaştıran sınırdır ve hem de bu iki dünyanın ilişkide bulundukları, orada dindışı dünyadan kutsal dünyaya geçişin gerçekleştirilebildiği paradoksal yerdir.”²³⁶

Bir homo-religious olarak mekânda tapınma eylemini gerçekleştiren özne için tapınma mekânı duvarı dindışı dünya ile dindar insanı ayırıcılığı temsil eden mimarlık nesnesine dönüşür. Dindışı dünya ile tapınma aracılığıyla mekânsallaştıracığı mekânın fiziksel sınırları özneye aşkın bir dünyaya açılmanın olanaklarını sunar. Dindışı dünyayı dışarda bıraktığı düşüncesi içindeki özneye türdeş ve aynı homojenlikte mekânsal deneyim alanı sunarak aşkın açılmayı mümkün kılan mimarlık nesnesi artık Tanrı ile iletişim kurulabilir bir yer haline gelir. Tapınma ile edinilen mekânsal deneyimde özne, Tanrı’nın yeryüzüne inebileceği, kendisinin de gökyüzüne simgesel olarak yukarıya doğru açılan bir kapı ile çıkabileceğine olan inancını mimari mekânın varlığı ile edinir²³⁷.

²³⁶ Eliade, M., [1991], “Kutsal ve Dindışı”, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, s:5

²³⁷ A.g.e 6

3.3.2. Mekânsızlık/içerisi

“Mekân ne madde ne de şeyler arasındaki bir nesnel ilişkiler dizisi değilse, zihnimizin şeyleri kategorileştirmesine yarayan öznel bir şey mi?”²³⁸

“İlk ilke, zaman ve mekân aşkın olduğu için, ona yakınlık ve uzaklık, zamansal ve mekânsal bir anlam taşımaz.”²³⁹

Klâsik bilimin yalnızca parçalar arası ilişkisinin sonucu olarak gördüğü *bütünsellik* kavrayışının aksine, kuantum potansiyelinin atomaltı parçacıkların eşgüdümse hareket ile bölünmez bir sistemin parçası olduğu gerçekliği, bu parçacıkların mevcut bulunduğu sistemin içindeki kapladığı *yer* ile ilgili de teoriler geliştirilmesini sağlar. Bohm, kuantum potansiyelinin uzayda her yeri kaplamasının; tüm parçacıkların birbirleriyle karşılıklı bağlantı içinde bölünmez bir ağı parçası oluşunu *yer kaplama* olgusunu ortadan kaldıran *mekânsızlık* tanımı ile ifade eder²⁴⁰. Kuantum-altı düzeyde, *mekânsızlık* görünümü içinde uzayda diğer tüm noktalarla eşitlenen her bir noktanın bağımsız olmayan bütünlüğü, derin bir kozmik birliğin farklı görünümüdür. Dil bilimsel anlamda bir *varlık* ve *yokluk* tanımına karşılık geldiği düşünülen *mekân* ve *mekânsızlık* kavram çifti, bilimsel sahalarda da deneyimlendiği gibi ikiliğin yarattığı bir zıtlık olarak değil; *varlık* ve *çokluk* tanımı çerçevesinde, kesinleştirilebilir bir yeri imleyen mekân ile mekânsal sınırlamalar olmadan bütüncül kavrayışın ifadesi olan *mekânsızlık* kavramından oluşur. İnsanın sınırlı algısının nesnelere dayattığı *tanımlı* bir yer kaplama özelliği, aşkın bir anlam bağlamında *tanımlanamaz* kavramların temsiliyeti ile *sonsuz* ve *sınırsız* mekâna gönderme yapan *mekânsız* olana atfedilir.

Sonsuzluk ve sınırsızlık kavramları ile ilişkisi bağlamında aşkın bir varlık olarak Tanrı'ya imlenmeyi zorunlu kılan mekânsızlık, temelini metafiziksel bir arayışın

²³⁸ Tschumi, B., [2018], “*Mimarlık ve Kopma*”, çev. Alp Tümertekin, Janus Yayıncılık, İstanbul, s:80

²³⁹ İbn Sina/İbn Tufeyl, [2015], “*Hay bin Yakzan*”, çev. M. Şerefeddin Yalıtıkaya/Babanzâde Reşid, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s:11

²⁴⁰ Talbot, M., [2004], “*Holografik Evren*”, Çev. Güray Tekçe, Ruh ve Madde Yayıncılık, İstanbul, s: 73-74

oluşturduğu gerçeğin ötesinde bir üst gerçeklik bilgisinin derinlikli keşfi olan hakîkatin mekânıdır. Hakîkate ulaşmayı amaçlayan sûfizm ile hakîkati deşifre ederek görünür kılmak isteyen sürrealizm, Adonis'in söylemiyle; *zâhirî dünya ve bâtınî bilgi* arasındaki birlikten oluşan varlığın birliğini kurucu özelliği ile benzer bir amaç ve özü içerirler²⁴¹. Bilinmeyen kaynakların sonsuz bilinebilme imkanı içinde, psişik yaşamın parçası olan bilinç ve bilinçaltını kontrolün tahakkümü altından kurtarıp ruhsal bir otomotizm ile idrak edilebilir nesnel gerçekliklere dönüştürmek sürrealizmin konusudur. Breton, bilinçaltında belirmiş olan nesnelerin bir gerçeklik olarak üretilmesi ile ulaşılan somut varlığın bir amaç değil; araç olduğunu, 1936 yılında gerçekleşen gerçeküstücü sergide yer alan nesneler için "[...] gündelik yaşamda duyularımızla algıladıklarımızın ve bizi kendileri dışında olabilecek herşeyin *aldatıcı* olarak görmeye çağırınların bunaltıcı yinelenmesinden doğan *yasağı kaldırma* özelliği vardır." söylemi ile ifade eder²⁴². Bu bağlamda sürrealist nesne, algı ve temsilin bir arada bulunduğu heykelsi olmayan bir konstrüksiyon ve bilincin iç dünyası ile ilişkilenen şiirsel gerçekliğin içsel bir modeli olarak tanımlanabilecek iki anlam üzerinden şekillenir²⁴³.

"[...] yeni gerçeklik yalnızca beş duyuya ait algıya değil, psişik gereksinimlere verilen yanıtlara dayalı verilerin korelasyonu olarak kendisini gösteriyor."²⁴⁴

"Görünür olanın bütünü görünmez olanda, işitilebilir olan işitilemez olanda ve dokunulabilir olan dokunulamaz olanda birleşir. Hiç kuşku yoktur ki hakkında düşünülebilir her şey , hakkında düşünülemez herşeye katlanır, onlarla birleşir."²⁴⁵

Mimari mekânların taşıdığı irrasyonel potansiyelin sürrealist deneyimler için uygun bir zemin oluşturduğunu ifade eden Vidler, mekânı serbest, muğlak

²⁴¹ Adonis, [2012], "*Sûfizm ve Sürrealizm*", Çev. Nurullah Koltas, İnsan Yayınları, İstanbul,s:37

²⁴² Breton, A. [1997], "*Gerçeküstücü Nesne*", Modernizmin Serüveni, Haz. Enis Batur, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s:341

²⁴³ Vesely, D., [2014], "*Sürrealizm, Mit Ve Modernite*", Sürrealizm/Mimarlık, Mekân Sanatı, Çev/Ed. Nur Altınyıldız Artun, İletişim Yayınları, İstanbul, s:81

²⁴⁴ Kiesler'in, 1947 yılında, Galeri Maeght'te Uluslararası Sürrealist Sergisi'nde yer alan Hurafeler Salonu manifestosu içinde geçen bir yazı. F. [2014], "*Hurafeler Salonu'nun Sihirli Mimarlığı*", Sürrealizm/Mimarlık, Mekân Sanatı, Çev/Ed. Nur Altınyıldız Artun, İletişim Yayınları, İstanbul, s:483

²⁴⁵ Adonis, [2012], "*Sûfizm ve Sürrealizm*", Çev. Nurullah Koltas, İnsan Yayınları, İstanbul, s:45

sınırları olan *mekânsal-psişik bir makine* olarak tanımlar²⁴⁶. Hakikati farklı metodlar içinde yeni formlarla görünür kılmayı amaçlayan sürrealizmin mimarlık pratiğindeki yerinin meşruiyetini *sonsuz* kavramı ile ilgili arayışı üzerinden ilişkilenererek sağlayan Kiesler, *sonsuz mekânı* insanın sığınacağı tek ve son yer olarak görür²⁴⁷. Kiesler'in, 1924 yılında, sarmal bir formda, başı ve sonu olmayan, içerden dışarıyı; dışarıdan da içeriye okumanın mümkün olduğu ,yaşam döngüsü içindeki ebedi bir sarmalı simgeleyen hayata geçirilmesi mümkün olmayan *Sonsuz Tiyatro* tasarımı, sonsuzluk kuramları yanında matematik ve fizik kuramlarının etkisi altında kaldığını gösterir[ekler/şekil-11-12-13]. Bu proje için yumurtaya benzer bir form kullanan Kiesler, çelikten oluşan bir iskeleti, camlardan oluşan kabuklarla bir araya getirerek oluşturur²⁴⁸. Kiesler'in, 1924-1965 yılları içinde çalıştığı ve tamamladığı "Sonsuz Ev" (Endless House), içiçe geçen küreye benzer kabukların oluşturduğu boşluklar ile anlamlandırarak; akışkan mekânsal parçaların ilişkilmesiyle inşa edilemez bir ikametgâh olmaklığı ile sonsuz olana gönderme yapan bir mekân tasarımıdır²⁴⁹[ekler/şekil-14-15-16-17-18]. Holizm kuramı ile ilişkilendirilen ve tek bir kozmik formda tasarlanan organ şeklindeki *tohum-hücre*, küçük hücreler halinde, tavanı ve penceresi olmayan dev bir hücredir²⁵⁰. Galeri tasarımında yer alan yayınlanmamış notunda Kiesler amacının, tasavvur-gerçeklik, imaj-çevre arasındaki yapay ikilik ve bariyerler ile sanat- mekân ve yaşam arasındaki tüm sınır ve çerçeveleri yok etmek olduğunu yazar²⁵¹. Kiesler, *Sonsuz Ev* ile ilgili 1939 yılında yazdığı metinde ilk defa kendisine yol gösteren iki kavramı dile getirir: "*correalism* ve

²⁴⁶ Kiesler, F. [2014], "*Fantezi-Tekinsizlik-Sürrealist ve Mimarlık Kuramları*", Sürrealizm/Mimarlık, Mekân Sanatı, Çev. Reanan Akman, Ed. Nur Altınyıldız Artun, İletişim Yayınları, İstanbul, s:101-121

²⁴⁷ Kiesler, F. [2014], "*Sonsuz Ev: İnsan Yapımı Bir Kosmos*", Sürrealizm/Mimarlık, Mekân Sanatı, Çev/Ed. Nur Altınyıldız Artun, İletişim Yayınları, İstanbul, s:493-497

²⁴⁸ Graevenitz, A., [2014], "*Sonsuzluk ve İndirgeme: Frederick Kiesler'in Sonsuz Ev'i*", Sürrealizm/Mimarlık, Mekân Sanatı, Çev. Hanneke Van Der Heijden, Ed. Nur Altınyıldız Artun, İletişim Yayınları, İstanbul, s:403-404

²⁴⁹ Kiesler, F., [1949], "*Pseudo-Functionalism in Modern Architecture*" , Partisan Review, 16/July., New York City, s:733-742

²⁵⁰ Graevenitz, A., [2014], "*Sonsuzluk ve İndirgeme: Frederick Kiesler'in Sonsuz Ev'i*", Sürrealizm/Mimarlık, Mekân Sanatı, Çev. Hanneke Van Der Heijden, Ed. Nur Altınyıldız Artun, İletişim Yayınları, İstanbul, s:406-407

²⁵¹ Altshuler, B., [1994], "*The Avant-Garde in Exhibition: New Art in the 20th Century*", California College of Arts and Crafts-The Library, New York, s. 151.

*biotechnique*²⁵². *Correalism*'i metin içinde diyagramatik bir şekilde beşeri, doğal ve teknolojik çevre ilişkilerini dairesel olarak birbirleriyle ilişkilendirerek kesişme alanı yaratan Kiesler, bu kesişme alanını *co-reality* olarak adlandırırken, aralarındaki ilişkilerin çok disiplinli olarak etkileşiminin yasalarını araştırmayı da *correalism* olarak adlandırır. *Biotechnique*'i ise, insanın formu oluşturmak için farklı bir method ya da strateji ile -sistematiik çevre tasarım metodolojisi- yaşamı arzulanan yönde etkilemek ya da değiştirmek için geliştirdiğı özel bir beceri olarak ifade eder. Bu yaklaşımı ile o dönem Bauhaus'un ideali *formun fonksiyonu takip ettiğı* anlayışını kabul etmeyen bir yaklaşım içinde olduğı görülür.

"Form fonksiyonu takip etmez.

Fonksiyon tasavvuru takip eder.

Tasavvur gerçekliğı takip eder."²⁵³

Kiesler, mekânının sürekli aktığını tariflediğı *Sonsuz Ev* manifestosunda, mekânın amorf ya da herhangi başka bir biçimde olmadığını fakat insanın kendisine içkin yaşamsal süreçlerinin belirlediğı biçimsel ölçeğe göre şekillenmiş olduğunu ifade eder²⁵⁴. Başı ve sonu olmayan bu evin teknik ve mekanik tahakküm altında olmadan, onlardan yararlanarak coşkulu bir hayatı deneyimlemekle eşdeğer olduğunu belirtir. Sonsuz Tiyatro'nun etkisiyle oluşan yumurtaya benzer bir mağara formundaki Sonsuz Ev'i (*Endless House*) Vesely, içindeki fonksiyonları ritüellere dönüştürerek sürekliliğı sağlayan, esnek bir şekilde bölünebilen, özgür hareket imkanı sunan bir mekân olarak yorumlar²⁵⁵. Aynı zamanda Vesely, Kiesler'in *Sonsuz Ev*'nin (*Endless House*) sürrealist mimarının sınırlarının tanımlanması ve sürrealizmin de bu yolla

²⁵² Kiesler, F., [1939], "On Correalism and Biotechnique: Definition and Test of a New Approach to Building Design", Architectural Record, 86/ September, New York City, s:59

²⁵³ Kiesler, F., [1949], "Pseudo-Functionalism in Modern Architecture" , Partisan Review, 16/July., New York City, s:738.

²⁵⁴ Kiesler, F. [2014], "Sonsuz Ev: İnsan Yapımı Bir Kosmos", Sürrealizm/Mimarlık, Mekân Sanatı, Çev/Ed. Nur Altınyıldız Artun, İletişim Yayınları, İstanbul, s:493-497

²⁵⁵ Vesely, D. [2014], "Sürrealizm, Mit ve Modernite", Sürrealizm/Mimarlık, Mekân Sanatı, Çev/Ed. Nur Altınyıldız Artun, İletişim Yayınları, İstanbul, s:89

dünyanın örtük gizemli olan bilgisinin sınırının nereye vardığını açığa çıkardığını söyler.

Worringer'in söylemiyle öznenin engellenemez sanatsal içtepisi, bir ifade biçimi olarak mimarlık nesnesini sürrealizmle ilişkilenererek sanatsal bir yöntemle okuyan Kiesler'in geometrik soyutlama aracılığıyla oluşturduğu dil olarak görülür. Worringer, öznenin dünyadaki belirsizlik, kaos ve karışıklık içinde biricik huzur imkânını onu ve ona dair olanı salt bir geometrik soyutlama aracılığıyla bulduğunu ve bu geometrik soyutlamanın, özne için dünyada tesadüfilikten kurtularak yetkinlik elde ettiği bir alan olarak belirlediğini ifade eder²⁵⁶. Öznenin dış dünya ile arasındaki pürüzlü ilişkinin ölçüsünün sonucu olarak dinsel tasavvurlarla transcendent bir renge bürünmesi, tıpkı ruh ile maddenin dualistik bir şekilde birbirinden ayrılması gibi özneyi dışardan soyutlayan bir içe yönlendirir. Öznenin ilksel sanat içtepisi, evrenin ona sunduğu tablodan kaçarak kendine doğru yönelmekle elde ettiği ve bunu soyutlama yöntemiyle ifade eden kendiliğinden oluşan bir istektir. Worringer, sanatla ilgili soyutlama içtepisi ve dinle ilgili aşkın tasavvurların evren karşısında aynı psişik yetinin ifadeleri olduğunu belirtir²⁵⁷. Bu bağlamda mimariyi sanatsal bir üretim alanına aracı olarak nesnelleştiren özne ile dinsel tasavvurunu bir mekân vasıtasıyla eylemselleştiren özne aynı psişik yetinin ifadelerinde kesişir. Öznenin iç söylem alanı ile temasından ötürü mekânın dini etkinlik olan tapınmanın gerçekleştiği yer olması aynı kaynaktan gelen farklı iki psişik yetiyi bir aşkınlık alanı olan mekânsıza çağırır. Öznenin *mekânsız* olan alana yetkinliği, İslâm teolojisinde, dini öğretiyi yaymak ile görevlendirilen peygamberin Tanrı'nın katına çıkarılarak (mîrâc), insan ile Tanrı arasındaki metafiziksel tüm ara-varlık alanlarının kaldırılarak doğrudan insanın Tanrı'nın muhatabı kılınması, Tanrı'nın nedenselliğini kendi mutlak ihtiyarına bağlı

²⁵⁶ Worringer, W., [1993], *"Soyutlama ve Özdeşleyim"*, Çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, s:50

²⁵⁷ A.g.e 106

kıldığı *mekânı* yok edip *mekânsıza* dönüştürerek erişilebilir kılmasına örnekler²⁵⁸.

Tanrı-alem-insan trilojisinin ilişkisi bağlamında *mekân* ve sınır tanımlamalarının *tev'il*²⁵⁹ yöntemi ile yorumlanmasına uygun bir örnekleme olan; İbni Sina'nın "*Salaman ile Absal*" hikâyesi esinlemesiyle İbn Tufeyl'in yazdığı "*Hay Bin Yakzân*"²⁶⁰ öyküsü, İslâm felsefesi literatüründe *mekânın* ve *mekânsal* olanın hakikatine dair edinilebilecek öğretilerin temsillerinden oluşur. Soyut felsefi kavramların sembolik bir dil ile somut gerçekliklere dönüştürülerek yazılan alegorik öykü, birbirine yakın iki adada; tabiatla yaşayan Hay bin Yâkzan ve toplum içinde sosyo-kültürel yapılanmalarla aynı adada yaşayan Absal ile Salaman'ın hikâyesidir. Bir ceylanın annelik yaptığı²⁶¹ aktarılan Hay'ın adada yalnızca hayvanlar ve bitkilerle birlikte geçirdiği sürede, tabiatla olan ilişkisinde saf aklın onu mutlak Tanrı fikrine nasıl ulaştırdığına dair felsefi ve mistik yolculuğu üzerine temellenen öykü, toplumsal bağlayıcılıklardan uzakta, tefekküre dayalı bir hayat yaşama isteğindeki Absal'ın Hay'ın bulunduğu adaya gelmesiyle devam eder. Halk ile ilişki içinde ve onlarla bir arada olmayı tercih eden Salaman adada yaşamaya devam ederken, Absal, Hay'ın bulunduğu adada onunla karşılaşır ve ona kendi dilini ve dinin gerekliliklerini öğretir; Hay'da kendi aydınlanma yolculuğunu paylaşır. Dinsel öğreti ve esasların akıl yoluyla doğada edindiği bilgilerle uyum içinde olduğunu öğrenen Hay, bu esasların ilahi olduğuna inanarak onları yerine getirir. Daha sonra Absal'ın doğup büyüdüğü ve Salaman'ın da bulunduğu adaya giderek halka bu gerçekleri anlatırlar, fakat anlamakta zorlanan halkın

²⁵⁸ Fazlıoğlu, İ. [2015], "*Kendini Bulmak*", Papersense Yayınları, İstanbul, s:57

²⁵⁹ "Bir sözün bir delilden hareketle zahir anlamının terkedilerek, taşıdığı diğer bir manaya göre anlaşılması, kapalı lafızların açıklanması." Apaydın, Y., H., [2012], "*Te'vil*", Türk Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 41, TDV Yayınları, Ankara, s:28

²⁶⁰ "Esrârü'l-ḥikmeti'l-meşrikiyye"

²⁶¹ Hay'ın doğumu ile ilgili iki ihtimal mevcut olup, metninde İbn Tufeyl'in hangisini benimsediği belli değildir. Birincisine göre Hay sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlılığın dengeli biçimde olduğu bir ortamda mayalanmış ve organik özellikler kazanmış çamurun ruhla birleşip canlılık kazanmasıyla meydana gelmiştir. İkinci nazariyeye göre ise Hay, yakınlardaki diğer bir adada hükümdarın kız kardeşinin Yakzân adında biriyle yaptığı gizli evlilikten dünyaya gelmiştir. Annesi tarafından bir sandık içinde denize bırakılan çocuk dalgaların sürüklemesiyle bulunduğu adaya ulaşır. Kutluer, İ., Katipoğlu, H., [1997], "*Hay bin Yâkzan*", Türk Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 16, TDV Yayınları, Ankara, s:551-554

mevcut yaşantılarının sınırları içinde kalması gerektiğini düşünerek dönmek üzere tekrar kendi adalarına giderler²⁶². Öyküye konu olan öznelere, tanrısal hakikatlere dair edinebilecekleri bilgi dağarcıklarının içinde bulundukları mekânların fiziksel olarak farklılığına rağmen, benzer arayışlar içinde bulunmaları, özneyi tapınma eylemine aracı olan denetim altındaki tüm mekânsal sınırlamalardan özgür kıldığı açıkça görülmektedir. İnsanın doğal eğiliminin bir tanımlamaya gereksinim duymadan kendi beden mekânı içinde aşkın bir varoluşa sahip olduğunu keşfetmesi *mekânsızlık* bağlamının göstergesidir.

Dinsel temalara dayandırılarak çeşitli simge, sembol ve temsillerle oluşturulan mimarlık pratiği üretimi olan tapınma mekânları, tapınmayı eyleyen özneye, eylemi gerçekleştireceği fiziksel bağlamlar kurarken; aynı zamanda bütün yeryüzünü mabet kabul eden bir İslâm teolojik bilgisi üzerine inşâ edilen mekân kavrayışını da meta-fizik bir bütünlüğe taşımaya sağlar. Fiziksel olarak tüm mekânları tapınmaya aracı kılabilmesi mümkün olan özne için mekân artık, *mekânın* içinde genişleyen, yayılan ve istenilen yere yerleşebilen bir bağlam ile öznenin kendine içkin *mekânsız* alanına dönüşür.

²⁶² İbn-i Tufeyl öğretisiyle üç sorunu çözmeyi amaçlamaktadır: “1. İnsan kendi başına hiçbir eğitim ve öğretim görmeksizin doğayı inceleyerek düşünme yoluyla ‘insan-ı kâmil’ (yetkin insan), aşamasına ulaşabilir, başka bir deyişle insani nefis (nefs-i insan), etkin akılla (aklı faal) birleşebilir. 2. Gözlem, deney ve düşünme yoluyla elde edilen bilgiler, vahiy yoluyla gelen bilgilerle çelişmez, yani felsefe ile din arasında tam bir uygunluk vardır. 3. Mutlak bilgilere ulaşmak, bütün insanların üstesinden gelebileceği bir şey değildir. Yüce gerçekliklere ulaşmak, bireysel bir olaydır.” İbn Sina/İbn Tufeyl, [2015], “*Hay bin Yakzan*”, çev. M. Şerefeddin Yalıtıkaya/Babanzâde Reşid, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s:60

“Bu hızlı değişimin ve sürekliliğın sebebi ise, aslın bu durumda olmasıdır. Böylelikle oluşa, mertebesinin hakîkatinin gerektirdiğı şeyi vermiştir ki; kendisi sürekli yaratan ve alem daima muhtaç hale gelir. Bütün varlık [...] sürekli hareketlidir. Çünkü yaratma, bir durağanlıktan meydana gelmez. Tanrı’dan gelen sürekli teveccühler ve tükenmeyen kelimeler vardır.”²⁶³

-Muhyiddin İbnü’l Arabî

3.4. EYLEME ALANI OLARAK ALGISAL MEKÂN/ EYLEM DİZİLERİ OKUMASI

B. J. Fourier tarafından geliştirilen, imgeleri dalga formlarına dönüştürmek için kullanılan dengeleme sistemi olan *Fourier Dönüşümü*, hologram kuramında bir matematiksel hesaplama sistemi kuran, ne kadar karmaşık olursa olsun herhangi bir desenin basit dalgalardan oluşan bir dile dönüşümünü gerçekleştirmeyi mümkün kılan bir yöntemdir²⁶⁴. Bedensel hareketlerin beyinde Fourier’in dalga formlarıyla kayıtlanmakta olduğunu ortaya koyan Nikolai Bernstein, fiziksel eylemlerde bulunan insanlar üzerinde bir dizi deney gerçekleştirir. Deneyde, bedenlerine oturan siyah bir tulum giydirilen insanların dirsekleri, dizleri ve diğer eklem yerleri beyaz noktalara boyanır. Daha sonra bu insanlar siyah bir fon önüne yerleştirilerek bu fon önünde, dans ederken, yürürken, çivi çakarken, daktilo yazarken, sıçrarken v.b fiziksel eylemlerde bulunurken filme çekilir. Banyo edilen bu filmlerin sonucuna göre perdede çeşitli karmaşık ve akıcı hareketlerden oluşan beyaz noktaların oluştuğı görülür. Farklı nokta dizilerini Fourier’in matematik çözümlemesinden geçirerek onları dalga formlarına çeviren Bernstein, oluşan dalga formlarının deneklerin sonraki hareketlerini çok küçük bir farkla önceden görülmesini mümkün kılan gizli bazı desenleri içerdiğini gözlemler²⁶⁵. Bu deney sonucuna göre, bedensel hareketlerin beyin içinde parçalı bir şekilde

²⁶³ Chittick, William G., [1989], *“The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi’s Metaphysics of Imagination”*, Albany: SUNY Press, s:102; aktaran, Almond, I., [2012], *“İbni Arabî ve Derrida /Tasavvuf ve Yapısöküm”*, Çev. Kadir Filiz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul ,s:97

²⁶⁴ Talbot, M., [2004], *“Holografik Evren”*, Çev. Güray Tekçe, Ruh ve Madde Yayıncılık, İstanbul, s:53

²⁶⁵ A.g.e 55-56-57

değil de bütüncül olarak, bir akış içinde algılanması, mekân içerisinde mekânı hem deneyimleyen hem de bir fiziksel etkinlik ile mekânı eyleyen öznenin çok katmanlı sürecini bütüncül olarak kavrayışını gerçekleştirmesini mümkün kıldığı görülür.

Bir eyleme alanı olarak öznenin eylemi ile mekânsala dönüşen mekânın barındırdığı çok çeşitli olasılık potansiyelleri mekânın yeniden okunmasında aktif bir güce dönüşür; öznenin edilgen değil etken olduğu mekân okumaları, eylem parametresinin etkisiyle algılayan ve algılanan birlikteliğini karşılıklı ilişki içinde dinamik bir yapı ortaya çıkar. Vitruvius'un "çekici görünüşü", "strüktürel istikrar", "uygun mekânsal düzenleme" üçlemesinin doğrudan beden ile ilişkili olan "uygun mekânsal düzenleme" başlığı altında olduğunu ve yenilenmiş haliyle: "zihinde canlandırılmış", "algılanmış", "denenmiş" olarak yorumlayan Tschumi, bedenin mekân ile kurduğu öznelleştirici rolünün mekânı eyleme alanı olarak hareketle ilişkisini şu şekilde ifade eder²⁶⁶:

"Mekân zihnimizdeki bir yeniden-sunumun üç boyutlu yansıtılması değildir sadece, işitilen ve buna uygun eyleyen bir şeydir. Gözümüz çerçeveler: Pencereyi, kapıyı, yok olup giden geçiş ritüelini... Hareket mekânları, yani koridorlar, merdivenler, rampalar, geçitler, eşikler: Duyuların mekânı ile toplumun mekânı arasındaki eklemlenme, mekânın yeniden-sunum/ gösterimi ile yeniden-sunumun/gösterimin mekânını birleştiren danslar ve el-kol hareketleri işte buralarda başlar. Bedenler mekân içinde hareket etmekle kalmaz, hareketlerinde ve hareketleriyle üretilen mekânları da ortaya çıkartırlar. Hareketler olayların mimari mekâna zorla girmesidir."

İnsan eylemlerinin arka planındaki bilinç ve onun nedenlerini konu edinen eylem teorisi, insanın yapma-etme etkinliklerindeki etken ve edilgen konumunda olma durumunu birbirinden ayırarak, eyleme bir rasyonalite oluşturabilecek olan nedensellik ve irade kavramlarını odağında bulundurur. Eylemin teorik ve pratikte açıklanabilir olması, *eyleyen*, *eylemin türü*, *eylemin modu*, *eylemin çerçevesi*, *eylemin rasyonel(ereksel) boyutunun oluşturduğu*

²⁶⁶ Tschumi, B., [2018], "*Mimarlık ve Kopma*", çev. Alp Tümertekin, Janus Yayıncılık, İstanbul, s:148

öğelerin birbiri arasındaki ilişkinin belirlenmesi ile mümkündür²⁶⁷. İnsan eylemini belirleyen öğeler Shaffer²⁶⁸, insan eylemine ilişkin teorileri, *yönelimsel eylem teorisi*, *aktif eyleyenlik teorisi*, *performatif teori*, *amaçsal teori*, *çerçevesel eylem teorisi* olarak gruplayarak sıralar. Shaffer, *yönelimsel eylem teorisini*, hareketlerin bazı özel zihinsel durumlar tarafından sebeplendirilmesi; *aktif eyleyenlik teorisini*, eylemin sebebi ve failinin eylemi gerçekleştirenin kendisi; *performatif teoriyi*, hareketi gerçekleştiren eyleyenin eylemi yapım tarzı ve yapılışının açıklanması; *amaçsal teori*, hareketin amacı ile açıklanması; *çerçevesel eylem teorisi*, hareketin yönelimselliğinin kurallar, normlar veya genel uygulamalar çerçevesinde açıklanması olarak ifade eder²⁶⁹.

Bu bağlamda Shaffer'in eylem teorilerine göre, tapınma, bilinçli bir iradî yapma ediminin nedenselliği olarak, bu eylemi eyleyici olan özneye mekânın aracı olması, içinde gerçekleşen eylemsel hareketin, mekânın biçimsel ve içeriksel çerçevesinin bilgisini vermektedir. Eylemlerin mekânlar tarafından nitelendiği gibi mekânların da eylemler tarafından nitelendiğini belirten²⁷⁰ Tschumi'nin, *olay-hareket-mekân*²⁷¹ örüntüsünün karşılıklı gerilimi içinde anatlilik bir düzlemde birbiriyle bitleştirilerek yeni kodlar oluşturma potansiyeli, aynı zamanda *tapınma-eylem-mekân örüntüsünün* gerilimine karşılık gelmektedir. Bedenin mekân ile kurduğu *tapınma-eylem-mekân* örüntüsü ilişkisi, özgün ve kendiliğinden bir eyleşim olarak algılanan mekân tapınma ritüeli ile saf ve arı bir hale getirilir. Tschumi, mekânsal praksis denemesi ile eş zamanlı olarak mekânın doğasını sorgulama olanaksızlığı içinde algılanan mekânın ne olduğuna ilişkin şu soruyu sorar:

"[...] mekân (a) hacimlerin ve hacimler arası eyleşimin gücü olarak , (b) iç mekândan dışarı uğrayan olarak , (c) iç ve dış mekân arasındaki eyleşim olarak , (d) bir yerde olmamanın bir yerde

²⁶⁷ Açıkoğ, H., M., [1997], "*Sağduyu Eylem Felsefesi*", Birey Yayıncılık, İstanbul, s:76

²⁶⁸ Shaffer, J., [1968], "*Philosophy of Mind*", Prentice-Hall, Inc., New Jersey ;Aktaran, Açıkoğ, H., M., [1997], "*Sağduyu Eylem Felsefesi*", Birey Yayıncılık, İstanbul, s:77

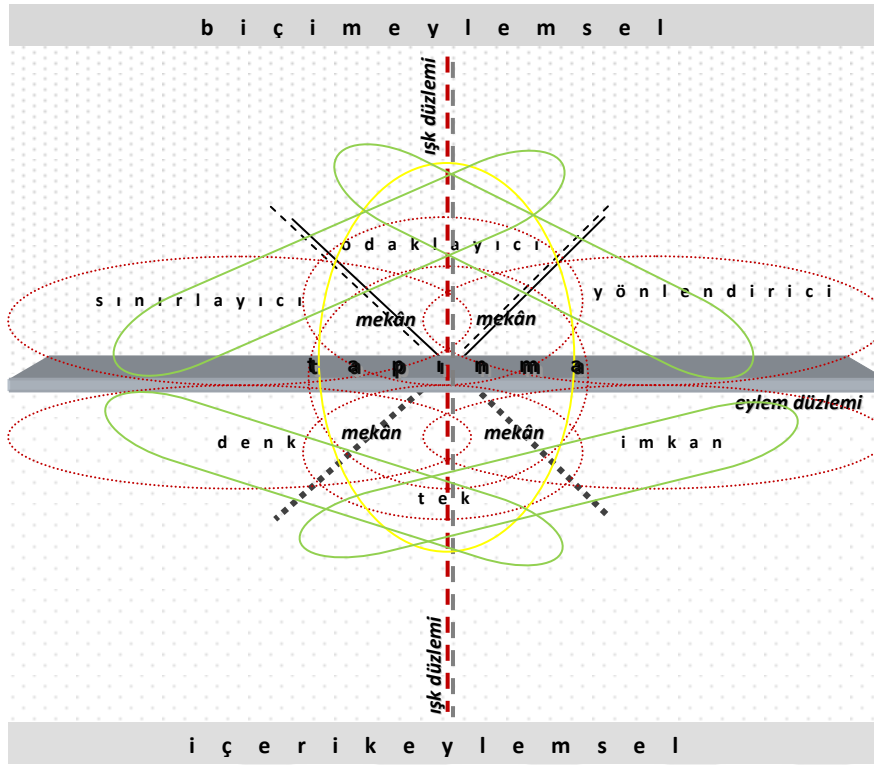
²⁷⁰ Tschumi, B., [2018], "*Mimarlık ve Kopma*", çev. Alp Tümertekin, Janus Yayıncılık, İstanbul, s:172

²⁷¹ A.g.e. 195

olması olarak mimari mekânın kökeninde çeşitli biçimlerde yoğurulup biçimlendirilmesi gereken tek biçimli yayılıma sahip malzeme mi?”²⁷²

Eylemlerin gerçekleştiği bir eyleme alanı, bütüncül bir şekilde algılanan *tanımlanmış* bir mimari mekânda öznenin karmaşık ve sonsuz ilişkisellik içeren algı ve duyumsama edimi için en etkili sınırlayıcı unsur mimari mekânı, bedensel etkinlik içeriği ile mekânsallaştırıcı bir aşkınlık düzeyine ulaştıran işlev ve fonksiyonların oluşturduğu maddesel somut belirlenmişliklerdir. Mekânı verili işlevsellik bilgisi üzerinden deneyimleyen özne için mekânın nasıl eylendiği içerik ve biçim bakımından mekân ile kurulan algısal ilişkide üstlendiği rol, çerçevelmeler ve tanımlamalar ile mekânın özne ile etkileşiminin bağlamını belirler. Tezin bu bölümü içerisinde ele alınacak olan, bilinçli bir yapma edimi olarak tapınma eylemine konu olan bir eyleme alanının algısalılığı, Tanrısal ve dinsel bir tema üzerinden şekillenerek, eyleme alanı olarak bedensel bilgi ve deneyimler ile imlenen mekân; İslâmi teolojik bilgi özelinde tapınma ritüeline sahiplik edinen algısal bir mekân olup, somut bir eylemin eyleme alanı olarak dünyevi ve uhrevi ara kesitindeki mekânsal etkinliğin çözümlenmesiyle irdelenecektir. Tapınma eyleminin, eyleme aracı olan mekân ile biçim ve içerik üzerinden nasıl eylendiğinin ya da mimari üretim biçimlerinin dizgesinin çözümlenmesinin kavramsal ve kuramsal zeminde, değişen gerçeklik küresi ile değişmeyen tapınma eylemi, özne ve mekân arasındaki bağıntının, tapınma eylemi özelinde yaşanan ve algılanan mekândaki karşılaşmalar alt başlıklarda yer alacaktır.

²⁷² A.g.e :81



Şekil 3. Eyleme Alanı Olarak Algısal Mekânın Diyagramatik Çözümlemesi²⁷³

3.4.1. Eylem-Biçim İlişkisi Üzerinden Algılanan Mekân

“Zihnin yaşamında öyle bir bölge vardır ki, en iyi tanımlanmış biçimler bile bu bölgede çeşitlilik içinde çinler.”²⁷⁴

Biçimlerin varlığını *mekân*, *madde*, *zihin* ve *zamandaki* hal ve durumları ile ayrıştırarak *Biçimlerin Yaşamı* adlı kitabında açıklayan Focillon, yaşamdaki tüm etkinliklerin kendisini bir yere yerleştirerek ayırt edilmek için biçimler yaratarak eylediğini dile getirir²⁷⁵. Anlamı kendisi olan biçim, kendisini gerçekleştirme eğilimiyle sürekli yenilenen; dönüşen; başkalaşımdan başkalaşıma geçen; olasılıkların gerçeği ve sırrına dair tüm potansiyelleri içinde barındırarak onları hem saklayan, hem de açığa vurandır. Focillon ‘a göre, büründükleri hal ile yaşamın her anına karışan biçimler, gösterilen, gösteren ya da gösterge olarak varolmanın ötesinde, kendi kendine içerik yaratarak

²⁷³ Tez yazarı tarafından oluşturulmuştur.

²⁷⁴ Focillon, H., [2015], *“Biçimlerin Yaşamı”*, Çev. Alp Tümertekin, Janus Yayıncılık, İstanbul, s:14

²⁷⁵ A.g.e 11

kalıpları parçalar ve katıksızlık ile katışıklılık arasında salınan gelişime antinomik bir ortam kurar²⁷⁶. İnsanın bilincine vardığı herşeyi bir dil ve üslup ile tanımlayarak biçimleştirmesi, zihnin sürekli ve yeniden şeyleri betimleyen doğasının yaşam içindeki bulanık, dağınık ve kaotik görüntünün sınırlandırılarak düzenli bir görünüme ulaştırılması, onları biçimsel fenomenlere dönüştürme arzusundan kaynaklanır. Biçimin kurduğu tanımlı bir üslûbu, yaşamdan bir kesit olarak insanın içinde soluk aldığı, tanıdık, tutarlı, türdeş ortamlar sunan eyleme alanı olarak gören Focillon, biçimlerin bu bağlamda zihinsel iletişimle kurulanın, mekân diline aktarımına aracılık ettiğini dile getirir²⁷⁷.

“Biçim, madde ve mekândan sakınamaz kendini. [...] maddeye ve mekâna sahip çıkmadan önce zaten yaşamaktadır madde ve mekânda.”²⁷⁸

Bu bağlamda biçimi dışsal bir öge olarak maddenin üzerine geçirilmiş bir şey gibi görmeyen Wölfflin, madde ile biçimin birbirinden ayrılmaz yapısını; maddenin içinde içkin bir istenç olarak gördüğü biçim tanımı ile açıklar²⁷⁹. Madde-biçim ile ilişkisinde edilgen bir üst ilke olarak görülmeyen biçim, *kendiliğine* değil; çok sayıda çoğul, karmaşık ve değişken bir doğanın doğal olmayan bileşkesine bağımlıdır; bu bağımlılığın dışsallığını yine kendi iç ilkesine bağlarken, aynı zamanda zihin içinde imgeler ile kurduğu alanı terkederek oluşturmasıyla da ilişkilidir²⁸⁰. Mekândaki yaşama hazırlık olan bu terkediş, biçimin iç yaşamda bulunan taslağının maddi yatkinliğinin serbest ve kararsız dolanımına son vermek için zorunlu bir duruştur.

“Heykelde kullanılan ahşap ağacın ahşabı değildir artık; yontulan mermer ocaktaki mermer değildir artık; eritilen çekiçe dövülen altın görülmedik bir metaldir; pişirilen ve bina haline getirilen tuğlanın ocaktan çekilen kille hiçbir ilgisi yoktur artık. Görselliği etkileyen renk, doku

²⁷⁶ A.g.e 17

²⁷⁷ A.g.e 34

²⁷⁸ A.g.e 86

²⁷⁹ Wölfflin, H., [2016], “*Mimarlık Psikoljisine Öndeyişler*”, Çev: Alp Tümertekin, Nihat Ülner, JANUS Yayıncılık, İstanbul, s:33

²⁸⁰ Focillon, H., [2015], “*Biçimlerin Yaşamı*”, Çev. Alp Tümertekin, Janus Yayıncılık, İstanbul, s:64/88

ve bütün değerler değişmiştir. Kabuk arkasına saklanan, dağa gömülü olan, çekirdeğe tıkalı olan çamura saplanmış olan yüzeyden yoksun şeyler kaostan ayrılmıştır; bir dış deri sahibi olmuş ışıktan tarafından kabul edilmiş ve bu ışıktan tarafından işlenmeye başlanmıştır. Uygulanan işlem bölümler arasındaki dengeyi ve doğal ilişkiyi bozmamışsa da maddenin görünürdeki yaşamı başkalaşıma uğramıştır.”²⁸¹

Mimarlık nesnesi, kendine içkin biçimleri, beden etkinliği ile işgal edilen mekânların bağlayıcılığından ötürü fiziksel olarak değişmez, sabit sınırlamalar içerse de çok boyutlu mekânsal deneyim, biçimin sunduğu sabit düzen görünümünü yıkarak nesneye beden duygusuyla nüfuz eder. Nesnedeki biçimin içine yerleşen özne, biçimsel olarak kendini sunmak isteyen mimari nesneyi maddesel dirençten kurtararak bedensel canlılığı aktarır ve nesnedeki biçimi canlandırarak harekete geçirir. Değişmesi olanaksız gibi görünen mimari biçimin beden ile ilişkilendirilerek harekete geçmesi, mimari biçimi öznenin konfor alanı olan bedenin benzeşmeleri üzerinden kategorize etmeyi mümkün kılar. Nitekim Vischer, biçim tanımını²⁸² iç ve dış olmak üzere iki temel başlık altında toplayarak, dış etkenleri: *mekânın sınırlanması ve seyirin genliğine denk düşen kütle* olarak ikiye ayırırken; iç etkenleri: *düzenlilik, simetri, oran, âhenk* olarak dört alt başlıktan oluşturur. Dizinlerin düzenli olarak tekrarını oluşturacak şekilde çalışmasını *düzenlilik*, bedenin yapısının da sahip olduğu temel özellik olarak bir merkez çeperinde benzerlerin yanyana gelmesini *simetri*, yine bedenin kontrüksiyonundan örnekle farklılıkların ilişkisinin bir düzen kurmak amacıyla biraraya gelmesini *oran*, ve bütünü kendi içindeki farklılıklardan oluşan birlikteki saflığını dışa yansıtmasını da *âhenk* olarak açıklar.

²⁸¹ A.g.e 65-66

²⁸² Vischer, T., [1966], “*Kritische Gänge 5*”, Stuttgart, Cotta,s:136-142, aktaran; Wölfflin, H., [2016], “*Mimarlık Psikolojisine Öndeşimler*”, Çev: Alp Tümertekin, Nihat Ülner, JANUS Yayıncılık, İstanbul, s:41-49

İnsan-biçim (beden-biçim) merkezli oluşan mekânın biçimleniş aşamalarını simge üzerinden açıklayan Volkelt'e göre mekânsal biçimin simgeleştirilmesi şu şekilde gerçekleşir²⁸³:

- Mekân içindeki fenomenlerin sınır çizgilerinin oluşturduğu akışkan gibi görünen hareket ve kuvvet bileşkesinin yorumlanması;
- Bedensel örgütlenme ile mekân içindeki bu harekete katılım sağlanması;
- Bedensel hareketin getirdiği rahatlık ve rahatsızlık duygusunun öznel zevk oluşturması;
- Rahatlık ve rahatsızlık oluşturan bu öznel duygu alanının estetik ile ilişkilmesi için tinsel olanla anlam bağı kurarak bedensel hareket ile fiziksel duygunun belirli bir ruhsal yansımasının olması;
- Estetik duygu ve hazzın oluşması için insanlığın ortak değerlerini oluşturan fikir ve yaşantılardan bir şeyler bulunması.

İnsan bedeninin bir nesne olarak mekânda bulunması, mekânı öznenin ötesi olmaktan kurtarıırken; özneyi hem saran hem de devam ettiren olmaktan da çıkarır ve öznenin bedensel hareket ile hakimiyet kurduğu bir alan oluşturur. Biçimin bu noktada özne ve mekân üzerinden kurduğu ilişkiyi Focillon, *sınır-mekân* ve *ortam-mekân* olarak ikiye ayırır²⁸⁴. *Sınır-mekân*, biçime ağırlığını hissettirerek biçimin genişlemesini sınırlarken, *ortam-mekân*, hacimlerin genişleyerek açılmasına ve mekâna yerleşerek yaşamın biçimi şeklinde yayılımına imkan tanır. Mekânda hareket ve biçim arasındaki mücadelecilik ilişkisi bağlamı gereği değişime uğrayarak bazen biçimin tahakkümü ile kurulurken bazen de bedensel hareketlenme biçim üzerinde söz sahibi olur. Zaman içinde değişen bu ilişki tarihsel olarak düzenli ve ahenk içinde kesinleştirilebilir bir

²⁸³ Johannes Volkelt , [1876], "Der Symbol Begriff in der neuesten Aesthetik", Jena, s:51-70, aktaran; Wölfflin, H., [2016], "Mimarlık Psikolojisine Öndeşimler", Çev: Alp Tümerterkin, Nihat Ülner, JANUS Yayıncılık, İstanbul, s:16-17-18

²⁸⁴ Focillon, H., [2015], "Biçimlerin Yaşamı", Çev. Alp Tümerterkin, Janus Yayıncılık, İstanbul, s:50

ilişki olmayıp her noktasında çeşitlilik, çatışma ve değiş-tokuş içeren bir yapıdadır²⁸⁵.

“...Mimarlıkta da biçimin anlatımı biçimin saptanabilmesinde yatar sadece: “ Biçim dile getirdiğinden fazlasını bilmez. Varlık içerdiği ölçüde gerçektir. Biçim varlığın bilgisidir.” Yaşam parçalarını ele geçirmek mekânda biçimlerin saptanmasıyla ilintilidir.”²⁸⁶

Hareketin bilinçli bir edime dönüşerek eylemselleşmesi, öznenin mekân ile biçimsel olarak kurduğu ilişkinin anlam dağarcığını değiştirerek, eylemselleşmenin nedeni olan *olay* parametresini mimarlık nesnesine dahil eder. Bu bağlamda Tschumi, mimarlığı film kurgulama makinesi gibi sekansiyel olarak inceleyerek, sekansın biriken ve katlanmış anlam kaynaklarını ortaya çıkarıcı özelliği ile, nihani anlamını *Mekân, Olay, Hareket* örüntüsüne bağlı kılan ilişkiselliği *mimari sekans*²⁸⁷ kavramı ile oluşturur. Her mimari sekansın *dönüşümsel, mekânsal ve programatik* olmak üzere üç ilişki içerdiğini ifade eden Tschumi, dönüşümsel sekansı çalışma yöntemiyle ilgili bir iç ilişki olarak tanımlarken, mekânsal ve programatik sekansı dış ilişki olarak tanımlar. Bir yordam ve düzen olarak betimlenen dönüşüm kurallarına ve düzeneklere dayanan *dönüşümsel sekans*, açık ve kapalı olmak üzere iki ayrılır ve diğer sekanslarla ender kesişir. Tipolojik açıdan sayısız çeşitlilikte örneğe sahip *mekânsal sekans* yapısal olup, kesintisiz hareket tarafından birbirine bağlanan planlanmış özgül mekân örgütlenmeleridir. Toplumsal ve simgesel yan anlamları niteleyen *programatik sekans* ise çıkarımsal olup, oluşlar ve olaylarla ilişkilidir. Mekânsal örgütlenmenin çözümlenebilmesi için bedenlerin mekân içindeki hareketinin sekanslar halinde biçimselleştirilebilmesi ve haritalanabilmesini gerekli gören Tschumi, mekândaki herhangi bir mimari durumun da anlamını *Mekân, Olay, Hareket* bağıntısına bağlı kılar²⁸⁸.

²⁸⁵ A.g.e 105

²⁸⁶ Tschumi, B., [2018], “Mimarlık ve Kopma”, çev. Alp Tümertekin, Janus Yayıncılık, İstanbul, s:226

²⁸⁷ Tschumi, kitap içerisinde sekans kavramının tanımını Barthes’in Structural Analysis of Narratives çalışmasında yer alan “birbirine dayanışma bağı ile birleşmiş çekirdeklerden oluşan mantıksal bir dizi olarak” alıntısı ile kullanmıştır. A.g.e 199-214

²⁸⁸ A.g.e 209

Mekân-Olay-Hareket örüntüsünde değerlendirildiğinde, mekânda gerçekleşen herhangi bir ritüelin mekân ile olay arasında donmuş bir bağıntı gerektirdiğini ifade eden Tschumi, ritüelin içinde bulunduğu mekânın düzensizliğine yeni bir düzen yerleştirdiğini belirtir²⁸⁹. Bu bağlamda dinsel deneyim alanı olarak *olay* örgüsünde kullanılan mekâna eşlik eden ve biçimsel bir “düzen” getiren tapınma ritüeli, *belirli bir bedensel ritmi üstlenerek* ya da *belirli bir figür icra ederek* özel ve tanımlı bir hareket olan tapınma eylemini tarifler ve *mekân-olay-hareket* trilojisini tamamlar. Mimari mekânın biçimsel olarak okunabilirliği eylem-biçim ilişkisinde yer alan notasyon kiplerinin *mekân-olay-hareket* örüntüsü içinde değerlendirilmesini gerektirir. Tapınma eylemi, biçimi öznenin mekândaki herhangi bir bedensel hareket bağlamından hem daha fazla işaretli ve odaklı sınırlar çizer hem de odaksız yayılımlar sağlar. Mekânın bu sınır ve sınırsızlık içinde biçimlenmesi, tapınmanın eylem olarak; öznenin de eyleyici olarak, hem fizik hem de metafizik bağlamlarına temasının çok yönlü olmasından kaynaklanır.

İslâm teolojisi içinde mimari biçimlenme ile ilgili tapınma mekânı için bir tanımlama bulunmaması tapınma eyleminin mekânına dair sonsuz bir çeşitleme imkanı sunarken, aynı zamanda tapınma eyleminin gerektirdiği dinsel zorunluluk ve sınırlamaları da gözetebilecek biçimlenmeleri de gerektirmektedir. Bu bağlamda İslâm bilim tarihi gelişim çizgisinden okunan geometrik repertuardaki anlam dağarcığı ile temellenen biçimlenme²⁹⁰ ve tapınma eylemi esnasında *yönlenme* dışında mimari biçimlenmeyi belirleyici kesin ve net bir fiziksel bağlayıcılık olmadığı görülür. Çaycı, bu gelişim çizgisini hermeneutik ve pisagorcu birikimin İslâmi boyutu olarak; İslâm filozoflarının metafizik kabullerinin matematiksel bir dil ile tabiat fenomenlerine aktarımı olarak tanımlar ve özellikle mantık ve matematiğe dayanan felsefeleri ile Meşşâî²⁹¹ grubu filozoflarının ekol ve takipçilerinin sembolizm ile beraber

²⁸⁹ A.g.e 211

²⁹⁰ Çaycı, A.,[2017], “İslâm Mimarisinde Anlam ve Sembol”, Palet Yayınları, Konya, s:57

²⁹¹ Felsefi doktrinlerini ve bilimsel araştırmalarını temellendirmek için yöntem olarak Aristo mantığını kullanan, akli öncelikli saymaları ile rasyonalist, ruhun bedenden bağımsızlığını savunmaları ile de spiritüalist olan, Kindî, Farabi, İbni Sina, İbn Rüşd gibi filozofların temsil

ezoterik ²⁹² ilimlerin etkisinde kalmasıyla İslâmî geometrik repertuarın oluşmasında etkili olduğunu dile getirir²⁹³. Bu repertuarı oluşturan geometriler, makrokosmosdaki düzenin temsil edilebilir somut nesnelere yansımaları ile yorumlanan diyagramların tabiattaki mikrokozmos ölçeğine tezahürlerinin göstergeleri olarak görülür²⁹⁴. Bu bağlamda nokta, daire, üçgen, kare, küp gibi geometrik şekillerin temsil ettiği anlamlar İslâmî varlık duyuş çerçevesinde değerlendirilerek belirli anlamlara gönderme yaptıkları görülmektedir. İslâm kozmolojisinde geometrik formların gönderme yaptığı anlam dairesi soyut, stilize edilmiş ve derûni özellikler ihtiva eden; tevhid ve inanç ilkeleri ile keşfedilmeyi mümkün kılan; varlık içinde birlik, teklik içinde de çokluk anlayışını gözetten bir içeriğe sahiptir²⁹⁵. Massignon, dinsel bağlamda İslâm referanslı nesnel üretimlerin iki boyutlu ve üç boyutlu düzlemde temsil ettiği geometrik biçimlenişin Tanrı'nın "*bekâ*"²⁹⁶ sıfatının formlarla ifade edildiğini olduğunu belirtir²⁹⁷. Bu bağlamda eylem-biçim ilişkisi üzerinden mekânı algılayan eş zamanlı olarak tapınma eylemi ile mekânı deneyimleyen özne için, çok çeşitli kurgulanabilecek mimari biçimlenmenin fiziksel kısıtlamalar içermeden, tapınma eyleminin gerçekleştiği yer olan mimari mekânın kavramsal olarak üç temel özelliğe sahip olması gerekli görülür; *yönlendirici mekân*, *sınırlayıcı mekân*, *odaklayıcı mekân*. *Yönlendirici Mekân*, tapınmanın gerçekleşeceği mekâna ulaşana değin, mekândaki mimari biçimleniş ve düzenin öznenin hareket izleki doğrultusunda merkezi bir yönelime işaret edici olarak mekânın yönlendirici yapıda olması anlamına gelir; bu mekân örgütlenişi için düzlemsel değişiklikler ve ışık konumlanması biçim kurgusunu destekler. *Sınırlayıcı mekân*, tapınma eylemine yönelen ve kendine tapınma

ettiği akımdır. Kaya, M.,[2004], "*Meşşâiyye*", Türk Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 29, TDV Yayınları, Ankara, s:393-396

²⁹² "Bir doktrinin, öğretinin ya da verilen herhangi bir şeyin gizli içeriği." Akıncı, A., [2008], "*Ezoterik Öğretiler*", Dharma Yayınları, İstanbul, s:13

²⁹³ Çaycı, A.,[2017], "*İslâm Mimarisinde Anlam ve Sembol*", Palet Yayınları, Konya, s:57

²⁹⁴ A.g.e 58

²⁹⁵ A.g.e 58

²⁹⁶ Bekâ, ölümsüzlük, değişmezlik ve geleceğe doğru sonsuzca var olma anlamında olup yalnızca Tanrı'ya atfedilen bir sıfattır.Yurdagür, M.,[1992], "*Bekâ*", Türk Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 5, TDV Yayınları, Ankara, s:359-360

²⁹⁷ Massignon, L., [1937], "*İslâm Sanatlarının Felsefesi*", Din ve San'at, Çev. Burhan Toprak, Sühulet Kitabevi, İstanbul, s:20

bağlamını kuracağı bir mekân edinen öznenin, mekânın biçimlenişi açısından *dışarı* ve *içeri* arasındaki sınırlanmanın tanımlı olduğu bir alanda yer alması anlamına gelir. Son olarak da *Odaklayıcı Mekân*, öznenin tapınma eyleminin amacına yönelik, Tanrısal olan ile ilişki kurmak için bir odağının oluşmasını mümkün kılan fiziksel bir mekânsal biçimleniş anlamına gelir. Bu bağlamda, bir amacı kendine koşullandıran, bilinçli yapma –etme etkinliği olarak tanımlanan *eylem* kavramının, *tapınma eylemi* ile öznelleşmesi eylemin teleolojik²⁹⁸ ilişkiselliğini *biçimin* ötesinde görünür olan *içerikte* gizlenmiş gerçekliğe taşır. Biçimsel bir dil ile temsil edilen mimarlık nesnesi mekânında eylenen tapınma eylemi, metafizik uzanımları ile algılanan mekânı biçimsel söyleminin ötesinde içeriksel söyleminin aşkın salınımlarına aracı eyler.

²⁹⁸ “Ereksel (final, gaî) nedenleri temele alan ve geçmişle şimdiyi gelecek aracılığıyla açıklayan; olayların nesnelerin, eylemlerin, öznelerin ve bütün bunlarla ilgili değerlemelerimizin, kendilerine biçtiğimiz değerlerin yalnızca yönelmiş oldukları amaçlar hesaba katılarak açıklanıp haklı kılınabileceğini savunan bakış açısı, anlayış olarak teleoloji, doğanın bir amaca göre düzenlenmiş bir hedefe yönelmiş veya fonksiyonel olarak düzenlenmiş olduğunu kabul eder, doğada amaçlılık ararken, insan varlığından hareketle hemen herşeyin, fail nedeneler yerine, amaçlar, hedefler ve niyetlerle açıklanabileceğini öne sürer. Metafizikte, dünyaya bir takım hedef, değer ya da ereksel nedenlere göre düzen verildiğini; teolojide ise, dünyadaki herşeyin Tanrı tarafından, insan varlığı için insana hizmet edecek, fayda sağlayacak şekilde düzenlendiğini öne sürecektir görüşe karşılık gelir.” Cevizci, A., [1999], “*Felsefe Sözlüğü*”, Paradigma Yayınları, İstanbul, s:836

3.4.2. Eylem- İçerik İlişkisi Üzerinden Algılanan Mekân

“[...] Etkin yinelenemez eylemden konuşulduğunda bile gerçekte söylenmek istenen eylemin gerçek etkili icrası uğrağı değil; içeriğidir (kendisine özdeş içeriği).”²⁹⁹

Eyleyenin içsel ve dışsal sebeplere bağlı kalmadan, kendi aktif gücünü ortaya koyarak bağımsız bir şekilde yaptığı, olumlu, olumsuz sonucundan sorumlu tutulacağına bilincinde olunan *eylem*, bir güç sahibi olan ve gücünün sınırları içinde aşkın, üretken, akıl ve irade ile donatılmış, kendi ile beraber çevresini de değiştiren, etki eden, edilgen olmayan bir *eyleyen* tarafından gerçekleştirilendir³⁰⁰. Reid, eyleyenin eylemi hakkında oluşturacağı kavramsal bilgi ile beraber eylemin doğrudan eyleyen tarafından belirlenmesi ve değerlendirilmesinde aktif olarak kullandığı seçim gücüne *irade*, seçilen eylemin gerçekleştirme yönüne iradilik çerçevesinde *iradi eylem* adı verir.³⁰¹ Eyleyene bağlı olarak eylemin, öznenin nesneye subjektif bir şekilde yönelttiği algılama mekanizmasının şüphe uyandırıcılığının giderilmesinin ancak algılanan ve algıyanın metodolojik olarak açık ve net bir şekilde serimlenmesi ile gerçekleşebileceğine olan yaygın inancı kabul etmeyen Reid, bu yaklaşımı geçersiz kılacak bir teori olan *algı teorisini* ortaya koyar. Reid, bir zihin eylemi olarak gördüğü algıyı üç ana unsur üzerinden oluşturur: *algı eyleminin kendisi, algı eyleminin kendisinden bağımsız nesnesi, nesnenin akli çıkarımlardan uzak yalnızca varlığına ilişkin olan kavram ve inançlar*³⁰². Algılanan şeylerin neliğine ilişkin niteliksel ayrımı kavramlaştıran Reid, eyleyen öznel olarak öncelikle niteliklerin *direk ve net* kavramlarına, sonrasında ise *değişken ve müphem* özellikteki kavramlarına sahip olduğunu ifade eder³⁰³. Bu bağlamda algının mekân ile ilişkisinde, algılayan özne eyleyen konumunda, algılanan nesne

²⁹⁹ Bahtin, M.,M.,[2002], “*Bir Eylem Felsefesine Doğru*”, Çev. Siyaveş Azeri, Avesta Yayıncılık, İstanbul, s.71

³⁰⁰ Açıkoğ, H., M., [1997], “*Sağduyu Eylem Felsefesi*”, Birey Yayıncılık, İstanbul, s:105

³⁰¹ Açıkoğ, H., M., [2003], “*İletişim Felsefine Giriş/İnsani İletişimin Felsefi Temelleri*”, Birey Yayıncılık, İstanbul, s: 116

³⁰² A.g. e 119

³⁰³ A.g.e 126: Örneğin, sertlik kavramının ne olduğuna dair niteliksel olarak ilk kavramlaştırma aşaması doğrudan ve net bir kavrama işaret ederken, ikinci kavramlaştırma aşaması sertliğin ne olduğuna dair edinilen bilgi başka diğer şeylerle ilişkili olarak açıklanabilen, değişken ve izafiliğine işaret eder.

mekân konumunda iken eylem merkezindeki algı, mekân dinamiklerini oluşturan niteliklerin Reid'in işaret ettiği iki şekilde de derinlikli kavramlaştırılabilmesi *eylemin içeriğinin* bilgisini gerektirir. Eylem ile algılanan ilk aşamada *eylembiçimsel* bir nitelik sunarken, müphemliklerin oluşturduğu ikinci aşamada *eylemiçeriksel* bir ilişkilenenin sınırlamalarını oluşturur.

"Eylıyorum, bir başka deyişle bütün yaşamımla eylemde bulunuyorum, bütün belirli eylemlerim, yaşam-deneyimlerim, yaşamımın kurucu uğraklarıdır : sürekli olarak gerçekleştirilen eylemlerin uğrakları. Gerçekleştirilen eylemin sonucu olan bir düşünce eksiksiz bir bütün oluşturur: Belirli bir zamanda belirli koşullar altında gerek içeriği/anlamı, gerek onun gerçek bilincimde bulunması olgusu, bir başka deyişle gerçekleşmesinin somut tarihselliğinin bütünü verebilen eylemim ya da davranışım olarak değerlendirmesinde bölünmez, bölünemezdir." ³⁰⁴

Bahtin, tüm zihinsel etkinliklerin yaşamdaki karşılığı olan eylemlerin içerik ile bütünleşerek yaşamın kurucu uğraklarına ulaşmasını duysal-istemsel bir sistem ile deneyimlenmesi şartına bağlı kılar³⁰⁵. Dünya ile ilişki görme, düşünme, yapma, etme eyleme biçimleri yayılımı ölçüsünde kurulurken, dünyanın arkitektonik bütünlüğü eylem içeriği çevresinde dolanır. Gerçekleşen eylemin en önemli arkitektonik ilkesini *ben* ve *öteki* arasındaki somut ve karşılıklı iki değer merkezli bir ilişki olarak gören Bahtin, varlığın bütün uğraklarının bu merkezler çevresinde oluşturulduğunu, düzenlendiğini ve içeriği bölünmez olan dünyanın, *ben* ve *öteki* ile ilişkiye girdiğinde anlam birliğini biriciklik düzeyine çıkararak duysal-istemsel bir farklılık ve çeşitlilik sunduğunu belirtir³⁰⁶. Yaşamın gerçekleştirilen eylemler ile biçimselliği katılmış bir arkitektonik gibi görülse de eylemlerin ihtiva ettiği çok çeşitli içerik/anlamaların kurduğu çeşitlilik daima oluşturma ve akışta başka bir arkitektonik gerçeklik sunar.

³⁰⁴ Bahtin, M.,M.,[2002], "*Bir Eylem Felsefesine Doğru*", Çev. Siyaveş Azeri, Avesta Yayıncılık, İstanbul, s:22-23

³⁰⁵ A.g.e 67

³⁰⁶ A.g.e 116

Biçim, içerik/anlam ilişkisi bağlamında yaşamda görünür olan zihinsel ve bedensel eylemlerin anlama dair izler ve işaretler barındırdığını, fakat aslolan anlamın hakikatinin içeriğinde ve manasında saklı olduğu bilgisi Platon'un mağara metaforunda da yer alır. Platon, mekânı mağara benzetmesi ile tasvir ederek, *görünür* olanın, bir yerden gelen ateşin mağara duvarlarına düşürdüğü insan gölgeleri olduğunu anlattığı mağara alegorisinde, biçimlerin gölge olarak *görünen* dünyada sahnelendiğini metaforik bir şekilde diyaloglaştırır.

"İnsanları yerin altındaki, mağaraya benzer bir mekânın içinde kafanda ve gözünde canlandır; bu mekânın, ışığın geldiği yönde, mağaranın kendisi kadar geniş bir ağız (girişi) bulunmaktadır. Bu mağaranın içinde insanlar, çocukluktan itibaren orada yaşamak mecburiyetinde kalmış ve sadece karşılına (ön tarafa) bakabilecekleri, ama zincirlerden ötürü başlarını (sağa sola) çeviremeyecekleri şekilde boyunlarından ve bacaklarından zincirlenmiş halde yaşamaktadırlar."³⁰⁷

"[...] ateşin (ışığının) karşısındaki duvara yansıttığı kendi gölgelerinden ve öteki şeylerin gölgelerinden başka bir şey görmüyorlar, anlıyor musun?"³⁰⁸

Yedinci kitapta yer alan diyalogda, Platon'un insanın ilk ikametgâhı olarak tariflediği mağarada zincirlenmiş ve hareket edemez haldeki insanların yerin altındaki karanlık mekânın içinde biçimi görünür kılan gölgeyi oluşturan ateşin ışığının insanı asli kaynağa ulaşmaya çağıran bir suret olduğunu ve bu sureti aşmanın sahici olanı görmek demek olduğunu söyler. Biçimin metafiziksel bir gölge olması, hakîkatin biçimi aşan, karanlıktan aydınlığa, mağaranın içinden dışına doğru genişleyen zorlu bir yolculuğun eşlik ettiği içsel bir aydınlanma ile görünebilir dünyayı; düşünülebilir öğrenilebilir bir forma taşır.

"[...] kendi aralarında konuşabilecek olsalar, gördükleri gölgelerden söz ederken, gerçek (hakiki) nesnelerden söz ettiklerini sanacaklardır, öyle değil mi?"³⁰⁹

³⁰⁷ Platon, [2005], "*Devlet*", Çev. Veysel Atayman, Cenk Saraçoğlu, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, s: 514a

³⁰⁸ A.g.e 515a

³⁰⁹ A.g.e 515b

“[...] en son, güneşi, o da sudaki ya da başka bir cisimdeki yansımasıyla değil de, gökteki yerinde görüp varlığını (özünü) fark edecektir.”³¹⁰

Yasa, Platon’un alegorisini *karanlık alan, karanlığa düşen gölge ve karanlıktan aydınlığa geçiş* olarak ontolojik ve epistemolojik bağlamda çözümleyerek İbn-i Arabi düşünce kavrayışıyla karşılaştırır³¹¹: Platon’un karanlık alanı *bilgisiz insan modeli*; İbn-i Arabi’nin *bilme bilinci kazanmamış insan*, Platon’un ve İbn-i Arabi’nin karanlığa düşen gölge yaklaşımı benzer şekilde *Tanrısal dünya ile bağlantısı kurulan*, son Platon’un karanlıktan aydınlığa geçişi bulanık görmeyen bir göz; İbn-i Arabi’nin *karanlığın ışığının kendi içinde olduğu*, olarak yorumlar.

Öznenin eylem içeriğinin semantik olarak açıklığa kavuşturulması için eyleme ilişkin belirli oranda bir dışsallaşmayı ve sınırlamayı sağlayan teolojik ve ontolojik bağlamının açılımı gerekir. Eyleyeyen özne, doğadaki diğer canlılardan farklı olarak eyleminin antropolojik olarak içeriğini yalnızca insanın yapıp-eden bir varlık olarak değil, varlık bütünü içinde olay ve oluşlarla beraber bilginin her türlüşünün işlenişini değerlerle bezenmiş bir eylem olarak görür³¹². Bu bağlamda insan kendi etkinliklerinin gerekçelerini akli değerlendirme ile açıklayabilen bir eyleyen olarak eyleminin içeriğini anlamını üzerine inşa ettiği yapıp etmeleri ile oluşturur. Tapınma, öznenin eyleminin anlam ve içeriğini teolojik ve ontolojik bağlamlar ile açılımlayarak yapıp etmelerini oluşturan eylemlerden biridir. İlahi ve aşkın olan dinin beşeriyete dökülmesi ile dini bilgi, tapınma eylemine dönüşür ve bu dönüşüm eyleyen öznenin yaşamının bütün kurucu unsurlarıyla karışık ve içiçedir³¹³. Dilsel olarak ifade edilen dinin tinsel içerik ve anlam boyutunu yaşam içinde tatbik ederek bir hareket prensibi ve eylem biçimine dönüştürmek tapınmayı gerektirir.

³¹⁰ A.g.e 516b

³¹¹ Yasa, M., [2010], “Eflatuncu Mağara Alegorisini Yeniden Yorumlama Gereksinimi: Dinsel Bilgiyi Anlama ve Geliştirmeye Yönelik Felsefi Bir Karşılaştırma” Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 28, Samsun, s:37-52

³¹² Macit, N.,[2000], “Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu”, Etüt Yayınları, Samsun, s.

342

³¹³ A.g.e 29

Teolojik olanın bir içerik/anlamla ile beraber eylem biçimine dönüşmesi tapınma ile beraber öznenin ontolojik bütünlüğünü de oluşturur.

İslâm teolojisinde tapınma eylemini eyleyen özne, biricikliği ile alemin özü ; Tanrı'nın bir parçası olarak görüldüğü için kendi kutsallığı ile eylemlerinde bir amaç ve akli olgunluk beklentisine muhatap kılınandır. Galib Mehmet Esad'ın, âlemin özü olduğu için överek yücelttiği³¹⁴, kutsal kitapta yaratılan ilk insan olarak adı geçen, İslâmiyette sufizmde ideal insan olarak tasavvur edilen, ilk insanın ve aynı zamanda yeryüzünde mümkün sıfatı ile insan olarak varolan her bir insanın temsili olan Âdem, zaman ve mekâna ait ne varsa kendisine içkin olduğu için zübde-i âlem olarak Tanrı'nın parçasının bir eseri olarak görülür. Evrende her şey, varlığı kendinden menkul ve yokluğu düşünölemeyen; *mutlak* olan, var olup olmaması eşit düzeyde olan; *mümkün* olan olarak iki şekilde ortaya çıkarken³¹⁵, beden ve çevresindeki gerilimin merkezinde bulunan öznenin mutlak bir varlık olmayışı, varlığının tek bir referansa bağlı olması Tevhîd ve Tenzîh prensibi üzerine kurulmuş bir anlayışın temelleri üzerinde yer alır. Mutlak olandan oluşan bütün mümkünlerin mevcudiyetini Fârâbî şöyle ifade eder:

“İlk mevcut ondan var olunandır. İlk mevcudun kendine mahsus varlığından diğer mevcutların ister istemez hâsıl olmaları lazım gelir. Bu mevcutların kısmen duygu ile müşahade edilen, kısmen burhanla bilinen varlığı, insanın irade ve ihtiyarı ile hâsıl olmuş değildir; ilk mevcuttan başkasının hâsıl olması, varlığının başka varlığa taşması ve başkasının onun varlığından taşmış olması kabilindendir. Böylece onun varlığı, kendisinin hiçbir suretle ne sebebi ne gayesi olabilir.[...] Hakikat halde onun varlığı kendi zatı içindir. Cevheri, varlığını takip edip arkasından gelmekle ondan başkası hâsıl olur. Böylece varlığı başkasının varlığına taşar.”³¹⁶

³¹⁴ “Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen/ Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen...” Okçu, N., [2011], “Şeyh Gâlib Dîvânı, Hayatı- Edebi Kişiliği-Eserleri-Şiirlerini Umumi Tahlili”, Tercî-i Ben-î Dîğher, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara

³¹⁵ Tekin, M.,[2015], “Bedenin Anlamı ve Sınırları/Kutsal ve Sekülerin Egemenlik Savaşında Beden”, Yay.Haz. Senanur Avcı, Nuriye Kayar, İlem Kitaplığı, İstanbul, s.105-106

³¹⁶ Topdemir, H., G.,[2010] “Fârâbî Doğu Bilgeliğinin Kapısı/ El-Medinetü'l-Fadıla”, Fikir Mimarları Dizisi-16, Say Yayınları, İstanbul, s.189

Tapınma eylemi biçimeylemselliği ile Tanrısal olana erişimi akli düzeydeki karar mekanizması ile sağlarken, tapınmanın içerikeylemsel aşamasında akli olanın yetkinliği ortadan kalkar. Bu bağlamda biçimeylemsel olan *gerçek* olana teması mümkün kılarken içerikeylemsel hakikat ile teması sağlar. İbn Arabî, aklın hakikati anlamada yetersiz kaldığına inanır ve ona göre Tanrı her varlıkta kendini gösterir ancak varlık ne kadar yüce ise görünüm de o ölçüde yüce olur. Ona göre Tanrı maddede, bitkide, hayvanlarda ve insanda farklı şekillerde görünüm oluşturur ancak yalnız insanı/özneyi kendinden var etmiştir, onun dışındaki bütün varlıklar ona hizmet için varlık sahasında yer almaktadır³¹⁷.

“Hakiki vücud yanında gölge vücud, ma’dum ve mevhumdur. Ve yaratılmışın zat, sıfat ve fiilleri, Hakkın zat sıfat ve fiilerinde fenâ olmuş ve onunla kâim olmuş, yani varlık bulmuştur. Öyle ise vücûd var edenindir, varlık bulanın değil. Nitekim bir kağıt üzerine muhtelif şekiller çizilse, çizilen bu şekillerin ayakta duruşu, yani varlığını sürdürmesi o kağıt iledir. Görünüşte, gerçi şekillerin kendisine mahsus müstakil vücudu varsa da hakikatte hayali bir vücuda sahiptir. Onun için o kağıt parçası yırtılıp parçalara bölündüğünde o muhtelif şekiller kaybolur. [...]Belki, bu şekillerin kağıt parçalanıp bölündükten sonraki adem-yok olduğuna mûtaala eder. Ve bu sebeptendir ki, şeklin kağıt üzerinde görünen müstakil varlığı ile kağıdın yırtılıp parçalara bölündükten sonraki yokluğu onun nazarında beraber ve aynıdır. Ve bu mânaya “vahdet-i vücud” derler. [...]Yokluk üzerine bina edilen de yokluk’tur.”³¹⁸

Tapınma eylemini gerçekleştiren öznenin eylemine aracı olan mimarlık nesnesi hakikatle bir temsil ilişkisi içinde olması sebebiyle eylemin içeriğinin özüyle hem tanışıklık hem de benzeşim yaratır. Kelime kökeni Yunanca *architektonia* kelimesine dayanan mimari sözcüğü, kusursuz ve mükemmel olanı tarifleyen *archi* ile inşa etmek anlamına gelen *tektonia* sözcüklerinin bir araya gelerek oluşurken³¹⁹, başlangıçta, ilk ve temel olana işaret eden bir kusursuzluk ve güçle atfettiği anlam ile Tanrısal’ı; tekniğe ilişkin bilgiyi kuranı işaret eden anlam ile de insanı imler. Mimari üretimler, fiziksel varoluşu ile yaratıcı sürecin

³¹⁷Chittick, W.,[1999], “*Hayal Alemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*”, çev.: Mehmet Demirkaya, İstanbul, s. 50

³¹⁸Bursevi, İ., H., “*Mesnevînin Ruhu*”, Haz. Suat Ak, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, s:190-191

³¹⁹Masiero, R.,[1999], “*Mimaride Estetik*”, Çev. Fırat Genç, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara s:17

bir parçası olarak deneyin gerçekliğini oluştururken aynı zamanda mutlak hakikatin bir soyutlanması³²⁰ olarak görülür. Kelime-köken ilişkisi bağlamında da açıkça eylem biçim ve eylemiçerik kuruculuğunu gerçeğe getirmeye muktedir olan mimarlık nesnesi Schmarsow'a göre, yalnızca mimari biçimleniş ile tanımlanabilecek bir fenomen olmayıp, sürekli ve akış içindeki kesintisiz oluşu ile anlam ve içeriğe bağımlı tinsel olan ile tümünden bir ilişkiye, tinsel durumunun dışı vurumu ile zamanın gerçekliğine aracılık eder³²¹.

"Mimarlık eseri, ancak biçim yaratmaya yönelik zihinsel çaba biçimin dışavurumu halini aldığı anda tamamlanmış olur; mimarlık eseri ancak o zaman insan tininin bir ürünü ve mülkü sayılır ve ancak o zaman, bir sanat eseri olarak, insan tininin en soylu görüşleri arasında sayılabilir."³²²

Mimari mekânda özneye tapınma eylemi aracılığıyla Schmarsow'un deyimiyle *tinsel kendileme*³²³ süreci deneyimleten mekânsal bileşenler, biçim ve içerik ortaklığında algılanan mekâna psikofizik³²⁴ bir bütünlük içine dahil olmayı sağlar. Bu bağlamda Florenski, Mekânsalın Mutlaklığı'nda (Die Absolutheit der Räumlichkeit) mekânı, *geometrik, fiziksel, psikofizyolojik* uzam olarak üç farklı düzlemde açıklarken, canlılığın deneyimine en yakın olan düzlemin *psikofizyolojik* olduğunu belirtir³²⁵. Tapınma eylemi ile psikofizyolojik bir düzleme dönüşen mekânda gerçekleşen deneyimin içeriğinin kristalleştirici özelliğe bürünmesi için, İslâm teolojisinde tapınma ritüelinin anlam ve manasını destekleyici kavramsal olarak ulaşılması hedeflenen mekânsal

³²⁰ Tschumi, B., [2018], "*Mimarlık ve Kopma*", çev. Alp Tümertekin, Janus Yayıncılık, İstanbul, s:72

³²¹ Schmarsow, H., Fiedler, K., [2017], "*Mimarlığın Özünü ve Mimari Yaratım*", Çev: Alp Tümertekin, Nihat Ülner, JANUS Yayıncılık, İstanbul, s:47

³²² A.g.e 56

³²³ A.g.e 55

³²⁴ Fiziksel ve psikolojik dünyaların işlevsel olarak birbirine bağlı olduğunu açıklayan kuram olan psikofizik, görünen dünyadaki ilişkiler içinde zihinsel ve ruhsal olanları *içe bakış*; bedensel ve maddi olanları da *dışa bakış* yöntemiyle kavrayarak nitelendirir. Fizik ve kimya ile olan ilişkisi fiziksel, deneysel psikoloji ile olan ilişkisi psikolojik olarak görülen psikofizyoloji, bu iki disiplinin kesiştiği noktadaki çeşitli görünümelerini belirlemeye çalışır ve "*maddi ve zihinsel dünyada nicelik-nitelik, uzaklık-yakınlık açısından birbiriyle ilişkili şeyler nelerdir? Eş veya zıt yönlerdeki değişimlerini idare eden kurallar nelerdir?*" gibi sorulara cevap arar. Schultz, D., P., [2007], "*Modern Psikoloji Tarihi*", Çev. Yasemin Aslay, Kaknüs Yayınları, İstanbul, s:119-124

³²⁵ Florenski, P., [2013], "*Tersten Perspektif*", Sun. Zeynep Sayın, Çev.Yeşim Tükel, Metis Yayıncılık, İstanbul, s:131

tanımlamalar kurulmalıdır. Algılanan mekânda İslâmi öğreti ve bilgiler ışığında, tapınma eylemi ile edinilen içeriksel bütünlüğün tamamını kapsayıcı mekân tanımlaması *Işk Mekân*'dır.

“İlm kesbiyle pâye-i rif’at
Ârzû-yı muhâl imiş ancak
Işk imiş her ne var âlemde
İlm bir kıl u kâl imiş ancak”³²⁶

Tapınan özne için ışık, ancak teolojik, ontolojik ya da metafizik bir bunalım yaşarken deneyimlenmesi mümkün olan, tapınma eylemine içkin, bitişik ve ilişik özelliğinin teorik bilgide kâl ile, sûfî bilgide hâl ile öne çıkmasıdır³²⁷. Sûfîlerin ilahi bir sıfat, mutlak gerçeklik, mutlak gerçekliğin özü olarak aşkınlaştırdığı ışık, kozmogonik, teolojik , kozmolojik ve psikolojik bir ilkedir³²⁸. Fazlıoğlu, ışık’ın herşey üzerindeki etki ve yayılımını şu şekilde ifade eder:

“Işk , mevcûdâta akmış olduğundan, aslında bir yönüyle herşey ışık’tır; vücûdda ışık’tan başka bir şey yoktur; çünkü varlığa gelen, görünüşe çıkan herşey ışık’tandır; ışık iledir ve ışık içinde akar.”³²⁹

Fazlıoğlu, Işk ile teması bağlamında üç öge olan Theo-onto-logos’un (Tanrı-âlem-insan) ilişkiselliğini açıklayan üç temel anlayışı şu şekilde özetleyerek ifade eder: *Yaratıcı/Yaratan (Kişi Tanrı)- Yaratılan (Âlem), Mimar (Tanrı)- İnşâ edilen/Biçim verilen (Âlem), Köken/Arke (Tanrı)- Taşan (Âlem)*³³⁰. *Yaratıcı/Yaratan (Kişi Tanrı)- Yaratılan (Âlem)* anlayışı, mahiyeti bakımından Tanrı ve insanın ilahi ve beşerî olmaklığı ile bilgisinin farklı olması sebebiyle Tanrı’ya muhatap kılınan insanın vahiy meleği üzerinden peygamber aracılığı ile Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin sağlanmasıdır. *Mimar (Tanrı)- İnşâ*

³²⁶ Işk ile insanın Tanrı ve yaşamı ile münasabetinde kurduğu ilişki biçiminin herşeyden üstün ve yüce bir makam olduğunu Fuzûlî şiiri örnekler. Mazıoğlu , H., [1992], “Fuzûlî ve Türkçe Divanından Seçmeler”, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, s:228

³²⁷ Fazlıoğlu, İ. [2015], “Fuzûlî Ne Demek İstedi”, Papersense Yayınları, İstanbul, s:54-72

³²⁸ A.g.e 39

³²⁹ A.g.e 40

³³⁰ A.g.e 77

edilen/Biçim verilen (Âlem) anlayışı, yaratan ve yaratılan olarak Tanrı-insan ilişkisinde Tanrı'nın yaratmasıyla insanın Tanrısal logosu ile ruh benzerliğinin Tanrı gibi bilip eylemesini mümkün kıldığı kabulünü esas alır. Tanrı'nın bilgisinden insanın pay alarak Tanrı-benzer olarak âlemde birarada(co-existence) yaşaması anlayışıdır. *Köken/Arke (Tanrı)- Taşan (Âlem)* anlayışı, Tanrı'dan taşanın aşağı doğru cisimleşmesi ile meydana gelerek, yukardan gelen ruhun aşağıda oluşmuş beden ile bitişmesidir. Mimari olarak İslâm tapınma mekânının anlam ve içeriğine uygun ulaşılabilecek en aşkın mekânı tanımlayan İşkmekân algılanan mekânda üç tür mekânın tezahürü olarak ortaya çıkar: *imkânmekân, denkmekân, tekmeân*. Mümkün sözcüğü ile köken itibarıyla aynı olan *imkân*, bir şeyin gerçekleştirilmesinin zorunluluk olarak görülmemesi ve o şey için bir engelin bulunmaması anlamı ile daha ziyade nitelik, nicelik ve diğer kategorilerle ilişkili, bir potansiyeli ifade etmesi ile de güç(kuvve) ile aynı anlamda kullanılır³³¹. İslâm dininin getirdiği hükümlerde vahiyi hareket noktası olarak görerek onu akıl ilkeleri ile teyit etmeye çalışan kelâm ilminde yer alan hükümler dayandıkları kaynak itibarıyla *dinî* ve *aklî* olarak ikiye ayrılır³³². Aklî hükümler varoluşsal olarak *vücûb, imkân, imtinâ* adı ile üç şekilde hüküm verir. ³³³ Vücûb zorunlu var olmaya, imtinâ zorunlu yok olmaya işaret ederken, imkân bu zorunlulukların ortasında yer alır ve varlık ile yokluğun eşitliğine işaret eder. İmkân mefhumunun iki özelliği vardır; birincisi var olmak için bir sebebe muhtaç olup mümkünün yok olmasıyla sebep de yok olur; ikincisi sebepten önce ve sebeple varolmayan imkân, sonradan meydana gelmiştir³³⁴. Varoluşu ile zaruri olmayan âlem tüm parçalarıyla mümkün dairesinde yer alarak, var iken varlığına yokluk engel olabilir. Alemin var olması gibi yok olmasında da herhangi bir çelişkili durum söz konusu olamaması imkân deliline işaret eder ve varlığı zatından olmayıp başkasından almış olması ona varlık ile yokluk dileyen başka aşkın bir Varlık'ı gerektirir³³⁵.

³³¹ Kaya, M., [2000], "*İmkân*", Türk Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 22, TDV Yayınları, Ankara, s: 224-225

³³² Kılavuz, S., [1993], "*Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*", Ensar Neşriyat, İstanbul, s:314

³³³ A.g.e 317

³³⁴ A.g.e 318-319

³³⁵ Yüksel, E., [2005], "*Sistematik Kelâm*", İz Yayıncılık, İstanbul, s:36

Bu bağlamda *imkânmeân*, tapınma eylemini gerçekleştiren öznenin içerden ve dışardan kuşatıldığı duyuların etkisi ile iç ve dış her türlü çelişkiden arınmış, akla yatkın, mümkünât dünyasında imkâna uygun olarak mekânsal özelliğe sahip içeriksel bir varoluşu temel alır. *Tengden* türeyerek *deng* ve *denge* kelimelerinin de kökenini oluşturan eşit ve eşdeğer anlamındaki denk sözcüğü³³⁶ ile kurulan *denkmekân*ın anlam ve içeriği, her şeydeki orta ve ideal hali temsilen *denge* kavramına yoğunlaşarak oluşturulmuştur. İslâm akaidinin temel bir ilkesi olan denge mefhumu, insan yaşamında teorik ya da pratik her türlü etkinliğin ölçüsünü ve oranını belirleyen, aşırı olmamayı ve daima orta yolu izlemeyi salık veren anlayışın bütününe oluşturur. İslâm literatüründeki kullanımı, Arapça *adl* kökünden gelen *itidal* sözcüğünün karşılığı olan *dengeyi*, İslâm filozofları tarafından dini akidelerden ilham alarak “insan davranışlarının ifrat ve tefrit denilen iki aşırı uç arasında orta bir halde olması” şeklinde açıklayarak, bunun dışındaki eksiklik ya da fazlalıktaki sapmaları insanın içindeki hayvani güçler karşısındaki esaretinin bir sonucu olarak görülür.³³⁷ Bu bağlamda, tapınma mekânını oluşturan mekânsal bileşenlerin eylemin içeriği ile algılanan özelliklerinden bir diğeri de tapınan öznenin denge temelini kurmasına yardımcı olacak mimari kurgu ve oluşumların karşılığı olan *denkmekân*’dır. Son olarak da, çokluktaki teklik; bütünlük; birlik anlayışından referansla *Vahdet-i Vücûd* düşüncesi ile temellenen *tekmekân*, İbnü’l-Arabî’nin varlığın birliğinin Tanrı’nın birliği demek olduğu kavrayışı ile oluşur. *Vahdet-i Vücûd* terimindeki vahdet birlik anlamında iken, vücûd varlık anlamında kullanılır ve kendisi ile aynı kökten gelen vecd ve tevâcüd sözcükleri ile ilişkilidir³³⁸. Bu bağlamda *tekmekân*, varlıktaki parçalı birliğin işaret ettiği herşeyin Tanrı’nın birliğine delil ve gösterge olduğu bilgisini içeren tapınma mekânı özelliklerinden oluşur.

³³⁶ Gülensoy, T. [2007], “Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü”, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, s:277

³³⁷ Çağrı, M. [2001], “İtidal”, Türk Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 23, TDV Yayınları, Ankara, s:456-457

³³⁸ Demirli, E., [2012], “Vahdet-i Vücûd”, Türk Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 42, TDV Yayınları, Ankara, s: 431-435

DÜNYAEYLEME³³⁹ ETKİNLİK ALANI OLARAK YORUMLAMA

“Bir mimari ürün, çoğu işten daha fazla, fiziksel olarak çevremizi değiştirir; fakat dahası sanatın bir işi olarak çeşitli anlam yolları aracılığıyla tüm deneyimlerimizi canlandırabilir ve yeniden organize edebilir. Diğer sanatın işleri gibi –bilimsel teoriler gibi de- yeni bir fikir verebilir, anlayışı geliştirebilir, aralıksız olarak yeniden inşa ettiğimiz bir dünyaya katılabilir.”³⁴⁰

-Nelson Goodman

Her varlık varoluşun bir parçası olmaklığı edindiği anda dünyayı eyleme sahasında kendine edindiği rolü ile “dünyalar” yapan, “dünyalar” eyleyen olarak bütünü tamamlada farklı ölçeklerde kendine yer edinir. Her eylem/e bir yapmadır, rol almaktır; daima hareket halindeki şeylerin parçası ve tamamlayıcısı olmaktır; mimarlık, dünya-yapan, dünya-inşâ ve imar eden; hem pratikte hem de teoride bilim ve sanatın birlikte yer alabilmekliğinin bilgisinin üretiminde, dünyayı eyleyerek yorumlayan dünyayı bir etkinlik alanı olarak; içinde mimari pratiklerin mesleki sahada uygulamalarını etkinlik üretiminin parçaları olarak hermeneutiksel bir döngüde açılımlayan bir disiplindir. Bu bölümde, öznenin, tapınma eylemi aracılığıyla mimarlık nesnesi ile karşılaşma sürecinde edindiği içsel ve dışsal verilerin bilgisinin ana başlıklar halinde tahlili üzerinden sorgulanarak çözümlenmesinde bir son basamak ya da sonsuz bir döngünün mimarlık arakesitinde, yeni bir başlangıcı -mimarlık bilgisinin üretiminin yeniden ve yeniden oluşumu özelinde- olarak da görülebilecek olan *yorumlama*, özneye içkin bir a priori genişlemesi ve yayılımı düşüncesi zemini üzerinde kurulan bir kaynak olarak ele alınarak çözümlenecektir.

³³⁹ Bölümün felsefi temasının üzerine temellendirildiği, Nelson Goodman’ın mimarlık disiplinini dünyalar-yapmada son derece etkili bir aracı olarak görmesi ile ilişkili olarak, bu anlayış ve yaklaşımın çağrışımı ile mimari nesnelerin dünyayı-eyleyen olma rolü üzerine bölüm başlığı için oluşturulmuş bir tam(am)lamadır.

³⁴⁰ Goodman, N., Elgin, C. Z., [1988] , “*Reconception in Philosophy and Other Arts and Sciences*”, Hackett Publishing Company, Indianapolis, s:48

Bilim olarak serimlenmesi istenen bilginin diğer bilgilerden ayırtedilebilmesi için ona özgü olanın kesin bir şekilde belirlenebilmesinin gerekliliğinin; ne asıl fizik kaynağını oluşturan dış deney; ne de deneysel psikolojinin esasını oluşturan iç deneyin oluşturmayaacağı bir temel olarak deneyin ötesinde kalan bir bilgi olan metafizik bilgisi üzerinde temellendirerek, a priori bilgi veya saf anlama yetisi ve saf akıl bilgisi olarak kavramlaştıran Kant, nesnelere içkin bilginin bilinmesini sağlayıcı bütünlüğün -rasyonalist ve empirist yaklaşımlara da eleştiri olarak- metafizik üzerinden gelişebileceğini kabulü ile felsefesini kurar.³⁴¹ Doğa biliminin de temelini metafizik biliminin alanı olduğunu düşünen Kant, meta-fizik (doğa ötesi) üzerinden kurduğu felsefi yaklaşımına transandantal³⁴² adını vererek epistemolojik anlamda ele aldığı kavram; nesneler ile ilgili olmaklığıyla değil ilkelerinin a priori bilgi kaynaklığıyla sınırlarını belirler. Metafizik ile ilgili felsefi hedefini kendisine meşruluk kazandırabileceği bir temele oturtmak olarak gören Kant, hem öznel hem de nesnel olan olarak gördüğü saf aklın eleştirisi ile, saf akıl tarafından gerçekleştirilen hem kendini bilmeyi hem de bilinmeyen fakat bilinen yanılgısına düşülen kavrayışlara mesafelenmeyi amaçlar.

Tesadüfi ve el yordamı yaklaşımı ile ele alınan olarak görünür kılınanın aksine, metafiziğin sahici bir bilim yaklaşımı ile ele alınması gerekirken, nedensellik kavramının neden -etki arasındaki bağıntısı üzerinden nedenlerin etkileri takibinin örnekler ile deneyimlenmesi olası birliktelik ve yakınlıkları ortaya sunmaktan öte gidemez. Tecrübeden bağımsız olsalar bile deneyimlenmeleri ile matematiksel önermeler gibi a priori olarak önermeler bilgisine dayanan modern bilim, nesnelere ilişkin a priori bilginin esas olarak nesnelere değil fakat öznenin yeti ve bu yetilerinin tatbikatına bağlı olması sebebiyle bir

³⁴¹ Kant, I., [2002], "Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena", çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örne, Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi 3, Ankara, s: 13-14

³⁴² Kelimenin felsefe sözlüğündeki anlamı: "transcendental [Ing. transcendental; Fr.transcendental; Al. transzendental]. 1.Bir şeyi, bir disiplin ya da etkinliği, söz gelimibilgi ya da deneyimi mümkün kılan koşullar bütünü, 2.söz konusu koşullara dair araştırma. 3. Salt kişisel, özel veya psikolojik olana karşıt olarak zorunlu ve tümel için kullanılan sıfat ." Cevizci, A., [1999], "Felsefe Sözlüğü", Paradigma Yayınları, İstanbul, s:856

sentetik a priori bilgidir. Öznenin nesne ile ilgili bilgi sahibi olmasının deneyimleme yoluyla gerçekleşmesi ona dair bilinen her şeyin yalnızca, tecrübe edildiğinde söylenen-iletilenlere bağlı olduğu sonuca varılabilmesi için öznenin sahip bilme yetilerinin dahil olması gerekir. Kendiliklerinde bir varlığa bürünüp şekillenen nesneler yetiler üzerinden bilgi nesnelerini belirlerken; belirlenimlerin bilinen ya da bilme imkanı olan şeylere ait olması durumunda, belirlenimler nesnelere dair edinebilen tecrübelerden bağımsız bir şekilde a priori olarak görülür. Yetilerin işleyişi nesneleri sentetik yargılarla ifade edilebilecek şekilde belirlendiğinde, nesnelerin yetilere bağlılığı nesnelerin bilgisini sentetik a priori olarak tanımlanabilir. Yetilerin tecrübeye kattığı şey ölçüsünde sentetik a priori bilgi imkânı oluşur ve böylesi durumda tecrübenin nasıl mümkün olabileceğinin inceleme alanı transandantal felsefeyi oluşturur. Özne ne yaptığını ve nasıl yaptığını anlama kabiliyetine sahip olan olarak; saf aklın yaratıcısı olmaklığıyla birlikte, Saf Aklın Eleştirisi içinde, a priori bilgi ve yetilerin deneysel olarak verilmiş olana uygulanmasıyla bilme sürecine katılımı ile yer alır³⁴³.

18.yy da Kant'ın düşünsel felsefe zemini üzerine, 19. yüzyıl ortalarında bilimci ve maddeci dünya görüşlerine tepki olarak gelişen doğa bilimlerinin yöntemlerinin insan ve toplum bilimleri alanındaki yayılımına mesafelenme girişimi olarak görülen Neo-Kantçı³⁴⁴ felsefi hareket üzerinde düşünce zeminini oluşturan; çoklu problem alanı olarak dikkat çektiği ve kapsamında sanat, bilgi, dil, din kültür, bilim gibi pek çok disiplini konu edinerek *Sembolik Formlar Felsefesi* başlığı altında ele alarak tanımladığı eleştirel felsefi yaklaşımında Ernst Cassirer, dünyaların çokluğunu vurgularken; sunulmuş-verilmiş ve “belirli” olanın sınırlanan çerçevelerinin aldaticılığının şu şekilde ifade eder:

“Nesnelerin tamamlanmış, donmuş ve kendinelikleri içinde bilince “verili” olmadığı; tam tersine, tasarımın nesneyle ilişkisinin bilincin bağımsız ve kendiliğinden bir eylemini gerektirdiği düşüncesi, eleştirel felsefenin ilk ve önemli kavrayışları arasında bulunmaktadır. Nesne,

³⁴³ Wood, A., W.,[2009], “Kant”, çev.Aliye Kovanlıkaya,Dost Kitabevi,Ankara, s: 47-52

³⁴⁴ Cevizci, A., [1999], “Felsefe Sözlüğü”, Paradigma Yayınları, İstanbul, s:925

*sentetik birliğı*³⁴⁵ dışında ve öncesinde mevcut değildir; o öncelikle *sentetik birlik* vasıtasıyla kurulur. Nesne, basitçe kendini bilince zorla sunan ve onun içine giren basılı bir form değildir; o, bilincin temel vasıtaları, yani seyrin ve saf düşünmenin şartları sayesinde gerçekleşen bir biçim verme ürünüdür.”³⁴⁶

Nihai ve kesin bir sonuca ulaşamayacağı bilgisi üzerinden dünyaların nasıl ve nelerden yapıldığını, dünya yapmak ile bilmek arasındaki ilişkiyi Ernst Cassirer’in felsefi-düşünsel yaklaşımı etkisi altında inşâ ederek dünyaların çokluğunu vurgulayan ve bu çoklukları betimleme yollarını versiyonlar dahilinde arayan Nelson Goodman, “Ways of Worldmaking” adlı kitabında mimarlık disiplini özelinde de dikkate alınabilecek, konu bağlamında yorumlamanın dil üzerinden aslında farklı fakat özgün bir tekrar olarak söz söylemesinin yeniden kavramlar oluşturmaya ve nitelikler atfetmesini şu şekilde ifade eder:

“Dünyanın yapıldığı pek çok şey -madde, enerji, dalga, görüngüler- dünyalarla birlikte yapılır. Fakat neyden oluşarak yapılırlar? Nihayetinde olmayan bir şeyden değil, *başka dünyalardan yapılırlar*. Bildiğimiz haliyle dünya-yapma için zaten elimizde olan dünyalardan başlarız her zaman; yapmak, yeniden yapmak demektir.”³⁴⁷

Goodman’ın felsefesine göre mimarlık, hem mimarlık ürünlerinin uygulama alanında fonksiyonel ve işlevsel ihtiyaçlara karşılık veren ve onları yerine getiren fiziksel yapılar üretir, hem de anlam ve gerçeklik sahalarının yaratımına -aracı olarak- tasarım yoluyla aktif bir şekilde katkıda bulunur. Böylece

³⁴⁵ “ ‘Her değişimin nedeni vardır’ ilkesi sentetiktir. Özne kavram, kendisinin dışında kalan bir yükleme bağlanmıştır. Böylece bu hüküm, özne kavramın altına düşen nesnelere dair bilgimizi genişletir veya artırır. Değişim kavramı, dünyanın bir halini bir diğerinin takip etmesinden öte bir şey değildir. Neden kavramı, belirli bir nedensel yasaya göre zorunlu olarak bir diğeri tarafından takip edilen bir dünya halinin kavramıdır. Değişim kavramı, hallerin art arda gelmesini içerir; fakat art ardallığın zorunlu bir şekilde veya bir yasaya göreye belirlenmiş olması, değişim kavramımızın hiçbir şekilde parçası değildir. O halde, dünyadaki tüm değişimlerin bir nedeni olması, bizim doğal dünyaya dair kavrayışımızın bir parçası olacaksa, bunun böyle olduğuna dair bilgimiz bir sentetik önermenin a priori bilgisinden oluşmalıdır.” Wood, A., W., [2009], “Kant”, Çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara, s:50

³⁴⁶ Cassirer, E., [2005], “*Sembolik Formlar Felsefesi 2-Mitik Düşünme*”, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, s:55-56

³⁴⁷ Goodman, N., [1988], “*Ways of Worldmaking*”, Fifth Publishing, Hackett Publishing Company, Indianapolis, s: 6

mimarlık, “anlam/manâ ” ve “anlama/kavrayış” üretimine katkıda bulunduğu için kendisine epistemolojik bir rol edinirken, ayrıca gerçeklik yaratımına ve yalnızca maddi olanı bir araya getirmenin ötesinde yer almaya katkıda bulunduğu için kendisine metafiziksel de bir rol edinir. Bir diğer yandan mimarlık anlam yaratır ve benzersiz bir biçimde anlama etkinliğimizin ilerlemesine katkıda bulunur. Bu katkı fen bilimlerinden beşeri bilimlere, sanattan gündelik yaşama kadar diğer başka disiplinler tarafından iletilenler kadar geçerlidir ve bir diğeri üzerinde ayrıcalık sağlayan önceden belirlenmiş bir hiyerarşi yoktur: öyle ki, fen bilimleri tarafından edinilen kavrayış mimarlık tarafından edinilenden daha üstün ya da daha iyi değildir. Bu bakımdan edindiği epistemolojik rolü ile bütün anlam ve yorumlarla ilişkili olup, anlama önermesel bilgi içinde sınırlanmaz; mimarlıktan öğrenilen şey mekânın algılanma biçimi, mimarlık nesnesinin özelliği ya da mekânı deneyimleyenin kendisi hakkında bir bilgi değildir fakat “anlama/kavrayış”tır³⁴⁸.

³⁴⁸ Capdevila-Werning, R., [2014], *“Goodman for Architects”*, Thinkers for Architects 10, Routledge, Oxford, s:3

“Yorum”, anlamın takdimidir—“açıklama” değildir (birçok durumda, artık anlaşılmaz hale gelmiş, artık sadece bir işaret olan, eski bir yorum üzerine yapılan yeni bir yorumdur).³⁴⁹

-Friedrich Nietzsche

4.1. YORUMA DAİR

Öznenin erişim sağladığı kendisi dışındaki varlık sahası ile kurduğu iletişimin kendindeki anlamın üzerine inşâsı üzerinden ifade ettiği, öznenin kendini dünyaya açan her tür etkinlik olarak nitelendirilebilen yorum (*Os. tefsir; Ing. commentary; Fr. commentaire; Alm. kommentar*), tüm bilimlerin de son tahlilde faaliyet alanıdır. Bilinmeyen ve anlaşıl[a]mayan şeylerin belli bir bakış açısından hareketle incelenerek açıklanması (kutsal metinlerin daha anlaşılır kılınarak örtük olduğu düşünülen muhtemel anlamalarını deşifre etmek), bilimsel anlamda kavramsal bir tema ya da kuramsal bir model üzerine konumlanmış; modelde tanımlanmış dizgeye uygun bir şekilde, öznenin nesne ile ilgili tüm görüngü ve görünümelerini değerlendirmek, belirli bir değer alanı belirleyerek değişkenlere karşılık bir açıklama oluşturmak, mevcut bir yazılı metnin şerh edilerek farklı zaman dilimleri içerisinde değişkenleri de dikkate alarak anlaşılır kılmak amacıyla, anlamlandırma imkanı vermek gibi pek çok tanımlama yorum-lama eyleminin oluşturduğu geniş disiplinlerarası ağının karşılığı olabilir³⁵⁰

Öznenin anlam süzgecinden geçirerek yorum etkinliği ile oluşturduğu nesnel varlık olarak adlandırılan şeylerin sınır ve çevre çizgisi, özne zihni ile değişen ve yenilenen bir oluşum içerisinde yeniden kurularak süreklilik içinde yerinden oynayan bir hareket alanıdır³⁵¹. Bu bağlamda, 16.yy da Güneş merkezli evren modeli olarak geliştirilen, bilim ve düşünce tarihinde önemli bir kırılma olarak

³⁴⁹ Nietzsche.F., [2010], “*Güç İstenci*”, Çev.Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, s:394

³⁵⁰ Cevizci, A., [1999], “*Felsefe Sözlüğü*”, Paradigma Yayınları, İstanbul, s:937: Bu bağlamda Nietzsche, daima yaratıcı, inşâ edici olması gerekliliği ve Gadamer’in yaklaşımıyla tek bir mümkün yorum olmayıp yorum çeşitliliğin var olması bilgisi ile hermeneutik geleneğinde önemli bir yeri olan yorum etkinliğinin iki temel özelliğini vurgulamıştır.

³⁵¹ Cassirer, E., [2005], “*Sembolik Formlar Felsefesi 2-Mitik Düşünme*”, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, s:59

görülen, astronomide kozmolojik devrim niteliğindeki Kopernik Devrimi'nden etkilenecek nesnelerin özneye ve öznenin faaliyetlerine uyduğu savı ile Kant, gökteki cisim hareketlerini onları gözlemleyenin çevresinde döndüğü varsayımının temeli ile açıklamakta yeterli görmediği için, cisimlerin sabit fakat onu gözlemleyenlerin hareketli olduğu kabulü ile Kopernik tarafından kurulan bilimsel model ile kendi problemi arasında anoloji kurmuştur. Kant'a göre nesneler hakkındaki bilginin açıklanabilmesi için nesnelerin öznedeki zihinsel faaliyet alanında, öznenin zihninin deneyimlediği ve algıladığı nesnelere bir form ve çerçeve oluşturduğu bilgisi ile öznenin nesne üzerinde aktif bir güç olarak hakimiyet kurduğunun kabulü zorunludur. Özne zihni kendi biliş tarzını deneyim yolu ile yargılar oluşturarak nesnelere aktaracak bir yapılanmayı sahip olup, her bir özne kaçınılmaz bir şekilde kendi zihinsel yapısının doğasına uygun olarak düşünsel bir oluşum inşa eder; renkli gözlük takan bir kimsenin her şeyi gözlüklerinin rengi ile görmesi gibi ³⁵². Bilgi ve deneyimin kurucusu olarak merkezde olan öznenin, antroposantrik bir yaklaşım çerçevesinde nesne üzerinde etken bir konumda bulunması dış dünya ile kurulan belirsiz ilişkiselliğin özneye içkin olması anlamına gelmektedir. Bütün bilgilerin deneyimle başladığını ancak, bu bilgilerin tümünün deneyim ile doğmadığını ³⁵³ Saf Aklın Eleştirisi'nde dile getiren Kant'a göre, özne akıl üzerinden depolayarak düzenlediği ve anlamlandırdığı bilginin üretim sürecinde etken bir konumda olmasıyla, kendiliğinden ve rastlantısal bir öznellik olmanın tamamıyla dışında; belirsizliği sonlandıran, deneyim ve bilgiden oluşacak evrensel bir yasa koyuculuğu özelliğini kendinde taşır. Özne, ancak kendi dışındaki dünyayı öznellettiği yasalarla, şeylerin görüngülerini kendi gerçeklikleri ile deneyimleri üzerinden tanımlayarak şeylerin evrensel bir kurucusu olarak bilgi alanı oluşturur.

"Bir nesnenin bilgisi, nesnenin şöyle ya da böyle (dolaylı veya dolaysız, fiilen veya zımnen) zihne verili olmasını ve zihnin temsillerimizi bir araya getirmesini gerekli kılar. Zihin temsilleri, nesnenin sahici tecrübesini, nesneye dair hükümlerin temellendirilmesini, hükümlerin

³⁵² Cevizci, A., [1999], "*Felsefe Sözlüğü*", Paradigma Yayınları, İstanbul, s:490-491

³⁵³ Kant, I., [1998], "*Critique of Pure Reason*", Trans. Paul Guyer, Allen Wood, Cambridge University Press, Cambridge, s:136

çıkarımlarda ve bu tecrübenin uyumluluğunu göz önüne seren kuramlarda bağlantılandırılmasını mümkün kılacak şekilde bir araya getirmelidir.”³⁵⁴

Öznenin bilgi yetisinin yasa koyucu özelliği, nesnenin bilgiye verili olmağını temin eden olarak; görüleyerek kavranan şeyler, duyarlar ile işlendiği biçimleri oluşturarak zaman ve mekân özelinde şekillenir. İki ayrı heterojen bilme yetisi gerekliliği olan özne, kavramsallaştırma ve hüküm verebilme özelliği ile nesnelerin temsilleri üzerinden bir araya getirme ve ilişkilendirerek bağlantı kurma yolu ile nesnenin bilgisine ulaşabilir :

“Elmanın kırmızı rengini, pürüzsüz dokusunu veya mayhoş tadım hissettiğim zaman, elmanın bilgisini ancak ‘kırmızı’, ‘pürüzsüz’ ve ‘mayhoş’ kavramlarının altına düşen özelliklerin ‘maddî nesne’ veya ‘meyve’ kavramları altına düşen bir şey olarak elmaya doğru bir şekilde yüklendiği hükmünü oluşturabilirsem edinebilirim.”³⁵⁵

Öznenin hüküm verici özelliği ile; hem pratikte uygulama sahasında, kavramsallaştırıcı özelliği ile de; hem de dilsel olarak yazınsal alanda mimarlık nesnesinin bilgisinin üretiminin meşruiyetini özne-nesne ilişkisi bağlamında kurma eylemi öznelleşmiş bir yorumsal etkinliğin sonucudur. Kapalı, gizli ya da örtük olanın madde ile somut olarak ilişkisinin açığa çıkarılması ve onun kavranabilir hale getirilerek mimari temsil araçları ile ifade edilmesi, mimarlık nesnesinin pratikte doğrudan birincil öznesi mimarlık uygulamacılarının, dolaylı olarak da mimari nesne ile ilişki içinde olan “kullanıcı” kategorisindeki öznelerin çift yönlü etkileşimi yorumlama faaliyetlerinin tümünü kapsayarak ortaya çıkar. Her mimarlık nesnesi “yeni” bir yorumdur ve bu yorum içinde bulunan zamanın gerçeklik küresindeki anlam evreni dahilinde, öznenin tevarüs ettiği tarihsel, sosyolojik, felsefik ve kültürel birikim ve bağlam ile daima belirli bir nispette ilişki içinde olmağı ile birincil halkada eyleyici rolü üstlenen mimarların dünya ile temasının mimari anlamda anlayış ve kavrayış düzeyinin yansımasıdır.

³⁵⁴ Wood, A., W.,[2009], “*Kant*”, çev.Aliye Kovanlıkaya,Dost Kitabevi,Ankara, s: 54

³⁵⁵ A.g.e. 54

“Bir şeylerin, yorumdan ve sübjektiviteden tamamen uzak bir anayasaya sahip olduğu, tamamen asılsız bir hipotezdir: yorumun ve sübjektivitenin esas olmamasını ve bütün ilişkilerden kurtarılmış bir şeyin hala bir şey olmasını gerektirir. Tersî, bir şeylerin görünürdeki *objektif* karakteri: sadece sübjektif dahilinde bir derece farkı olamaz mı?—belki de değişen şey, kendim bize yavaşça “objektif olarak” tahammül ediyormuş gibi, varlık olarak, “kendi içindelik” olarak sunamaz mı—objektif, sadece bir sübjektifin *içindeki* bir cinsin ve antitezin yanlış anlayışı olamaz mı?”³⁵⁶

Goodman’ın felsefi yaklaşımına göre dünyalar yapmak varolanın dışında bir yapma ve yorumlama eylemi değildir; her yapım yeniden yorumlamaktır ve her yorum yeniden yapmaktır. Dünyaları yorumlama ve yapmanın süreçleri ile ilgili belirli sınıflandırmalarla temel olarak başlıklar belirleyerek çözümleyen Goodman’a göre, dizgenin en önemli kısmı bütünleri parçalara ayırarak belirginleşen alt öğelerin ilişkileri arasında bağlantı kurmak ve çözümlenen bu bağlantılara ilişkin *-bileştirme ve ayrıştırma* yapmaktır. Fragmantal bir oluşum olarak bütünün çözümlenmesi; parçaların bilgisinin bütünü tam(am)lama, anlama ve yorumlama için kaçınılmaz gerekliliğinin yanı sıra fragmanların birbiri arasındaki *özdeşleştirme* ve *yineleme* ilişkisinin de belirlenerek düzenlenmesi parçaların tümdeki muğlaklığın çözülmesine katkı sağlar. Dünya yapma ve yorumlamada kimi çeşitlilikler içerdikleri farklılıkların dışında taşıdıkları vurgunun önemi gereği öncelenerek sınıflandırma da *-ağırlık verme* yöntemi ile ve yine farklı dizgelere sahip şeyler türetmeye dayalı olmanın dışında dizgeleri anlamlı bir sistem içerisinde *-düzenleme* ile çözümlenebilir. Başka fragmanlardan yola çıkılarak yeniden dünyalar yapma ve yorumlamadaki kapsamlı bir eksiltmeler sonucu yeni şeylerin eklenmesi ile gerçekleştirilecek bir *-silme ve ekleme* yönteminin -mevcudu eksiltme eksiği tamamlama- yanında değişikliklerin yeniden biçimlendirilerek *-deformasyon*

³⁵⁶ Nietzsche.F., [2010], “*Güç İstenci*”, Çev.Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, s:366-367

yöntemi ile de farklı form ve biçimlere evrilmesine imkan sağlamak çözümleme yapmak için oluşturulabilecek sınıflandırmaların birer ögesidir³⁵⁷.

Goodman için, mimarlık nesnesi tarafından sağlanan yorum ve anlamlar bir bilgi ya da başka türden anlamalara indirgenemez. Deneyimlenen bir mimarlık nesnesinden edinilen şey tamamen kelimelerle aktarılamaz; önermesel bir bilgi aracılığı ile tanımlanabilir fakat bu aktarım tam olarak deneyimlenenin nihaî bilgisi değildir. Böylece mimarlık anlama edimini kendine özgü bir yol ile geliştirir; bu epistemolojik çerçevede mimarlık nesnesi sembol aracılığı ile bir anlam iletir ya da çeşitli yollar ile pek çok şey anlamına gelen yorumlamaya dayanan sembollerdir. Semboller tek başına bir şey ifade etmediği için, ifade ettikleri şeyi anlamak için ait oldukları sembol sistemine göre yorumlamak gerekir. Tasarlama ve mimarlık nesnesi inşa edenler olarak dünyâyıleyen mimarlık pratiği yetkinliğine sahip olanlar yaratım ve yorumlama ile çevrelenen yaşam alanlarında sembol yapıcılar konumunda kendini gösterir. Epistemolojik kapsam tanımlamalarla birlikte öte yandan anlamın yaratımı ve kavrayışın ilerlemesi mimarlık nesnesi ile aynı zamanda temel bir duyu paylaşımı içinde dünyalar yapıcı olarak metafiziksel bir paralellikte paydaşlık içindedir. Mimarlık nesnesi birbirine indirgenemez farklı sembol sistemleri altında pek çok şeye işaret edebilir, sembol sistemlerinin çoğulluğu dünyaların çoğulluğuna karşılık gelen anlamındadır³⁵⁸.

³⁵⁷ Goodman, N., [2010], *“Dünyalar Nasıl Yapılır?”*, Çev. Akın Terzi, Pan Yayıncılık, İstanbul, s:14-23

³⁵⁸ Capdevila-Werning, R., [2014], *“Goodman for Architects”*, Thinkers for Architects 10, Routledge, Oxford, s:4-6

“İnsanların varoluşu dile bağlanmaktadır. Her kişi kendi varlığını sözcükler yardımıyla imgeler, bilir. Sözcükler ona göre özel varlığının varolduğu kafanın içine, insansal veya insansal olmayan varlıkların bir yığınyla yüklenmiş olarak gelir. Varlık kendi içinde ancak, “bağımsız varlık” ve daha derin olarak “ilişkideki varlık” olarak keyfi bir biçimde oluşan sözcükler aracılığıyla dolaylılaşır. Varlığın labirentsel oluşumunu bir görüntü şeklinde görmek için, sözcüklerin parkurunu çok az bir süre izlemek yeterlidir.”³⁵⁹

-Georges Bataille

4.2. HERMENEUTİK VE DİL ÜZERİNE

Hermeneutik, erken dönem Protestanlık’a dayanan, ilk kez 17.yüzyılda kullanılan, başlangıç tarihinin Eski Çağ’da kutsal-olanla ve kutsal-olmayanla ilgili olan şeklinde tanımlandığı, latincesi *hermeneutica* olarak bilinen bir açıklama sanatıdır³⁶⁰. Aristoteles, latince ismi *De interpretatione* olan, *Peri-hermenias* isimli metninde kutsal-olmayan tanımlamayla ilgili; düşünce ile zihinde yer alanların dile dökülmesi, düşünme(*noein*) etkinliği ve konuşma(*legein*) arasındaki ilişkiyi dilsel imlenim üzerinden belirleyerek oluştururken, Platon, kutsal-olan tanımlamayla ilgili olarak; *Epinomis* diyalogunda *hermeneutike* kelimesini kehanet sanatı ile bağlantılı bir şekilde, kendi deneyim ve yaşantısının bilgisine erişemeyen kahini yorumlayıp, anlamı açıklayan, bildirici, *hermeneus*un aracılığıyla ilişkili olarak oluşturmuştur³⁶¹. Çok katmanlı bir anlam dağarcığını bünyesinde barındıran hermeneutik kavramı, Antik Çağ’da tanrısal verilerle donatılmış gerçeklikle ilişkili olan inanç ve değer sistemlerini yorumlayarak anlamlandırmak, sürekli bir döngü içinde yer alan lafız ile mana arasındaki gerilimlerin çözümlenmesine aracı rolünü üstlenir. Bu aracı rolü üstlenen ve mitolojide tanrılardan haberler getirenin *hermes* olarak adlandırılması hermeneutik kelimesinin kökeni olarak görülür. İnsanlar ve tanrılar arasında elçilik görevi üstlenen *hermes*, hem tanrıların hem de insanların dilini bildiği için tercümanlık rolü ile mitolojide dilin ve yazının

³⁵⁹Bataille, G., [2014], “İç Deney”, Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s:109

³⁶⁰Grondin, J., [2017], “Hermeneutik”, Çev. Kaan H. Ökten, Cogito Dergisi;89, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s:10

³⁶¹Basut, L., [2017], “Aristoteles ve Frege’de Uylasımsa Olan: kata syntheken ile das Willkürliche”, Cogito Dergisi;89, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s:86

icadı kendisine dayandırılan olarak yer alır³⁶². Hermeneutik açıklamalarında referans olan, tercüme, aktarım ve çeviri bağlamında mitolojik hermes ile Antik Çağ'da Platon ve Aristoteles'in *hermeneuien* sözcüğünün kullanımı doğrudan aynı olmasa da kavramsal olarak üç farklı şekilde birbiriyle ilişkili anlam akrabalıklarını barındırır: *dile getirmek, seslendirmek; açıklamak, tarif etmek; çeviri, dilden dile tercüme*³⁶³. İngilizce'de *interpretation* olarak kullanılan, Latince *interpretione* kökenine dayanan, Türkçe'de *yorumlama* anlamında kullanılan sözcük, yorumlama anlamı kapsamında her üç anlamı da karşılayabilen bir ifade için kullanılır: lafız ile başka bir lafız arasında ilişki kurmak, sözle ifade etmek; bir şeyi başka bir şeye yorarak açıklamak; lisandan başka bir lisana çeviri yapmak³⁶⁴. Hermeneutik, bir mânâyı açığa çıkararak dile getirme anlamındaki *şerh*; bir sözü başka bir söz ile izah etmek ve tariflemek anlamındaki *tefsir*; bir sözü aslına dönüştürerek mealini vermek anlamındaki *te'vil* kelimesi ile eski dildeki kullanımların içerdiği anlamların tamamını kapsar³⁶⁵. Positivist yaklaşıma eleştiri niteliğinde geliştirilen hermeneutik, doğa bilimleri için kullanılan bilimsel yöntemlerin insan bilimleri için de geçerli olabilecek bir forma dönüştürülmesi gerekliliğini iddia eden, metodolojik olarak ideal bilimsel yapılardan kurulan paradigmaların genelleştirici yasalarını kabul etmeyen bir anlayışı oluşturur³⁶⁶. Hermeneutik kavramını, başka bir "dünya"ya ait bir anlam bağlamını o anın içinde mevcut dünyaya aktarma ve çevirme etkinliği olarak değerlendiren Gadamer, düşüncenin ifade edilmesi, bildirilmesi, dışa vurumu, açıklanması olarak da çok anlamlı bir kavram kategorisinde görür³⁶⁷. Yeniçağ'da, J. Dannhauser tarafından "Hermeneutik" adı ile 1654 yılında yayınlanan ilk kitap ile beraber o dönemden bu yana hermeneutik, teolojik, filolojik, hukuksal, felsefi yönelimli alanlarda yer edinir³⁶⁸.

³⁶² Bilen, O., [2016], "*Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*", Doğu Batı Yayınları, Ankara, s: 27

³⁶³ A.g.e 27

³⁶⁴ A.g.e 27-28

³⁶⁵ A.g.e 28

³⁶⁶ Cevizci, A.,[1999], "*Felsefe Sözlüğü*", Paradigma Yayınları, İstanbul, s:414

³⁶⁷ Gadamer, H., G.,[1995], "*Hermeneutik*", *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) Üzerine Yazılar*, Der. ve Çev. Doğan Özlem, Ark Yayınevi, Ankara,s:11

³⁶⁸ A.g.e 12

Evrenbilimsel ve insanbilimsel düşünceler arasındaki sınır çizgisi üzerinde³⁶⁹ yer alan Herakleitos, evrensel düzenin doğru yorumunun insansal dünyada bulunduğunu; insansal dünyanın da odak noktasının lafız/konuşma³⁷⁰ olduğunu bildirmiş ve evrenin anlamının lafızda saklı olduğunu ifade etmiştir. Dil aracılığıyla lafız/konuşma bir şeylere işaret eden olmaklığıyla, logosun sesini dinlemeye yönlendiren Herakleitos, Antik Yunan’ da Tanrıların derinlik ve felsefelerinin anlaşılabilmesi için yorumlamanın gerekliliğini ve önemini bir fragmanında şöyle ifade eder: “... ne açıkça söyler, ne de gizler; yalnızca işaret eder.”³⁷¹ Bu bağlamda yorumlama etkinliği gizli, yabancı, kapalı, örtük ya da zaman, mekân farkı bulunan bir şey ile ilgili bilgi edinmeyi sağlayarak onunla bir ilişkilene biçimi sunar; bu da ‘kapalı’ olanın kavranabilir, açıklanabilir ve aktarılabilir bir şekilde temsil edilebilmesini sağlar³⁷². Her bir teorik ya da pratik disiplinin kaçınılmaz etkileşim alanı olan hermeneutik/yorumlama, son tahlilde anlamı bildiren ve açımlayan özneye–nesnelleşmiş bütünden ayrışan–içkin bir *dil/dil oyunu*³⁷³ içinde olmanın tür ve türevlerinin serimlenmesi olarak görülebilir. Dil ile dilin örüldüğü şeylerden oluşan bütünü “dil oyunu” olarak adlandıran³⁷⁴ ve dilin sınırlarını en temel ilkedden hareketle tespit etmeye çalışan Wittgenstein, dünyanın sınırında yer alan hattâ dünyanın sınırlarından biri olan öznenin³⁷⁵ kendi sınırını yalnızca dilin içinde çizebileceğini ifade eder³⁷⁶. Yorumlama etkinliği dilin sınırında sonsuzca dolanarak şeyleri daima

³⁶⁹ Cassier, E.,[1980], “*İnsan Üstüne Bir Deneme*”, Çev.Necla Arat, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, s:15

³⁷⁰ A.g.e.109

³⁷¹ Rifat, S., [2004], “*Herakleitos Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*”, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s:67

³⁷² Bilin, O., [2016], “*Çağdaş Yorumbilim Kuramları*”, Doğu Batı Yayınları, Ankara, s: 29

³⁷³ Dil ve dil oyunu sözcükleri ile kavramlaştırılan tanımlamanın, konuşmanın bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin parçası olma olgusunu ifade eden Wittgenstein, dil oyunlarının çeşitliliğini çeşitli örneklerle belirtir: “emirle vermek ve bu emirlere uygun hareket etmek, bir nesneyi görünüşüne göre ya da ölçülere göre betimlemek, bir betimlemeden bir nesne oluşturmak, bir olayın izahatını vermek, bir olaya ilişkin spekülasyon yapmak, bir varsayım oluşturmak ve denetlemek, bir deneyin sonuçlarını tablo ve çizelgelerle göstermek, bir hikaye yaratmak ve onu okumak, tiyatro oynamak, şarkı söylemek, bilmeceler çözmek, bir şaka yapmak; onu anlatmak, bir pratik aritmetik problemi çözmek, bir dili bir diğerine tercüme etmek, sormak, teşekkür etmek, sövüp saymak, selamlaşmak, dua etmek.” Wittgenstein, L., [2000], “*Felsefi Soruşturmalar*”, Çev. Deniz Kandır, Küyerel Yayınları, İstanbul, s:24

³⁷⁴ A.g.e 15

³⁷⁵ “Özne dünyada değildir ; dünyanın sınırlarından biridir.” Wittgenstein, L., [2013], “*Tractatus Logico-Philosophicus*”, Çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul, s:135

³⁷⁶ “Dilimin sınırları dünyanın sınırlarını imler. “ A.g.e 133

temsil edilebilir bir göstergeye, bir dile indirgeyip ifade edilebilir kıldığı için dilin ve yorumlamanın karşılıklı ayrılmaz ilişkisinin hiçbir zaman tam olarak çözülemeyecek gizemli bağı bu etkinliğin sınırsız sınırlarında tekamül edebilmesini sağlar.

“İnsan, her anlamın dile getirilmesini sağlayan diller kurma yeteneğine sahiptir; her sözcüğün nasıl ve neyi imlediği konusunda hiçbir fikri olmaksızın.-Nasıl ki insan, tek tek seslerin nasıl çıkarıldığını bilmeksizin, konuşur. Gündelik dil, insan örgenliğinin bir parçasıdır ve ondan daha az karmaşık değildir. Ondan, dilin mantığını dolaysız olarak çıkarmak, insan için olanaksızdır. Dil düşünceyi örter. Öyle ki, örtünün dış biçiminden, örtülen düşüncenin biçimi konusunda sonuç çıkarılamaz, çünkü örtünün dış biçimi, tamamıyla başka amaçlar için kurulmuştur; gövdenin biçimini belli etmek amacıyla değil.”³⁷⁷

Wittgenstein, yorumlamanın anlam sahasını kurmak için bir tür dil yoluyla gerçek ya da olgusal durumun temsili olduğunu, insani konuşmanın indirgenemez çeşitliliği kendine has bir gramer belirleyen “dil” için yetersiz olduğunu ifade eder. Bu bağlamda dilin tükenmeyen dinamik yapısını oluşturan çokanlamlılık anlamının aracı olan dili hermeneutiksel bir düzleme taşıyarak dilin anlam ile ilişkili pek çok parametresinin çözümlenebilmesini sağlar. Dilin hermeneutiksel bir düzlemde problematik olarak değerlendirilmesinin en önemli nedeni dilsel her türlü nesnel olgunun zamansal bir gerçeklik küresi içinde yer almasıdır. Dilin zaman ile ilişkisi hermeneutiksek olarak anlam bağlamının kurulmasını sağlayacak merkezi bir konumda yer alırken, bu durumun dikkate alınmadığı zamansal bağlamdan kopuk ele alınan yorumlama temsilleri, anlamının engellenmesini sebep olur.

“Anlamayı ustalıklı kılan ortam sadece dilin sağlam bir temel verdiği/bahsettiği ve büyük, sürekli, değerli yaratılar, değişik açıklamalarla tartışmaya çağrı çıkaran yaratıların ortaya konduğu yerde meydana gelir.”³⁷⁸

³⁷⁷ A.g.e 45-47

³⁷⁸ Dilthey, W.,[2012], “*Hermeneutik ve Tin Bilimleri*”, Çev. Doğan Özlem, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, s.115

Gadamer, hermeneutiğin temel boyutunu dil ile ilişkilendirerek, her ilişkinin başlangıçta linguistik bir çevre içinde olduğunu ve bu linguistik çevrelerin birbirleriyle karışarak temasa geçtiğini, dilin öznesi ve nesnesi arasındaki diyalogun sınırsızlık ve sonsuzluk dairesine bulaşmadan oluşamayacağını belirtir³⁷⁹. Bu bağlamda anlamanın dil ile sınırlı olduğunu ve dil içinde yaşadığımızı belirten Gadamer, lingüistik açıdan dünyayı deneyimleme eyleminin yaratıcılığının bütünüyle dil ile ilişkili olduğunu fakat dile mutlak bir mahkûmiyet olmadığı için bunun lingüistik bir rölativizme oluşturmayacağını dile getirir³⁸⁰.

“Dil, bu-dünya-içindeki-varlığımızın temel işleyiş modu ve dünyanın oluşumu ile ilgili her şeyi içine alan formdur.”³⁸¹

Dili oluşturan sözcükler ve dil ilkeleri ile mimari öğeler ve mimarlık ilkeleri arasında kurulabilecek ilişki, temelde mimarlığın fiziksel, dilin ise zihinsel bir etkinlik olması sebebiyle doğrudan bir ilişkiyi mümkün kılmamakla beraber sistematik olarak yapılanmalarında benzeşim ilişkisi görülmektedir. Mimarlık nesnesi bir gösterge ve simgeler sistemini temsil etmesiyle kendi dil sistemi içinde yer edinerek dilsel bağlamını oluştururken, prensip olarak lingüistik yapılanmada da benzer şekilde farklı bir alanda temsil gücüne sahiptir.

“Mekân üzerine bir düşüncenin olabilmesi, şeyler arasındaki boşluk kavramının algılanabilmesi ve bu algının bilincine varılması için, sözcüğün dile getirilmesi, sözcüğün varolması ve çevresinde bir ilişkiler ağının, bir tür dilsel alanın bulunması gerekiyor. Sözcük olmaksızın “mekân” olgusunun yalıtılmış bir biçimde algı içinde var olması mümkün olamazdı.”³⁸²

Fisher, mimarlığın da tıpkı konuşma dili gibi kendini çeşitli dışavurum yöntemlerinden oluştuğunu ve mimarlık nesnesinin de temelinde dilsel yapılanmanın temelinde olduğu gibi çok katmanlı ve karmaşık yapısal bir

³⁷⁹ Gadamer, H., G., [2002], “*Hermeneutik Problemin Evrenselliği*”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, Der. ve Çev. Hüsamettin Arslan Paradigma Yayınları, İstanbul, s: 72

³⁸⁰ A.g.e 71

³⁸¹ A.g.e 61

³⁸² Portzamparc, C., Sollers, P., [2010], “*Bir Mimar ile Bir Yazar Tartışıyor: Görmek ve Yazmak*”, Çev. Cem İleri, Yapı Kredi Yayıncılık, İstanbul, s:127

düzenlemenin mevcut olduğunu dile getirir³⁸³. Hem mimarlık nesnesinin oluşturduğu dil, hem de dilin oluşturduğu mimari yapılanma türdeşlik taşıyan ama karşıtlıklara da dayanan bir yapının parçasıdır ve tüm sistemin bir parçasının temsili olarak çeşitli alt sistemlerin katılımı ile dilin mimarlığını oluştur³⁸⁴. Dilin dokusunu *dizisel* ve *dizimsel* ilişkiler üzerinden tanımlayan Fisher³⁸⁵, sanal bir ilişki ağı ile birbirine bağlı olanları *dizisel*, birbirine bağlantı esası ile olarak kurulan ve kendinden sonraki öğeleri belirleme özelliğine sahip olanları ise *dizimsel* olarak tanımlar³⁸⁶. *Dizisel ilişkiler* içindeki sözcükler, isteğe bağlı bir şekilde, her hangi bir noktadan başlayıp genişletilerek çağrışımsal zincirlerden kurulabilir fakat bu ayırık ve rastgele bir kurulum demek değildir³⁸⁷. Tıpkı mimarlık dağarcığının oluşturduğu mimari öğelerin kendi bağlamı içinde kendinden önceki ve kendi dönemi içindekilerle kurduğu ilişkide anlamsal ve mantıksal tutarlılıklarını sağlayarak bilgi birikimini oluşturması gibi. *Dizimsel ilişkiler*, bir sözcük zincirindeki sözcüğün seçiminin diğer sözcükleri etkileyerek birbirini bağlayıcı sözcük türlerinin seçilme zorunluluğunu oluşturur³⁸⁸. Mimarlık nesnesi için de anlam kaymasına yol açacak bitişmeler ve mimari öğelerin farklı biçimsel dil içinde olması dizimsel ilişkinin sağlanma koşuluna uymaz.

³⁸³ Fisher, G., [2015], “Mimarlık ve Dil”, Çev. Fatma Erkman Akerson, Daimon Yayınları, İstanbul, s:20-21

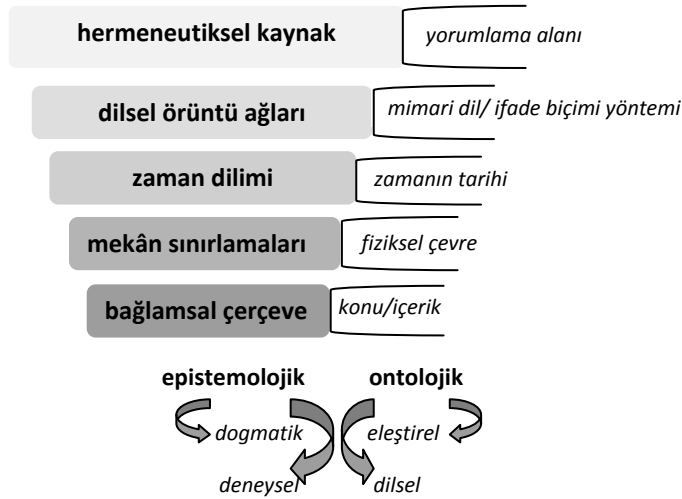
³⁸⁴ A.g.e 147

³⁸⁵ Dizi=paradigma; Dizim= syntagma. A.g.e 147

³⁸⁶ A.g.e. 28/36

³⁸⁷ A.g.e 29

³⁸⁸ A.g.e 36



Şekil 4. Mimarlık Bilgisi Üretiminde Hermeneutik-Dil İlişkisi³⁸⁹

Dildeki sözcükler gibi her bir mimari öge de, hem dizisel, hem de dizimsel ilişki ekseninin kesişme noktasında bulunma özelliği ile belirlenerek, bir cümle ya da metin gibi karmaşık sık dokulu bir ağ yapısı içinde yere alır³⁹⁰. Dil sisteminin anlaşılması için bu sistemin bir kesit olduğunu ve kendinden önceki gelişmelerle içinde bulunduğu sürece dahil olduğunu belirten Fisher, yatay eksen(eş zamanlılık) ve dikey eksen(art zamanlılık) olmak üzere her dilin bu iki eksenin kesişiminde yer aldığını ve benzer bir yaklaşımın mimarlık dili için kullanımının, ilkece mimarlık dil sistemine uyarlanması mümkün olduğunu ifade eder³⁹¹. Mimarlıktaki dilsel yapılanmanın hermeneutiksel düzlemde bir anlatma biçimi ile üslûp, yol ve tarz gibi yaklaşımlarla sistematikleştirilerek karakterize edilmesi, mimarlık nesnesinin ait olduğu dili, dolayısıyla o dilin sahip olduğu bağlamsal öğeleri tanıdık ve aktarılabilir kılar. Bu bağlamanın tümüyle kurularak çoklu anlam ve dilsel çözümlemelerin sağlanabileceği yaklaşımı da hermeneutiğin yöntemsel yaklaşımı oluşturur.

³⁸⁹ Tez yazarı tarafından oluşturulmuştur.

³⁹⁰ A.g.e 40 Fisher, bu durumu fincan ve bardak örnekleme ile aktarır. Fincan ve bardağın aynı dizide yer aldığını fakat çayın yalnızca birisi ile içilebileceğini söylerken *dizisel* olana, birbiri ile ilişkili sözcüklerin kurulumunda önce gelenin sonra gelenin yerini oluşturduğunu (çay +bardak+içmek bir araya gelebilir: “bir bardak çay içmek” zinciri bir dizim) söylerken de *dizimsel* olana örnekleme yapar. Bknz:147

³⁹¹ A.g.e 52/53

4.2.1. Yorumlama Üzerine Eleştirel Bakış

Mevcut kanıksanmış ve kabul görmüş yorum ve yorumlamaları sorgulayan ve irdeleyen bir olumlama yöntemi olarak, ne öznenin ne de nesnenin tahakkümü altına girmeden anlama ve tanıma gibi zihinsel süreçleri içeren eleştirel bakış, yorumlama etkinliğini yaratıcı bir itici güce dönüştüren perspektifteki yaklaşımlardan oluşur. Arnold, eleştirel düşünme etkinliğini zihnin özgürce kullanımı olarak görürken, eleştirel bakışın korunamamasını uzun vadede toplumlar için yerine başka bir etkinliğin geçemediği önemli bir kaynaktan mahrum kalınmasına yol açacağını dile getirir³⁹². Bu bağlamda, insan tabiatının üstün bir niteliği olan merak (curiosity) kavramının pek çok dilde olumsuz bir sözcük olarak algılanarak kullanılmasını, zihnin tüm konular ile ilgili yarar endişesi gözetmeksizin, kendisi için ve kendi ile ilgili özgür bir şekilde kullanımına duyulan sevginin olumsuz görülmesine benzetir ve gerçek eleştiriyi şu şekilde ifade eder:

“Eleştiri, gerçek eleştiri, esas itibarıyla bu niteliğin (curiosity, tecessüs) kullanılmasından ibarettir; gerçek eleştiri eylem, uygulama, siyaset ev tü bu çeşit şeyleri hesaba katmadan, dünyada bilinen ve düşünülenlerin en iyisini elde etmeye ve elde edilen bilgi ve düşüncenin de her en olursa olsun başka hiçbir mülâhazanın etkisi altında kalmadan değerlendirilmesine yönelik bir içgüdü doğrultusunda hareket eder.”³⁹³

Edebiyat kuramında eleştiri tarihi ile ilgili Northrop Frye tarafından yazınsallaştırılan *Eleştirinin Anatomisi* adlı kitapta Frye, eleştirinin varolmasının gerekliliğini sanatların ve her türlü üretimin konuşma yetisinin olmayıp dilsiz oluşuna ve bu bağlamda konuşarak onları dillendirenin yalnızca eleştiri etkinliğini gerçekleştirenlerin olduğu gerekçesine dayandırarak açıklar³⁹⁴. Frye, edebiyat teorisi üzerinden ele aldığı eleştirel düşünme yapısının bir bilim olarak görülemeyeceğini fakat, sistemli metodolojik bir disiplin haline getirilebilmesinin gerekli olduğunu ifade eder. Herhangi bir üretim ile ilgili

³⁹² Arnold, M., [2002], “Günümüzde Eleştirinin İşlevi”, *Eleştiri/ Anlamı ve İşlevi*, Haz. Ve Çev. Ahmet Aydoğan, Bülent Özsoy, İz Yayıncılık, İstanbul, s: 51

³⁹³ A.g.e 51

³⁹⁴ Frye, N. [2015], “*Eleştirinin Anatomisi*”, Çev. Hande Koçak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s:30

eleştirel bir yaklaşımın oluşmasını o üretimin gerçekleştiği bilimsel alanın içinde bir etkinlik olarak görülerek anlamlandırma ve tanımlanmasında nesnelleştirilmesi sürecine katkıda bulunması olarak gördüğünü dile getirir. Dört ayrı bölümde farklı zamanlarda yazınsallaştırdığı eleştirel yaklaşımını semboller, arketipler, mitler, retorikler üzerinden inşâ eden Frye, eleştirmenleri, sanat zevki olan fakat onu üretme ve himaye etme gücü olmayan entelektüeller olarak tanımlarken, eleştirmenlerin en temel görevlerinin, sanatsal üretim alanının toplum tarafından nasıl değerlendirilmesi gerektiğini örneklemek olduğunu belirtir³⁹⁵. Eleştiri, bilimin kolu olan ve bilimi destekleyen kavramsal çerçevenin kurulumunu sağlayan bir disiplin olarak, ilkece farklı disiplinler içinde benzer bir yaklaşım içinde olmayı mümkün kılan, sanat ve bilimsel üretim faaliyet alanlarında bilginin yaratım sürecini destekleyici bir unsurdur.

Eleştirinin işlevini bir düzen meselesi olarak gören şair ve edebiyat eleştirmeni Eliot, bir yorumlama etkinliği olan eleştirinin düzeni kurmak için üretim alanlarına yön verdiğini, bu durumun eski ile yeni arasındaki ilişkilenebilirliği gözetilen bir yaklaşım temeli gerektirdiğini ifade eder³⁹⁶. Sanatsal üretim alanlarını tek tek kişilerin oluşturduklarının bir toplamı değil, organik bütünlükler olarak gören ve sanat üretimini gerçekleştiren kişinin kendine özgü konumunu oluşturması için kendisi dışında bağlanacağı bir geçmişe sadakat duygusu içinde olması gerektiğini belirten Eliot, bu duygunun tüm sanat üreticisi ve eleştiricisi olanları, bilerek ya da bilmeyerek birbirine bağlayan zamanlararası bir işbirliğini dolayısıyla düzeni sağladığını dile getirir³⁹⁷.

“Mevcut büyük eserler kendi aralarında ideal bir düzen oluştururlar. Bu düzen yeni(gerçek anlamda yeni) sanat eserinin katılmasıyla değişime uğrar. Mevcut düzen yeni sanat eserlerinin katılmasından önce tamdır; yeniliğin araya girişinden sonra da devam etmesi için kendi içinde bütünlüğü olan bu mevcut düzenin hafif de olsa değişmesi gerekir; ve böylelikle her bir sanat

³⁹⁵ A.g.e 29-34

³⁹⁶ Eliot, T., S., [2002], “*Eleştirinin İşlevi*”, *Eleştiri/ Anlamı ve İşlevi*, Haz. ve Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, s: 110

³⁹⁷ A.g.e 110-111

eserinin bütünle olan ilişkileri, nisbetleri, değerleri yeniden ayarlanır; ve bu eski ve yeni arasındaki uyumadır.”³⁹⁸

Horkheimer ve Adorno’nun kaleme aldığı, *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı kitabın önsözünde düşünme eyleminin bilerek eleştirel bir öge olmaktan çıkarılarak, aracı bir konumda olan mevcut düzenin hizmetinde yer almasının olumlu bir yolmuş gibi görünmesine karşılık, aslında bu durumun istemsizce olumsuz ve yıkıcı bir şeye dönüşeceğini ifade etmesi, bir pozitivizm eleştirisi olarak, aydınlanma düşüncesinin nasıl kendi kendini tahrip edici bir kurulumun alt yapısının izlerini oluşturduğunu belirtir³⁹⁹. Horkheimer ve Adorno’nun da üyesi olduğu, Frankfurt Üniversitesi’ne bağlı olan Toplumsal Araştırma Enstitüsü’nün kuruluşu ile başlayan düşünsel alt yapısını *eleştirel teoriye* dayandıran Frankfurt Okulu, 1950’li yıllarda enstitünün tamamen Frankfurt Okulu’na dönüşmesiyle beraber *eleştirel teorinin* bilimselleşip esas fikirlerinin bulunduğu metinlerin ortaya konulmasıyla düşünsel ve siyasal anlamda okulun etkisi pek çok alanda yayılmaya başlar⁴⁰⁰. 1931’de enstitü yöneticisi olan Horkheimer, *Geleneksel ve Eleştirel Teori* başlıklı denemesi ile Frankfurt Okulu kurucu belgesi yazma niteliğini elde ederken, Adorno’nun o dönemlerde eleştirel teorinin oluşmasına katkısı Okul ile ilişkisi henüz resmi bir nitelik taşımadığı için belirsiz olarak görülür⁴⁰¹. Horkheimer’in 1937 yılında yazdığı *Geleneksel ve Eleştirel Teori* adlı deneme 1969 yılına kadar Frankfurt Okulu’nun öncüsü olan eleştirel ve toplumsal teorinin önemli ve büyük bir parçasını oluşturur⁴⁰². Marx’ın teorisinin yeniden farklı bir çerçevede canlandırılması amacı ile ortaya çıkan Frankfurt Okulu eleştirel teori çalışmaları, Marx teorisinin ekonomik bağlamını kültürel ve psikolojik ilişkilendirmeler bağlamında ele almışlardır⁴⁰³. Frankfurt Okulu’na göre *eleştirel teorinin* üç temel özelliği vardır: ilki, insan eylemi için rehber olan, *insanların*

³⁹⁸ A.g.e. 109

³⁹⁹ Adorno, T., W., Horkheimer, M., [2014], *“Aydınlanmanın Diyalektiği”*, Çev. Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, s: 11

⁴⁰⁰ Bottomore, T., [1997], *“Frankfurt Okulu”*, Çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara, s:7-10

⁴⁰¹ A.g.e 15-17

⁴⁰² A.g.e 28

⁴⁰³ Kızılçelik, S., [2013], *“Frankfurt Okulu”*, Anı Yayıncılık, Ankara, s:60

gerçek çıkarlarının nerede olduğunun saptanması ve insanlara dayatılan zorlamalardan kurtararak özgürleştirilmesi gibi iki özel konuma sahip olmasıdır⁴⁰⁴. İkincisi eleştirel teorilerin bilgi içeriğine sahip bilgi biçimci olmalarıdır. Üçüncüsü de epistemolojik olarak doğa bilimlerinde teoriler nesnelleştirici iken, eleştirel teorilerin dönüşlü(reflective) olmasıdır. Bu bağlamda bilimsel teoriler ile eleştirel teoriler arasında yapılan keskin ayırım aydınlanma düşünce geleneğinin aklın kutsiyeti aracılığı ile insanın dünyadaki hakimiyetinin tekil bir güç ve otorite unsuru olarak görülmesini sorgulayıcı ve eleştirici nitelikte yeni bir epistemoloji geleneği yaratma olanağını açığa çıkarır. Aklın üstünlüğü ve öznenin her şeyin merkezinde yer alan tahakkümcü rolü ile dünyayı başarılı bir şekilde manipüle etmeyi amaçlayan bilimsel teorilerin aksine eleştirel teoriler, özgürleşerek özne üzerinde kurulan gizli zorlamaların farkına varılmasını amaçlar. Her iki teorinin farkı bağlamında da bilimsel teorilerin kabul edilebilirliğini belirleyici özelliği, belgeleme türlerine izin verir nitelikte gözlem ve deney yoluyla kanıtlanabilirken, eleştirel teoriler çok daha karmaşık bir değerlendirme süreci olan dönüşlü olarak adlandırılan niteliğe uygun olması ile kanıtlandırılabilir⁴⁰⁵.

“Düşüncenin matematiksel bir aygıtı indirgenmesiyle, dünyanın kendi kendinin ölçüsü olmasına karar verilmiş olur. Öznel rasyonelliğin zaferi gibi görünen durum, yani tüm var olanların mantıksal biçimciliğe tabi kılınması, aklın dolaysızca verili olanın buyruğuna itaatkarca girmesi pahasına gerçekleştirilebilmiştir. Varlığı bu biçimde kavramak için, yani olayları yalnızca içinde bulundukları soyut zaman-mekan ilişkilerine göre algılamak yerine, yüzeyden, sadece toplumsal, tarihsel ve insansal anlamlarının gelişmesiyle gerçekleşebilen dolaylı kavrama anlarına vakıf olmak için, tüm Bilgi'ye ulaşma iddiası bedel olarak gözden çıkarılır.”⁴⁰⁶

Frankfurt eleştiri ekolünün kurucularından olan Adorno, ilgilendiği tüm alanları birkaç sayfalık bir metin halinde fragmanlaştırarak yazdığı *Minima Moralia* adlı kitabında, pozitivist bilimsel yaklaşımın düşünce ile gerçeklik arasında kurduğu

⁴⁰⁴ Geuss, R., [2002], “Eleştirel Teori”, Çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s: 10-11

⁴⁰⁵ A.g.e 85

⁴⁰⁶ Adorno, T., W., Horkheimer, M., [2014], “Aydınlanmanın Diyalektiği”, Çev. Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, s: 47-48

mesafelenmenin mümkün olduğu kadar daralması gerekliliği istenciyle hareket etmesinin, gerçekliğe nüfuz etme gücünün yitirilmesi ile sonuçlandığını ve zihinsel yaşamın gerçeklik ile hakiki bir ilişki kurabilmesinin belirli bir uzaklık ile eleştiriye imkan sağlayabilecek bir mesafesel genişlemeyi şart kıldığını belirtir⁴⁰⁷. Bu da dar mesafede görülen kesinliğin, geniş ve uzak mesafedeki görünümün teoriksel yaklaşımı olan *eleştirel teori* ile nasıl kesinlikten uzak, farklı görünümlere ulaşılabilirliğini gösterir:

“Artık bir kesinlik varsa, o da sanatla ilgili hiçbir şeyin kesin olmadığıdır; ne sanatın kendisinin, ne sanatın dünya ile ilişkisinin, ne de sanatın varolma hakkının...”⁴⁰⁸

Adorno ve Horkheimer’in ölümü ile önemli bir dönemi sonlandıran Frankfurt Okulu, Marksizm ile ilişkisinden giderek uzaklaşarak yerini Habermas’ın devam ettirdiği sosyal bilimlerin oluşturduğu eleştirel hermeneutik alanlarında devam ettirir. Felsefi ve varoluşsal hermeneutiği dogmatik bulan Habermas’ın hermeneutik ile ilişkisi eleştirel bir sosyal bilimler kuramı geliştirmek ve tahakkümden uzak ideal bir iletişimin koşullarını belirlemek yönündedir⁴⁰⁹. Bu bağlamda Habermas’a göre eleştirel hermeneutik, toplumun kültürel kodlanmaları içindeki farklı gruptaki bireylerin karşılıklı anlaşma içinde, belirli bir uzlaşma modeli esası ile gerekli mesafelenmeyi sağlayacak olan yöntemsel yaklaşımdır. Habermas, eleştirel kuramı geleneğin hem otorite üzerinde kurduğu hakimiyetten sıyrılmayı sağlayacak yarı nesnel bir yöntem hem de öz bilincin kendini aşma girişimi olarak görür⁴¹⁰. Bilimin kendi faaliyetleri üzerine düşebilmesine imkan tanıyan sosyal eleştirel bir kurama ihtiyaç duyan Habermas’a göre, hermeneutik teori bilginin sosyal faaliyetler ile de ilişkilmesini sağlar⁴¹¹. Habermas sosyolojik bir bilgi kuramı geliştirmek isterken, onun ile benzer yaklaşımları benimseyen, kendi kuramını aşkın

⁴⁰⁷ Adorno, T., [2000], “*Minima Moralia*”, Çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul, s:130

⁴⁰⁸ Adorno, T., W., [2002], “*Aesthetic Theory*”, Trans. Robert Hullot-Kentor, Continuum, London-New York, s:1

⁴⁰⁹ Bilen, O., [2016], “*Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*”, Doğu Batı Yayınları, Ankara, s: 220-221

⁴¹⁰ A.g.e 222

⁴¹¹ A.g.e 223

hermenutik olarak adlandıran Apel ise, bu bilgi kuramlarını toplumsal pratiklere uygulamak ister⁴¹². Habermas'ın da Apel'in de *özgürlük* esasına dayandığı eleştirel teori; Habermas'a göre *tarihsel-eylemsel*, Apel'e göre de *rasyonel-aşkınsal* bir idealdir. Bu bağlamda aydınlanma felsefesinde özgürleşme unsurunun akla indirgenmesi, aklın yalnızca bir denetleme aracı olarak kullanılmasına ve idealler üzerinden kurulabilecek bir eleştirel yaklaşımın kaybolmasına yol açtığı görülür.

Mimarlık ile ilgili Yeniçağ ile beraber gelişen söylemlerin teorik ve pratik alanlar arasındaki gerilimin artarak göreliliğin fazlalaşması mimarlık disiplininin meşruiyetini sağlayacak sistematik bir düzen oluşturabilecek eleştirel bir düzleme tartışılabilir olmasını engellemeye uygun bir zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Gür, bu sebepleri mimarinin işlevsel bütünlüğünü tanımlayacak meşru rasyonel sınırların açık ve net bir şekilde belirleyici özellikli bir temelden yoksun oluşunu *temelsizlik*, eleştirinin bir yorum olması sebebiyle öznenin deneyimlediği mimarlık nesnesi ile ilişkisinin temelde öznel bir ilişkilene biçimi oluşunu *deneyim/öznellik*, öznenin mimarlık nesnesi ile kurduğu bu ilişkilene biçiminin tartışma alanının yorumbilim kapsamı içinde çok katmanlı bir değerlendirme sahasında yer almasını da *hermenutiğin içkin sorunları* adı ile üç başlık altında toplayarak ifade eder⁴¹³. Mimarlık disiplini kapsamında bir metin olarak ele aldığı eleştiri kavramını farklı disiplinler ile analogi kurarak oluşturan Gür, bir eleştiri metninin kendi meşruiyetini oluşturabilmesi için o metnin özüne ait bazı içsel değişkenlerin varlığından ve bunların metnin var olmasına neden olan eleştiren ile ilgili de bilgi verici özellikte olan *arkik değişkenlerden* oluşması gerektiğini belirtir: *perspektif, gerçeklik, yöntem, ilke*⁴¹⁴. Bu bağlamda, her bir değişkeni dört alt gruba ayıran Gür, *kişisel, nesnel, tanrısal, disipliner* alt başlıkları altında topladığı *perspektif değişkeni* için metnin diğer değişkenlerinden öncelikli ve kapsayıcı bir özellikte olduğunu,

⁴¹² A.g.e 239

⁴¹³ Öymen Gür, Ş., [2004], "Mimaride Eleştirinin Konstrüksiyonu: Perspektif, Gerçeklik, Yöntem ve İlke", Teori ve Eleştiri, Haz.Hüseyin Su, Hece Yayınları, Ankara, s:213-219

⁴¹⁴ A.g.e 222

metnin yazarını sunma biçimini anlattığını ifade eder⁴¹⁵. Yazarının iddia ettiği ya da edebileceği bir gerçeklik ile değil, metinden anlaşıldığı gibi olan *gerçeklik değişkenini*; *varoluşsal, maddesel, ideal, özsel* alt başlıkları altında ele alır⁴¹⁶. Metnin en belirgin arkik değişkeni olarak *yöntem değişkeni*, gerçekliğin kapsamlı bir şekilde düzene sokulma biçimi olarak tanımlanır ve *agonistik (münazara), kanonik, diyalektik, çözümleme* başlıkları altında toplanarak açıklanır⁴¹⁷. Son olarak da metnin işlev görmesini sağlayan içsel amacı *ilke* olarak tanımlayan Gür, *ilke* olmadan bir metnin bütünlük oluşturmayacağını; *yaratılma, elemanter, kapsamlı, otonom* alt başlıkları ile açıkladığı ilke değişkeninde dile getirir⁴¹⁸.

Colquhoun, mimarlık bilgisinin modernizm ile beraber örtük bir biçimde iki tarih yorumuna dayandığını ifade eder; ilki kuşaktan kuşağa aktarılan söylenceler ve yaşanmış doğrular olarak benimsenen kalıcı değerler deposu oluşturduğu kabul edilen *düzyüsel görüş*, ikincisi ise bu değerler deposu dizgelerinin görece bir doğruluk payı olduğunu benimseyerek rastlantısal gören ve kendi değerler dizgesini kendi oluşturan *göreci görüş*⁴¹⁹. Bu iki tür tarihsellik geleneği arasında karşıtlıktan ziyade karmaşık ve içe geçmiş bir bütün olarak açık bir ilişki olduğunu Colquhoun şu şekilde açıklar:

“Göreci tarih görüşünün, mimarlığı pozitif ya da davranışsal bir bilime indirgeyerek onun doğasının değil kültürün bir ögesi olduğunu ve bu yapısıyla da bir ifade sanatı olarak ideolojik rolünden kaçınamayacağını görmezden gelmesinin kabul edilemez olduğu açıktır. Fakat öte yandan tam ters bir yol işlenip, mimarinin ifadeci rolünün kabul edilerek, biçimin tarihselliğini ve dolayısıyla ideolojik gizil gücünün reddedilmesi de aynı şekilde kabul edilemez bir durumdur.”⁴²⁰

⁴¹⁵ A.g.e 222-230

⁴¹⁶ A.g.e 230-239

⁴¹⁷ A.g.e 239-247

⁴¹⁸ A.g.e 248-258

⁴¹⁹ Colquhoun, A., [2005], “Mimari Eleştiri Yazıları”, Çev. Ali Cengizkan, Şevki Vanlı Mimarlık Vakfı Yayınları, İstanbul, s: 11

⁴²⁰ A.g.e 18

Bu bağlamda, mimarlığın kendi tarihini çağrıştırmaya yönlenmesi durumunda, kendisinin de bu tarihselliğe ait olan anlamları yeniden yorumlayarak eleştiri alanını; ne mutlak bir şekilde kabullenmişliğin kapalı dünyasına hapsetmesi ne de kendi bağlamını kendi kendine kuran sınırsız bir dünyanın içinde kaybolma özgürlüğüne sahip olmaması beklenir⁴²¹. Mimarlık, sanat ve teknik alanlar ile çoklu ilişki içinde olan bir üretim biçimi olarak, sınırsız bir özelleşme potansiyeline ve sonsuz bir üretim alanına açık gerilimli bir eleştirel etkinlik kapsamında yer alır. Belirli bir zaman dilimine ait bir mimarlık nesnesinin güncel olarak deneyimlenebilir olmasıyla beraber o günün üretimiyle başka bir sözü ifade ederken, bugünün gerçeklik küresindeki ifadesiyle o söz çok farklı bir şeyi işaret edebilir. İlkece mimarlık nesnesine eleştirel yaklaşımın en temel koşulu, mimari tarihsel düzgülerin bilgisine sahip bir şekilde; olguların nesnel konumlanışının ve birbirleriyle etkileşiminin geçmiş ve gelecek ilişkisi içinde kurulabileceği ve güncel tarihsel gerçekliğinden de kopmayan bir öngörüselle yaklaşımı sağlıyor olmasıdır.

⁴²¹ A.g.e 18

4.2.2. Mimaride Yorumlamanın Epistemolojik Kapsamı

“Sorgulanmamış bilginin üstünde epistemolojik bir engel kabuk bağlar.”⁴²²

Her bir disiplinin gerçek olanın bilgisine erişebilmek için bilimselleşerek bir üretim aracına dönüşme şeklini belirleyen epistemolojik kapsam, üretim alanını belirli gerekçeler ile subjektif olandan ayrılmak koşuluyla oluşturulan kendine nesnelleştirme yöntemlerini temel alır. Bachelard, gerçek olanın bilgisini dolayimli ve gölgelerinin bir yerlere düştüğü ışık olarak tanımlarken, hep kendini yenileyen bir hareket içinde düşünülüp sorgulanması gereken olduğunu ifade eder⁴²³. İlk deneyim ve gözlem ile oluşan gerçeklik bilgisinin, zihinde karşı konulmaz bir güvenlik alanı oluşturması sebebiyle orada konuşlanma isteği sorgulamayı engelleyici bir zihinsel yaklaşıma zemin hazırlar. Zihnin gerçeklik bilgisi ile kurduğu bu sabit bağ, hareketli ve birbirini besleyici bir güce dönüştüğünde, yıkımın yaratıcı gücü, zihinselleşmeye engel olan sabitliği aşma gücüne dönüşür. İlk deneyim ile edinilen epistemenin dönüşümüne izin vermeyen kullanım, zihnin eylemsizleşerek, bilginin egemenliğini ilan ettiği bir şey haline getirir. İlk gözlem, bilimsel düşünce karşısına çıkan ilk engel olarak, somutlayıcı bir doğallıkla bilgiye pistoresk kılıflar giydiren ve genelleştirmeler ile kendine destekleyici bir devamlılık da sağlar⁴²⁴.

“Düşünce bir hâle ile çevrilidir. Onun özü, mantık, bir düzen gerçekten de dünyanın a priori düzenini; yani hem dünyaya hem de düşünceye ortak olması gereken *olanaklar* düzenini sunar. Ancak o *bütünüyle yalın* olmalıymış gibi görünür. O tüm deneyime *önseldir*, tüm deneyimin içinden geçmelidir; hiçbir empirik bulanıklılık veya belirsizliğin onu etkilemesine izin verilemez.

⁴²² Bachelard, G. [2013], “*Bilimsel Zihin Oluşumu*”, Çev.Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, s:25

⁴²³ A.g.e 23

⁴²⁴ A.g.e 31

O daha çok en saf kristalden olmalıdır. Ama bu kristal bir soyutlama olarak değil, somut bir şey, aslında en somut olan olarak, sanki varolan en sert şeymiş gibi görünür.”⁴²⁵

Gerçeğin etrafında örgütlendiği merkezlerin yerinin, insanın ayrıcalıklı bir şekilde sahip olduğu içselleştirme mekanizması tarafından oluşturulduğunu savunan Bachelard epistemolojisi, muğlaklık içindeki fizikselliğinin kesin bir töz içinde yer aldığını ve bilgiye erişim için bunun kurcalanarak “ruhun dışarı çıkarılması ya da merkezden koparılması” gerektiğini ifade eder⁴²⁶. Bilim öncesi zihin için bir töze sahip tüm fenomen değişkenleri birbiriyle etkileşim içindedir ve bu etkileşimli ilişki bütün içinde ayrılmaz bir dayanışma epistemolojik devinimini oluşturur⁴²⁷. Öznenin bilimselleştirme mekanizması ile ilgili sahip olduğu zihnin somut yapısı olgularla ilgili olanı doğrudan işaret ederken, soyut yapısı bilimsel etkinliğin yaratıcı tarafı olarak daha esnek bir paylaşıma işaret eder ve bu şekilde nesne ile ilgili epistemolojik kapsam ve engelini belirler.

Epistemolojik kapsam ve engelleri belirleyen özne, bu gerçeklik bilgisi örgütlenmesini ancak bir *anlama* etkinliğinin neticesi ile oluşturur. İlk gözlem ve deneyimsel dönüşümlerle şekillenen epistemolojinin hermeneutiksel bağlamda sınır ve çerçevesini belirleyen en önemli etken de bilimsel bilgi temelini oluşturan öznenin, beşeri bilimlerde *anlama etkinliğinin* çözümlenmesidir. Bu bağlamda, klasik romantik hermeneutik kuramcılarından Schleiermacher ve Dilthey, anlama etkinliğinin epistemolojik şartlarını belirleyerek o şartları yorumlamak suretiyle bir yöntem geliştirme ve insan bilimlerinde de yorumlamanın anlama eksenindeki sorunsallarını değerlendirme amacını edinmişlerdir⁴²⁸. Yöntemin temel amacı anlama etkinliği olan ve bir anlama sanatı olarak değerlendirilen hermeneutik, Schleiermacher’in cevabını aradığı, en genel şekilde “yazılı veya sözlü olsun

⁴²⁵ Wittgenstein, L., [2005], “*Felsefi Soruşturmalar*”, Çev. Deniz Kanıt, Totem Yayıncılık, İstanbul, s: 63-64

⁴²⁶ Bachelard, s:130

⁴²⁷ A.g.e 270-271

⁴²⁸ Bilen, O., [2016], “*Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*”, Doğu Batı Yayınları, Ankara, s: 66-67

tüm ifadeler gerçekten nasıl ‘anlaşıyor?’” sorusu ile başlar⁴²⁹. Her alanda nesne ile diyalog ilişkisi içinde olan özne için anlama etkinliği de bu ilişkinin bir parçası olarak diyalog halinde olduklarının da anlam sürecini paylaşır. Hermeneutiksel sürecin bir parçası olan bu paylaşımı metin üzerinden ele alan Schleiermacher, anlama etkinliğini, bitmiş bir ifadenin göstergesi olan metnin yazarının zihinsel sürecinin tecrübe edilmesi ve yeniden okunarak aslında yazma eyleminin tersten ele alınıp metni açığa çıkaran zihinsel yaşama geri dönülmesi olarak görür⁴³⁰. Bu ilişki içinde *Gramatik* ve *Psikolojik* olmak üzere yorumu iki kademelenmeye ayıran Schleiermacher, *gramatik yöntem* ile oluşturduğu yorumu nesnel ve genel olanla, *psikolojik yöntemi* ise öznel ve ferdi olanla ilişkilendirerek ele alır⁴³¹.

Hermeneutiği teoloji, edebiyat veya hukuka ait özel bir disiplinin konusu olarak görmeyen Schleiermacher; her disiplin içindeki herhangi bir oluşu anlama etkinliği olduğunu ifade eder⁴³². Bu bağlamda Dilthey de, nesnel olarak geçerli bir bilgi arayışını anlama etkinliğinin kanun ve prensipleriyle bulma yöntemini devam ettirir⁴³³. Yönteminin temel aracı ve esası anlama olan Dilthey, anlamanın yer aldığı beşeri bilimlerin içinde de doğa bilimlerindeki gibi kesinliklerin olduğunu, fakat bu kesinliklerin indirgemeci ve mekanik değil; içsel yaşantıyı temsil eden sanatsal ve sosyal ifadelerinin nesnel olarak geçerli yorumlarının elde edilebilir olduğunu belirtir⁴³⁴. Bu bağlamda, metafiziksel bir içsel yaşantı değil de; epistemolojik çerçevede, tarihsel olarak ele alınabilir bir temsiliyeti işaret eden Dilthey, öznenin kendi hayatıyla ilgili süreklilik duygusuna karşılık gelen anlama nedeninin tarihsel olanla ilişkili olduğunu ifade eder. İnsanın tarihsel bir varlık olduğunu düşünen Dilthey, anlamanın mekanik olmayan kompleks yapısının geçmiş ve geleceğin bağı ile kurulu tarihsel bir yapısından kaynaklandığını dile getirir. Anlamanın tarihselliğini ise iki şekilde değerlendirir: birincisi, insanın hayatı nesnelleştirerek anladığını ve

⁴²⁹ Palmer, R. [2002], “Hermenötik”, Çev. İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul, s:123

⁴³⁰ A.g.e 124

⁴³¹ A.g.e 126

⁴³² A.g.e 132

⁴³³ A.g.e 133

⁴³⁴ A.g.e 137-139

bu anlamı da ancak dolaylı olarak bulabileceğini tarihin ona verebileceğidir; ikincisi ise insanın henüz belirlenmemiş bir varlık olarak kendi mirasını oluşturan geçmişe döndükçe yaratıcılığının da tarihten pay aldığını ve dolayısıyla tarihsel olduğudur⁴³⁵.

Teorikte ve pratikte yer alan, hem zihinsel hem de fiziksel bir bilimsel üretim alanı olarak değerlendirilen mimarlıkta, epistemolojisinin Schleiermacher ve Dilthey'in hermeneutiği bağlamında anlama etkinliği ile ilişkilendiği sosyal ve sanatsal yönleriyle beşeri bilim kategorisindedir. Mimarlıkta bilgi tanımının ne üzerinden yapıldığı, kapsamının ve engelinin nelerden oluştuğunu metodolojik olarak çözümlmek öznenin anlama ilişkisini ne şekilde kurduğuna bağlıdır. Özne en genel çerçevede bu bağı üç farklı şekilde ele alabilir: teklikte dinsel ve tanrısal teolojik bir bütünlük, ikilikte özne ve nesne diyalektiği, çoklukta çeşitli destekleyici bilimsel disiplinler. Bu bağlamda mimarlığa ilişkin bilgilerin doğasını araştırmada *mimarlık* terimi ile *mimarlık-bilgisi* terimini ayırt etmenin önemini “*dil ile dilbilimini, yaşam ile biyolojiyi, toplum ile sosyolojiyi birbirine karıştırsak ne olurdu?*”⁴³⁶ ifadesi ile açıklayan Boudon, mimarlık pratiğinin *öğretisel söylemin*, mimarlık bilgisinin ise *kuramsal söylemin* temelini oluşturan epistemolojik koşulları sorguladığını ifade eder⁴³⁷.

Focillon⁴³⁸ ve Zevi⁴³⁹,nin mimarlık-bilgisi yaklaşımları üzerinden okumalar yaparak mimarlık-bilgisinin önündeki ilk epistemolojik engel olarak tespit ettiği “*hakiki*” mekân kavrayışını çözümlleyen ve bunu her ikisinden de yaptığı alıntılarla destekleyen Boudon’a göre, her iki yaklaşımın da en temel sorunu mimarlığın iç mekân ile tanımlanarak mimarlıktaki temel değişmelerin bu çerçevede aranmasıdır⁴⁴⁰. Bu bağlamda Focillon mimarlık ile ilgili yaklaşımının epistemolojik kapsamını şu şekilde ifade ederken:

⁴³⁵ 158-159

⁴³⁶ Boudon, P.[2015], “*Mimari Mekân Üzerine*”,Çev. Alp Tümertekin, Janus Yayıncılık, İstanbul, s:10

⁴³⁷ A.g.e 11

⁴³⁸ Focillon, H. [2015], “*Biçimlerin Yaşamı*”, Çev. Alp Tümertekin, Janus Yayıncılık, İstanbul

⁴³⁹ Zevi, B. [2015], “*Mimarlığı Görebilmek*”, Çev. Alp Tümertekin, Daimon Yayınları, İstanbul

⁴⁴⁰ Boudon, s:59-68

“[...] mimarlığın biçimleri, değişmesi olanaksız mekân verilerine en edilgen ve sıkı biçimde boyun eğer gibidir. Gerçek de budur doğrusu; gerek öz gerekse hedef açısından bakıldığında, bu sanat, bedenimizin etkinliğiyle işgal ettiği, yürüdüğümüz mekânda ve *hakiki* mekânda icra eder kendini.”⁴⁴¹

Zevi de mimarlığın özgüllüğünü üç boyutla tanımlamakla beraber, onu diğer sanatlar ile karşılaştırarak değerlendirdiği epistemolojik yaklaşımını şu şekilde açıklar:

“*Mimarlığı göstermek* istiyorsak, mimarlığın özünü tanımlayacak açık seçik bir yöntemle işe başlamamız gerekir. Bu sorun üstünde düşünmüş olanlar, mimarlığın ayırıcı kimliğinin insanı da içine alan üç boyutlu bir mekânda var olduğunu bilirler. Resim, üç ya da dört boyutu telkin etse de iki boyutta varolur. Heykel üç boyutta yaşamını sürdürür, ama insan bunun dışında kalır. Buna karşılık mimarlık içi boşaltılmış büyük bir heykel gibidir, insan bu heykelin içine girer, yürür, yaşar.”⁴⁴²

Boudon, mimarlık-bilgisinin önüne dikilen ilk epistemolojik engel olarak gördüğü “*hakiki*” mekân ile iç mekânın özcülüğüne atfedilen önem ve vurguyu eleştirerek, mimari mekânın tariflendiği şekliyle yalnızca üç boyuttan oluşan hacimsel bir biçimlenmeye sahip olmadığını, sonsuz olmasa bile üçten çok daha fazla boyutu olduğunu belirtir⁴⁴³. Bu bağlamda, “*hakiki*” mekân olarak tanımlanan mekânın içinde *başka* mekânların da bulunduğunu, bu örtük *başka* mekânların çözümlenebilmesinin mevcut matematiksel geometrik kavrayışlardan ziyade, bir mimarlık-geometrisi bilgisi gerektirdiğini ve mimarlık-bilgisine epistemolojik bir katkı sağlanabilmesi için bu yeni geometrik-mekân anlayışının yeniden düşünülmesi gerektiğini ifade eder⁴⁴⁴.

Mimarlık-bilgisinin önündeki ikinci epistemolojik engeli; *işlevselci düşünce* olarak adlandıran Boudon, bu engeli Panofsky⁴⁴⁵,’nin mimarlık-bilgisine

⁴⁴¹ Focillon, s:41

⁴⁴² Zevi, s:16

⁴⁴³ Boudon, s:67

⁴⁴⁴ A.g.e 68

⁴⁴⁵ Panofsky E., [2017], “*Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe*”, Çev. Engin Akyürek, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul

yaklaşımı üzerinden ele alarak değerlendirir⁴⁴⁶. Mimarlığı mekân olmaksızın düşünme eğilimini rasyonalist bir düşünme kipi olarak epistemolojik bir engel niteliğinde gören Boudon, Panofsky'nin Gotik mimarlık ve Skolastik düşünce arasında zaman ve mekânda açık bir şekilde uyum ilişkisi olduğu inancını bu engel bağlamında eleştirmektedir⁴⁴⁷. Skolastik düşüncenin yol açtığı zihinsel alışkanlıkları Gotik mimarlığın oluşumu ile *işleyiş biçimi* üzerinden uyumlu gören Panofsky, bu benzerliği şu şekilde ifade eder:

“Mimarların heykeltıraşlar, cam ustaları, ahşap yontucuları v.b. ile yakın ilişki içinde oldukları bir gerçektir. Mimar gittiği her yerde onların çalışmalarını incelemiş, yapımını üstlendiği yapılarda onlara görev vermiş, çalışmalarını denetlemiştir. Özellikle de onlara yaptırdığı ikonografik programlar nedeniyle, Skolastik danışmanlar yakın işbirliğine girmiştir. Ancak bütün bunları yaparken mimar, günün düşüncesinin bir uygulayıcısı olmaktan çok, onu özümsemiş bir taşıyıcısı olmuştur. Yapının biçimini tasarlayan, ama maddesini bizzat biçimlendirmeyen kişi olarak mimarın doğrudan doğruya ve mimar olarak yapabileceği ve uygulayacağı da daha çok Skolastik'in bu özgün işleyiş biçimidir. Bu yöntem, Skolastik bir düşünceyle karşılaşan sıradan bir insanın kafasında iz bırakan ilk şey olsa gerek. Bu yöntem bütün “işleyiş biçimleri” gibi, bir “esas biçim”den, erken ve yüksek Skolastik'in tam da varlık nedeni olan “gerçeğin birliğini kurmak” düşüncesinden kaynaklanır.”⁴⁴⁸

Mimarlıkta epistemolojinin kapsamı aynı zamanda kendi bilgisine engel oluşturabilirken, öznenin zihin yapısının yalnızca, mimarlık-bilgisi ile ilgili anlama etkinliği bağlamında nerede durduğunun çözümlemesinin yapılması durumunda bilimsel bir bilgi elde edilebilir. Mimarlık-bilgisini oluşturan bu teorik zemin, bir düşüncenin yansıması olarak zihinsel alışkanlıklardan birisi ile yapılan çıkarımların sonucudur. Boudon'e göre, hakiki mekân mimarlığı tamamen tözden ibaret bir kavrayışa neden olurken; işlevselci düşünce 'de mekânı soyut bir algıya dönüştürür. Her ikisinin de tekil olarak tahakkümünü kabul etmeyen Boudon, mimarlığı, mimarlık bilgisinin nesnesi olarak mekânla ilişkili bir düşünce sisteminin parçası olarak tanımlar.

⁴⁴⁶ Boudon, s:69-79

⁴⁴⁷ Boudon, s:70

⁴⁴⁸ Panofsky, s:24

“[...]Nedir mimarlığa ait olan?
Nerede başlar, nerede biter?”⁴⁴⁹

-Sigfried Gideon

4.3. TAPINMA MEKÂNI HERMENEUTİK DİYALÖJİZMİ ÜZERİNE

Dilbiliminde bir metni kavrayış ile ilgili yalnızca yazara, tarihe, psikolojik etkenlere ya da tarihsel odaklara tekil olarak bağlı kılınan *tek sesli* yaklaşımlara karşıt olarak sonraki dönemlerde her yazınsal metnin aslında önceki metinlerin devamı niteliğinde çoklu ilişkilere ve etkileşimlere bağlı olduğu düşünülen, özellikle 1960’lı yıllardan sonra etkisini gösteren *çok sesli* bir metin anlayışı ortaya çıkar. Edebiyat teorisyeni Bakhtin’in metodolojisini oluştururken dilbilimini ve dilbilim ötesini tanımlamak için kullandığı *diyaloji*(*söyleşimcilik*) kavramı, anlamla yüklü dilin az sayıda öznelere ile kurduğu diyalog tanımını ifade için değil, sınırsız bir yayılım gösterme potansiyeline sahip dilin, aslında her söylenende başkasının söylemini de yapısal olarak içinde taşıması ile *çok dilli* ve *merkezsiz* oluşunu ifade etmek için kullandığı bir kavramdır:

“Her söz edimi, en basit günlük konuşma bile, temelde diyalojiktir; insan varlığının ve dilin “çok sesli” niteliğinin dışavurumudur. Sözcükler yalnızca geçmiş kullanımlarla ve olanaklı kıldıkları, kışkırttıkları gelecek kullanımlarla ilişki içinde anlamlı olabilir. Her birine, başka zamanlarda, başka dönemlerde kendilerini kullanmış olan sesler tümüyle nüfuz etmiş durumdadır; sözden nesneye doğrudan bir yol yoktur. Bütün bu özellikler edebiyatta daha üst bir bilinçlilik düzeyine taşınarak yoğunlaşır, netleşir.”⁴⁵⁰

Edebi tür olarak romanı dildeki diyalojik çoksesliliğe imkan sağladığı için inceleme alanlarında kullanan Bakhtin, özellikle bu anlamdaki en güçlü yetkinliğin Dostoyevski romanlarında yer aldığını düşünür. Bu bağlamda

⁴⁴⁹ Gideon,S., [1995], “*Building in France, Building in Iron, Building in Ferroconcrete*”, Trans. J.Duncan Berry, The Getty Center For The History Of Art, Santa Monica, CA , s:90

⁴⁵⁰ Bakhtin, M. [2000], “*Karnaval dan Romana*”, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s:20

yazdığı “*Dostoyevski Poetikasının Sorunları*” adlı kitapta Dostoyevski’nin pek çok kitabının örnekleyerek diyalojik ilişkilerin nasıl kurulduğunu açıklayan Bakhtin, *Suç ve Ceza* adlı romanında Dostoyevski’nin romanın yapısal öğeleri arasında baştan aşağı diyalojik çoksesli ilişkilendirmelerin gözetildiğini ifade eder⁴⁵¹. Diyalojik ilişkiler, metnin kompozisyonuna yerleştirilmiş diyaloglardan çok daha kapsamlı fenomenler olması nedeniyle, insanlar arasındaki konuşmaların, ilişkilerin ve hayatlarındaki bilinçli ve kavranılabilir tüm yansımaların içine sızmasıyla evrensel olma gibi bir özellik barındırırlar. Diyalojik ilişkide yazar için kahramanın artık “‘o’ değildir, ‘Ben’ de değildir, ama tamamen meşru bir ‘sen’dir, yani bir diğer ve öteki özerk ‘Ben’ dir (‘sen varsın’)” şeklinde bir dönüşüm yaşadığını ifade eden Bakhtin için, Dostoyevski’nin *büyük diyalogu* geçmiş zamanda değil şimdiki zamanda gerçekleşir⁴⁵². Büyük diyalogda kurulan ilişki, kendisi ile beraber kendisi dışındakileri de eşit ölçüde duyumsadığı bilinçlerini temsil ederek yeniden yaratmaz, onları kendi dünyaları ile birlikte sahici nihaleştirilemezlikleri içinde temsil ederek oluşturur⁴⁵³.

Kristeva, Bakhtin’in söyleşimcilik (dialogism) kuramından yola çıkarak, onun üzerinden *metinlerarasılık* (intertextuality) kavramını kurar. Metinlerarasılık, birbirinden farklı yazınların, söylemsel ve metinsel niteliklerinin sahip olduğu özelliklerinin birbirinin kesişme noktası olarak görülebilmesinin mümkün olanakları üzerine temellenir⁴⁵⁴. Bu bağlamda, bir çokseslilik özelliği gösteren metinle ilişkilendirilerek oluşturulan bu kuramsal çerçeve, tüm disiplinlere uyarlanabilir özelliği ile disiplinlerle arasındaki sınır kavramını muğlaklaştırarak disiplinleri bilimsel olarak birbirine yaklaştırır. Metinlerarasılıkta, bir metnin başka metinler ile kurduğu ilişki dinamik bir sürecin parçası iken, dilin gelişimi, dönüşümü ve değişimi için aynı zamanda

⁴⁵¹ Bakhtin, M., M., [2004], “*Dostoyevski Poetikasının Sorunları*”, Çev. Cem Soydemir, Metis Yayınları, İstanbul, s:92

⁴⁵² A.g.e 116-117

⁴⁵³ A.g.e 122-123

⁴⁵⁴ Aktulum, K. [2000], “*Metinlerarası İlişkiler*”, Öteki Yayınevi, Ankara, s: 20

devamlı bir şekilde başka söylemlere de açık olma özelliği ile nihai bir son içermeyen etkileşimsel yapısı görülür.

Bakhtin'in *diyalojizmi*, Kristeva'nın *metinlerarasılık* kavramlarının kullanımı edebiyat ve dil felsefesi ile sınırlandıramayacak kadar diğer disiplinlerle örtüşecek derinliktedirler. Bu bağlamda dinsel olana atıf yapan *kutsal* kavramı da, tapınmaya referans verici önemli bir ilişkilene biçimi sunduğu için, toplumsal, kültürel ve tarihsel olandaki anlam aktarımının çok seslilik özelliğini barındırması ile onu anlamlandıran tapınma mekânı ile hermeneutik bir diyalojik ilişki içindedir. Dünyada varolma tarzını varoluşun mümkün boyutları içerisinde, *kutsal* ve *dindışı* olarak temelde iki başlık altında tanımlayan Eliade'ye göre kutsal, gücün, etkinliğin ve hayatın üretkenlik kaynağı olarak *hakiki* olanın mükemmel bir tezahürüdür; bu *hakikilik* dindar insanın öznellik içinde kaybolmuş alanlarda aidiyetsiz hissetmektense, kutsal içinde yer alarak yaşama arzusuna karşılık gelir⁴⁵⁵. Kutsal alanın oluşturduğu örgütlü kozmik imgeler ve dinsel kavramların geleneksel toplumlarda üç bağlam üzerinde temellendiği görülür: ilki kutsal olan bir yerin mekânsal türdeşlik kavramını mümkün kılmadığı, ikincisi bu heterojenliğin kozmik alandan başkasına geçiş için "açıklık" olarak simgelendiği, üçüncüsü ise gökyüzü ile iletişimin imgeler aracılığıyla benzer şekillerde ifade edildiğidir⁴⁵⁶. Eliade, kutsal olan mekânın türdeşlikten kopuşuyla homo-religious olan insanın merkezde yaşama arzusunun aşkın dünya ile olan iletişimini sağlayan tapınağın da yaşamsal merkezinde yer alması talebini beraberinde getirdiğini belirtir⁴⁵⁷. Bir tapınağın oluşturduğu imago mundi, onu aynı zamanda evrensel kılan bir kutsallık ile dindar insana dünyadaki mutlak varlığının temsili bir göstergesi olarak, kaos ve karmaşayı sonlandırıcı sınırlayıcı bir mekân tanımlar. Dünyanın Tanrı'nın bir yaratımı olarak kutsal kılınması; tapınağın da insanlar tarafından yapılarak kutsallaştırılması yaklaşımı arasındaki benzeşim, tapınağın kozmolojik yapısına

⁴⁵⁵ Eliade, M., [1991], "*Kutsal ve Dindışı*", Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara,s:9

⁴⁵⁶ A.g.e 17-18

⁴⁵⁷ A.g.e 24

dünyanın tapınaklar ile sürekli olarak yeniden kutsallaşması yönünde bir değerlendirme getirilmesini sağlar⁴⁵⁸.

“[...] bir yere yerleşmek, bir mekânın iskân etmek dünyanın yaratılışını tekrarlamak ve böylece Tanrıların eserini taklit etmektir, o halde dindar insan açısından mekânda yer tutma konusundaki varoluşsal karar “dinsel” bir karar oluşturmaktadır. Oturmayı seçtiği dünyayı “yaratma” sorumluluğunu üstlenerek, yalnızca kaosu evrenleştirmekle kalmamakta, aynı zamanda küçük evreni Tanrıların dünyasına benzer kılarak, onu kutsallaştırmaktadır. Dindar insanın derin özlemi tanrısal dünyada oturabilmek, daha sonra tapınaklar ve kutsal yerlerde ortaya çıktığı üzere Tanrıların evine benzer bir eve sahip olabilmektir. Bu dinsel nostalji sonuç olarak, başlangıçta Yaratıcının elinden çıktığında olduğu gibi saf ve kutsal bir evrende yaşama arzusunu ifade etmektir.”⁴⁵⁹

Kristeva’nın metinlerarasılık kuramındaki bir metnin daima başka bir metni cevaplayacağı düşünce kavrayışı üzerinden mekânların da başka mekânlara yanıt vereceği düşüncesi arasında bir paralellik kurularak mimari pratikler benzer bir ilişkisellik ile kendini üretir. Tapınma mekânı homo-religious olarak kendisini deneyimleyen özneye, temsiliyeti ile yeryüzünde aşkın bir modelin üretilmesi imkanını sunar. İslâm dini için fiziksel mimari bir biçimlenme ile kutsallık atfedilen Kâbe’nin, biçilenmesi kendisine atfedilen kutsallıktan çok sonra gelmektedir. Dinin temel bir kudsiyetini temsil eden Kâbe bir mabed olarak, fiziksel biçimlenmesi ile mekânsal bağlamda varlığı dindar insanlar ile ortak, çoksesli, merkezsiz açık bir hermeneutik diyalojik ilişki kurar.

Coğrafi olarak konumlanma gereği farklı kültürel altyapıya sahip olmanın çeşitlendirdiği İslâm teolojisi dayanaklı sanatlar, tapınma mimarisinde de mimari biçimlenmeyi farklılaştırarak, mekâna ait olanı yorumlamanın tek bir biçimsel yönü olmadığını gösterir. Aynı dine hizmet edecek bir tapınma mekânı bile olsa çoklu diyalojik bir ilişki içinde farklı toplumsal kültürel ve tarihsel birikimler dinin doğuşu ile işlevsel olarak şekillenen tapınma mekânından ayrılarak çeşitlendiği görülmektedir. Grabar, bu çeşitliliği formların ve onların düzenlemesi olarak değil de, bütün olarak

⁴⁵⁸ A.g.e. 39-40

⁴⁵⁹ A.g.e 45-46

değerlendirildiklerinde tapınma mekânı ile ilgili üslûpsal farklılıkları, eski kültürünün devam niteliğinde onun terminolojisini kullanarak, dinin gelişimi ile yeni kültürün gerektirdiği mekânsal üretimleri sağlamak ve sanatsal yaratı sürecinde ortaya çıkan bilinçli çabaların bir sonucu olarak görür⁴⁶⁰. Özellikle erken İslâm döneminde tapınma mekânı, tipoloji olarak ideal bir düzenleme sunan bir yapılaşma olmaktan ziyade, belirli toplumsal gereklilikleri karşılamak için “topluluğun tümü için tek bir mekân” ve yapının tamamlanmış somut bir üretim sunmama koşuluna bağlı kalarak oluşturulmuştur⁴⁶¹. Bu çeşitlilikte, aynı kökten beslenen İslâm teolojisi kavrayışının, İslâm dini öncesinde farklı coğrafi ve kültür altyapısı olan toplumların, vahiy üzerinden aktarılan dinsel yaşantı, tema ve bağlam çerçevesini kendi mevcut durumları içinde özümseyip yorumlayarak, hermeneutiksel bir diyalojizm içinde değerlendirmeleriyle çeşitli tapınma mimarisi örneklerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

⁴⁶⁰ Grabar,O. [2018], *“İslâm Sanatının Oluşumu”*, Çev. Nuran Yavuz, Alfa Yayıncılık,s:249

⁴⁶¹ A.g.e 143

4.3.1. Mekânda Gündelik Hayat Çerçevelemeleri / Ritimanaliz

“Gündelik hayat bize aşinalığın, bayağılığın, sahici olmayanın türleri altında görünür. Bundan vazgeçmenin cazibesine kapılmamak mümkün müdür?”⁴⁶²

Düşünsel yapısının son tanıklığı olan *Yaşamla Söyleşi* adlı kitabında Lefebvre, toplumsal yaşamın ve toplumsal ilişkilerin bilgisini oluşturanın ne tarih, ne felsefe ne de psikoloji ile temellendirilebilir olduğunu; gerçek bir sosyolojik temelin kurulmasının günlük yaşamın içinde saklı yaşamsal pratiklerden oluşan gerçekliklerden meydana geldiğini belirtir⁴⁶³. Gündelik yaşamın inceleme alanında temelde insanın doğasını inceleyen Lefebvre, bir arada yaşayan toplumsal sınıfların hem karşıt hem de benzer özelliklerinin gündelik yaşamın içinde aynı kaynaktan beslendiği için beraber gözününe alınarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir⁴⁶⁴. Bu bağlamda günlük yaşamı, ne tamamen sınırsız gerçekliklerden oluştuğu varsayılan bir yaklaşım ile, ne de tekdüze bir yaşamı temsil ettiği varsayılan bir yaklaşım ile değerlendirmez; ona göre bu yaşam alanı çelişki ve çatışmalardan beslenen bir özgürlük alanıdır⁴⁶⁵.

“Gündelik hayat, kimsenin vazgeçemeyeceği kendiliğindenliktir. Bununla birlikte, doğa karşısında, o zaten düzen ve güzelliştir, araç ve amaç tasarrufudur. Dolaysız olan ve yaşayanın maruz kaldığı gündelik hayat, doğa ile kültür arasında dolayım olarak hizmet eder.”⁴⁶⁶

Lefebvre, 1946 yılında yayınlanan *Gündelik Hayatın Eleştirisi* adlı kitap serisinin ilk cildinde gündelik hayat kavramını formüle ederek, bilinen fakat bir çalışma alanı olarak görülüp değerlendirilmeyen bu pratiği, “*Gündelik hayat bilinebilir bir şeydir. O vakit gündelik hayat nasıl tanımlanır?*” yaklaşımı ile kavramsal

⁴⁶² Lefebvre, H. [2012], “*Gündelik Hayatın Eleştirisi I*”, Çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul, s:137

⁴⁶³ Lefebvre, H., [1995], “*Yaşamla Söyleşi*”, Çev. Emirhan Oğuz, Belge Yayınları, İstanbul, s:53

⁴⁶⁴ A.g.e 53

⁴⁶⁵ A.g.e 54

⁴⁶⁶ Lefebvre, H., [2013], “*Gündelik Hayatın Eleştirisi II*”, Çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul, s:380

açıklığa kavuşturmayı amaçladığı ilk projedir⁴⁶⁷. Bu bağlamda, sahiplenme ile başlayan gündelik hayat, zamanı, mekânı, bedeni, doğayı ve kendiliğindenlik kavramını sahiplenerek, kavram karşısında hiçbirinin ayrıcalığının olmadığını bilendir. Gündelik hayat ile birlikte önem kazanan yaşantı, tekrar gündeme alınarak teorik düşünceye de taşınır ve üçlü bir diyalektik hareketin yeri olarak “*ihtiyaç-arzu-haz*” ile tanımlanır⁴⁶⁸.

Gündelik hayatın içinde fiziksel ve toplumsal olanın kesişiminde yer alan ritimanaliz⁴⁶⁹, döngüsel ve doğrusal olmak üzere iki kipliğin iç içe geçmesiyle oluşan zamanlar arası tekrarın öğelerinden oluşur⁴⁷⁰. Bu bağlamda Lefebvre, bedeni döngüsel bir ritim paketi olarak değerlendirirken, toplumsal yol yordam dizisini ise doğrusal ritim olarak değerlendirir: Gündelik hayat her ikisinin de tekrarlı veçhelerine sahip olup, ne döngüsel ne de doğrusal olan birbirine indirgenemez.

“Tekrarlanır olsa da, ritim ve döngüler daima yeni bir görünüm edinir: Şafak her zaman ilk kez söküyor gibidir. Ritim, keşif arzusunu ve zevkini engellemez; açlık ve susuzluk her zaman sanki ilk kez yaşanıyor gibidir.”⁴⁷¹

Gündelik hayatın çözümlenmesi için yeni bir bilimsel üretim alanı olan *ritim-analiz* çoklu-karmaşık süreçleri inceleyen bir bilim iken bu bağlamda başka bir bilimsel çalışma alanı da toplumsal düzenin oluşturulmasında kullanılan bireysel deneyimlerden oluşan gündelik hayat üretimlerinin metodolojisini fenomenolojiye dayanarak çözümlmek, anlamlandırmak ve incelemek için oluşturulmuş teorik yaklaşım *etnometodoloji*⁴⁷².

Toplumsal yaşamın içindeki tüm simge, sembol ve temsillerin en temelde kaynağının gündelik hayatın içinde bulunması, tarihsel süreklilikte yer alan

⁴⁶⁷ Lefebvre, H., [2015], “*Gündelik Hayatın Eleştirisi III*”, Çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul, s:16

⁴⁶⁸ A.g.e 19

⁴⁶⁹ Lefebvre, H., [2017], “*Ritimanaliz*”, Çev. Ayşe Lucie Batur, Sel Yayıncılık, İstanbul

⁴⁷⁰ Lefebvre, H., [2015], “*Gündelik Hayatın Eleştirisi III*”, Çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul, s:18

⁴⁷¹ A.g.e 136

⁴⁷² Coulon, A., [2010]. “*Etnometodoloji*”, Çev.Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, İstanbul

gündelik hayat anlamlandırmalarının, insanlığa ait sosyolojik bir metin olarak metni oluşturan harfleri imleyen özellik göstermesi o harfin tüm bir metinde yeteri kadar önemli olmadığını göstermez; aksine bütün metin gündelik hayatın ilişkilenecekleri üzerine kurulur.

“Bütün sıradanlığı içinde gündelik hayat, tekrarlardan oluşur: işteki ve iş dışındaki tavırlar, mekanik 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, vs. Yaratıcı etkinliğin (en geniş anlamıyla üretimin) incelenmesi, bizleri yeniden üretimin çözümlenmesine, yani nesneleri veya yapıtları üreten etkinliklerin kendilerini yeniden ürettikleri, kendilerini kuran ilişkilere yeniden başladıkları, bu ilişkileri yeniden ele aldıkları, ya da tam tersine kademeli değişiklikler veya sıçrayışlarla dönüştükleri koşulların çözümlenmesine götürür.”⁴⁷³

Lefebvre’nin söylemiyle, günlük yaşam içindeki gerçekliklerin büyük ölçekte zamanla oluşan değişim ve dönüşümünün ölçütü olması, gündelik hayatın sahnelendiği mekânın da üretim alanı olarak ölçütün bir parçası yapar. Gündelik hayat dinsel ekseninde değerlendirildiğinde, dinin toplumu kurucu ve koruyucu, bireysellik düzleminde de bir karar ve otorite sağlayıcı özelliği gündelik hayatı doğrudan etkileyici bir toplumsal dinamik olarak yer alır. Dinsel bir deneyim olan tapınma eylemi gündelik hayatın bir parçası iken, eylemin gerçekleştirildiği yer de gündelik hayattan bağlamı kopuk bir mekânsal tanım içinde yer almaz. Bir mimari üretim pratiği olarak tapınma mekânına hermenütiksel yaklaşımda önemli bir etkeni oluşturan, tapınma eyleminin mekân aracılığıyla gündelik hayata aktif bir katılım sağlayıcı özelliği anlamın izlerini taşıyan kültürel birikim ve geleneksel miras ile kendini açığa çıkarır. Özellikle İslâm dini tapınma mekânları tüm diğer dinlerden bu anlamda farklılaşarak, dinsel hüküm ve esaslarının gerektirdiği zorunluluklar gereği gündelik hayatın her alanda tam olarak içinde yer alır.

⁴⁷³ Lefebvre, H., [2013], “*Modern Dünyada Gündelik Hayat*”, Çev. Işın Gürbüz, Metis Yayınları, İstanbul, s:28-29

İslâmiyetin dinsel yükümlülük olarak zorunlu kıldığı tapınma eylemi, tapınma mekânının mimari gelişiminde tapınma biçiminin kendine özgü bazı özelliklerinin bilinmesini şart kılar. Tapınma mimarisi üretimi sürecinde erken İslâm dönemi gündelik hayata entegre edilmesi gerekli bir tapınma eyleminin mimarisini oluşturabilmek için, önce en temelde mekânın işlevsel olarak kullanımının eylemin gerekliliklerine uygun bir şekilde düzenlenmesini öncelemişlerdir. İslâm sanatında yer alan canlı tasvir yasağı da aynı zamanda geçmiş tapınma mekânlarının kendileri için kullanım açısından örnek teşkil etmediği yönünde bir yaklaşım oluşumuna neden olmuştur. Gündelik hayat içindeki rolü nedeniyle, erken İslâm döneminde işlevin formu izlediği bir mekânsal pratik alanında katılımının çoğalması ihtimaliyle tapınma mekânının genişletilebilir ve eklenebilir bir esneklik düzeyinde olması gerekliliği ile hipostil⁴⁷⁴ sistemli bir yapılaşmaya yönelinmiştir⁴⁷⁵. Modern dünyanın dinsel olanı, dünyevi olanın dışında tutma çabası, İslâmiyetin zorunlu kıldığı tapınma eyleminin gündelik hayatın içindeki aktifliği ve güncelliği ile dünyevi olanın tam merkezinde yer almasıyla mümkün olmamıştır. Anlamı gündelik hayatın içinde şekillenen İslâm teolojisi ve felsefesi, arka planında gündelik olanın dışında kendine bir alan bulamayan tapınma eyleminin gündelik olanın merkezinde bulunma özelliğinden dolayı erken İslâm dönemi mimarisinin gelişim sürecinde de tapınmanın kolektif bir eylem türü olarak gerçekleştirilebileceği uygun mekân üretimleri ile oluşmuştur.

⁴⁷⁴ Tavanı sütunlarla taşınan mekân. Müller, W., Vogel, G., [2012], *"Mimarlık Atlası", Mezopotamya'dan Bizans'a Mimarlık Tarihi*, 1.Cilt, Çev. Doğan Tuna, Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları, İstanbul, s:9

⁴⁷⁵ Grabar, O. [2018], *"İslâm Sanatının Oluşumu"*, Çev. Nuran Yavuz, Alfa Yayıncılık, s: 144

4.3.2. Mekânsal Diyalog Tezahürleri/Sonlu Sonsuz

“Peki mimarlıkta kim konuşur? Hangi amaçla neden bahsetmek için yapılır? Bir araya getirmek için mi? Yaşamak için mi? Soluk almak için mi? Oturmak için mi? Ve neden bahsetmek için?”⁴⁷⁶

Mimar Portzamparc ile yazar Sollers’in *görmek ve yazmak* hakkında gerçekleştirdikleri diyaloglardan oluşan “*Bir Mimar ile Bir Yazar Tartışıyor: Görmek ve Yazmak*” adlı kitapta, Sollers mimarlıkta kimin, ne için konuştuğunu sorgularken, Portzamparc, zamanın dile getirilemezliğine ve durdurulamazlığına karşın mimarlığın yapabileceği tek şeyin geçip gitme anlarını mekânda zamanı dondurarak kayıt altına alma etkinliği olduğunu dile getirir⁴⁷⁷. Bu bağlamda zamanı kayıt altına alan mekânın zamanlararası bir diyalog kurmayı mümkün kıldığını ve bu diyalogun değişip dönüşerek aktarımının döngüsel bir ilişki özelliği taşıdığı görülür. Zaman içinde değişen, dil, kültür ve öznelerin arka planında zaman-üstü ortak bir insanlık olduğu kabulü ile bütün içindeki tüm parçaların döngüsel ve dairesel bir ilişki içinde olduğunu açıklayan *hermeneutik döngü*, aynı zamanda bir anlama döngüsünde ifade eder⁴⁷⁸. Mekân zamanı kayıt altına alarak akışına bir son verirken sonluluğunu; aynı zamanda da başka zamanlarda farklı özneler ile diyalog kurmaya devam ederek deneyimlenmesine imkan tanıyan özelliğiyle de mekânsal sonsuzluğunu imler; hermeneutik döngü bu ikilik arasındaki gerilimde gerçekleşir.

“Fenomen karşısında duran pozitivizme karşı—“Sadece *gerçekler* vardır”— Ben derim ki: Hayır, var olan gerçek bulgular değil sadece yorumlardır. Herhangi bir gerçeği “kendi içinde” kuramayız: belki de böyle bir şeyi yapmak istemek deliliktir. “Her şey subjektiftir”, diyorsunuz; ama bu bile bir yorumdur. “Özne” verilen bir şey değil, olan şeyin arkasına eklenen ve uydurulan ve yansıtılan bir şeydir.—Sonuçta yorumun arkasına bir yorumcuyu yerleştirmek gerekli midir? Bu bile uydurmadır, bir hipotezdir. “Bilgi” sözcüğünün bir anlama sahip olduğu

⁴⁷⁶ Portzamparc, C., Sollers, P., [2010], “*Bir Mimar ile Bir Yazar Tartışıyor: Görmek ve Yazmak*”, Çev. Cem İleri, Yapı Kredi Yayıncılık, İstanbul, s:41

⁴⁷⁷ A.g.e 70

⁴⁷⁸ Cevizci, A.,[1999], “*Felsefe Sözlüğü*”, Paradigma Yayınları, İstanbul, s:414-415

derecede bu sözcük bilinebilirdir; ancak diğer taraftan yorumlanabilir de; arkasında bir anlam yoktur, sadece anlamlar vardır.”⁴⁷⁹

Mimarlık nesnesi ile aktif bir diyalogun kurulabilmesi için nesnenin şeylerin temsiliyetini barındıran ve zamanın gerçekliğini tanımlayan -zamansız olsa da- simge ve sembollerden oluşması beklenir. Tunalı, mimarlık disiplinin hem somut fiziksel dünya ile ilişkisi hem de yapı sanatının bir estetik erek olma özelliği göstermesi nedeniyle kendisini temsil eden pratik bir hedef tabakası olmasına karşın, bir de ontolojik bir tabakalanmaya sahip olduğunu belirtir⁴⁸⁰. Bu ilk tabakalanmayı bir ön-yapı olarak *real sfer*, ikinci tabakalanmayı da arka-yapı olarak *irreal* ya da *intentionel sfer* şeklinde adlandıran Tunalı, mimarlıkta intentionel sfer’in objektivleşmesi için real yapıda görünüşe ulaşması gerektiğini ifade eder⁴⁸¹. Bu yapıyı ontolojik olarak çözümleyen Hartmann, iç (*irreal sfer*) ve dış (*real sfer*) tabakalar şeklinde ayırdığı sanat eserlerinden mimariyi ayrı tutar; bu noktada mimarının irreal sfer’ini diğer sanatlarda olmayan kendi içinde bir dış-iç tabakalanmaya ayırır⁴⁸². Hartmann, mimari yapının *irreal dış tabakalarını*, yapı eserinin sahip olduğu mekân ile pratik bir gayeyi amaçlayarak maddesel olanın direnciyle mücadele etmesi olarak görerek üç’e ayırır: *erek komposition (planda temsil edilen)*, *mekân komposition (kütle dağılımı)*, *dinamik komposition (maddeye hakim olma)*⁴⁸³. Hartmann, mimari yapının *irreal iç tabakalarını* de üçe ayırır: pratik ödevlerin çözümündeki ruh ve anlam, parçaların ve bütün’ün bütünsel izlenimi, yaşama isteminin ve hayat formunun ortaya çıkışı⁴⁸⁴. Üçüncü iç tabaka, diğer tabakalardan en uzak tabaka olarak, burada insani olanın dışına taşan tapınak, kilise, saray ve buna benzer anıtsal yapıların taşıdığı özellikleri barındırır. Bu tabaka altındaki anıtsal yapılar, sahip olduğu ideal erek alanı insanda doğrudan bulunan ide ile özdeş olmayıp, açıkça Tanrısal bağlamlar için

⁴⁷⁹ Nietzsche, F., [2010], “*Güç İstenci*”, Çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, s:326

⁴⁸⁰ Tunalı, İ., [2014], “*Sanat Ontolojisi*”, İnkılâp Yayıncılık, İstanbul, s:132

⁴⁸¹ A.g.e 133

⁴⁸² A.g.e 134

⁴⁸³ Hartmann, N., [1953], “*Aesthetik*”, Berlin, s:213 , aktaran; Tunalı, İ., [2014], “*Sanat Ontolojisi*”, İnkılâp Yayıncılık, İstanbul, s:135

⁴⁸⁴ A.g.e 216; aktaran 137

kurulan, çağları aşip geçerken hem fiziksel hem de zihinsel olarak insan ölçüsünün dışına çıkan büyüklüğünün temsili ile hissedilebilirler⁴⁸⁵. İnsanın metafizikle ve ölümsüzlükle olan bağının gerçekleştiği bu tabaka, büyük anıtsal eserler olan Gotik katedraller, büyük İslâm Camileri v.b. örneklerde kendini gösterir. Bu bağlamda Yahya Kemal'in Süleymaniye Camii için yazdığı şiirde, mimarının zamanlarüstü etkisinin büyük bir anıtsal yapıdaki yansımasını Hartmann'ın deyimiyle *irreal iç tabakalanmanın* üçüncüsünü görebilmek mümkündür:

"Bir geliş var!..Ne mübârek, ne garîb âlem bu!..

Hava boydan boya binlerce hayâletle dolu...

Her ufuktan bu geliş eski seferlerdendir;

O seferlerle açılmış nice yerlerdendir.

Bu sükûnette karışıkça karanlıkla ışık

Yürüyor, durmadan, insan ve hayâlet karışık;

Kimi gökten, kimi yerden üşüşüp her kapiya,

Giriyor, birbiri ardınca, ilâhî yapıya.

Tanrının mâbedi her bir tarafından doluyor,

Bu saatlerde Süleymâniye târih oluyor.

....

Ulu mâbed! Seni ancak bu sabah anlıyorum;

Ben de bir vârisin olmakla bugün mağrûrum;

Bir zaman hendeseden âbide zannettimdi;

Kubben altında bu cumhûra bakarken şimdi,

Senelerden beri rüyâda görüp özlediğim

Cedlerin mağfiret iklimine girmiş gibiyim.

Dili bir, gönlü bir, îmânî bir insan yığını

Görüyor varlığının bir yere toplandığını;

Büyük Allah'ı anarken bir ağızdan herkes

Nice bin dalgalı Tekbîr oluyor tek bir ses;

⁴⁸⁵ A.g.e. 218; aktaran 138

Yükselen bir nakaratın büyüyen velvelesi,
Nice tuğlarla karışmış nice bin at yelesi!”⁴⁸⁶

Tapınma eylemi, eyleyen özne için kendisine muhatap kıldığı ve kılınan Tanrısalsal olan ile gerçekleştirilen bir diyalog etkinliği olarak insanın Tanrı’ya yönelimi *bir hitâb muhâtab ilişkisidir*⁴⁸⁷. Mimari bu ilişkiye aracı olurken, mekân da bu bağlamda bir diyaloga sahne olur; ki bu da özne-nesne arasındaki başka bir diyalogsal ilişkilendirme biçimidir. Bu bağlamda İslâm tapınma mimarisinin sahip olduğu bazı temel mimari öğeler dinin repertuarını oluşturan temel geometrik şekiller ile ilişkilendirilerek anlamlandırılır. İslâm dini tasvir yasağından dolayı, sanatında Tanrısalsal olanı tasvir etmek için semboller, şekiller, figürler kullanılmamış fakat dolaylı anlatım yolları tercih edilmiştir; bu anlatım yolunda soyutlama yöntemi kullanımını geliştirmiştir⁴⁸⁸. Bu bağlamda İslâm tapınma mimarisinde kullanılan geometrik öğelere verilen anlamlar soyutlama yönteminin bir ifadesidir. Cündioğlu, İslâm mimarisinde kullanılan dairesel mimari form ve öğelerin göğe gönderme yapmasıyla, Tanrı’yı, Tanrı’nın gücünü ve hakimiyetini; kare form ile temsil edilen formların da yeryüzüne gönderme yapan bir kavrayışı ifade ettiğini belirtir⁴⁸⁹.

“Bir cami kalıntısı, maddî bir yapı olarak geçmiştir; ancak o kalıntının içinde gömülü manâ, kendile muhâtap müdrîk bir insan tarafından yorumlanmaya başladığında tarihe dönüşür; çünkü bir bina olarak cami artık, maddi gerçeklik küresi yanında müdrîke üzerinden manevî gerçeklik küresine de taşınmıştır.”⁴⁹⁰

Mekân ile cisimlenmiş mimarlık nesnelerinin hafızayı geleceğe taşıyabilme olanağı, hem yorumun hem de anlamın süreklilik kazanmasına imkan tanıyarak özne-nesne ilişkisini yaşayan bir hermeneutik ilişkiye dönüştürür. Bu ilişki özellikle bir tapınma mimarisi aracılığıyla gerçekleştiğinde din eksenli fizik ve metafizik bağlam arasındaki geçişi sağlayan diyalogsal etkiler açığa çıkar.

⁴⁸⁶ Kemal, Y., [1974], “*Kendi Gök Kubbemiz*”, Yahya Kemal Enstitüsü, İstanbul, s:9-10-11-12-13

⁴⁸⁷ Fazlıoğlu, İ. [2015], “*Kendini Bulmak*”, Papersense Yayınları, İstanbul, s:46

⁴⁸⁸ Çam, N., [2016], “*İslâm’da Sanat, Sanatta İslâm*”, Akçağ Yayınları, Ankara, s:90

⁴⁸⁹ Cündioğlu, D., [2010], “*Daire’ye Dair*”, Kapı Yayınları, İstanbul, s:56

⁴⁹⁰ Fazlıoğlu, 227-228

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

*“Sen seni bilmektir ancak Pir’e ülfetten garaz
Noktayı fehm eylemektir ilm-ü irfandan garaz*

*Hâlkı bunca Enbiyâ kim geldi dâvet eyledi
Vahdedin sırrı bilinmektir o dâvetten garaz”*

*Sâni-i gör günde yüzbin türlü sanat gösterir
Kendüyü göstermek içündür o san’attan garaz”⁴⁹¹*

-Niyâzî-i Mısırî

Kendisini kendisine konu yapan; varoluşunu ve dünyada olmağını bir sebebe bağlı kılmak isteyen insan, her çağın içinde bulunduğu baskın atmosferin etkisi ile kendi ile ilişkilene biçimini oluşturmuştur. Kendi ve dünya ile ilişkisini sürekli keşfederek yenileyen insan, kendi kendisini açıklamaya yönelik bilgisini, hem mikro hem de makro ölçekte daima kendi dışındakilerle kurduğu teması sonucu elde eder. İçinde bulunulan zamanın gerçeklik küresindeki tarihsel bağlamlar, insanın kendi dışındakileri anlama ve açıklamaya yönelik okumasını yaparken, kendine ölçü olarak tayin ettiği gerçekliğin ne olduğunu belirler. Bu bağlamda Antik dönemde kendini yaşadığı evrenden ayrı görmeyen insanın ölçüsü doğa ile kurduğu bir ve bütün ilişkidir; bu ilişkide insan ile yaşadığı dış dünya arasında bir mesafelenme yoktur ve kendisini dış dünyadan ayrı görmez. Ortaçağ’da, insanın kendisi dışındaki şeylerle ilişkilene ölçütü teoloji üzerinden şekillenerek anlamlanır; herşey dinsel temalı olup, Tanrı verileri merkezinde kurulmuştur. Aydınlanma’da ise kesin bilgiyi tayin etme mekanizması olduğu düşünülen insan, kendi aklını herşeyden üstün gören bir kavrayış ile dünyanın merkezindedir ve ölçüsü herşey ile ilgili bilgiyi belirlemeye muktedir olan aklıdır. Bu bağlamda yeni dünya düzeninde insan artık kendisine mesafelenerek, kendi ve öteki olarak ayırdığı dünya düzenini

⁴⁹¹ Niyâzî-i Mısırî, [2017], “Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi”, Şerh ed. M. Efdal Emre, Eser Kitap/Alem Yayıncılık, İstanbul, s:569-570

özne ve nesne ayrımı ile diyalektik bir ilişkiye dönüştürür. *Özne* özneleşerek, bütünden ayrılır ve kendi dışındaki bilgi alanlarını sorgulayarak çözümlemeye çalışır.

Öznenin kendiyle karşılaşması, kendine tanıdık, tanımlı ve varlığını görünür kılan temsiliyetinin ilk fiziksel biçimleniş alanı olan *beden*, kendi ile öteki arasındaki ilk sınırı; aynı zamanda sınırsızlığı oluşturur. Öznenin varlığının meşruiyetini ilan ettiği mekânsal bir kip olan beden, varlık ve yokluk sınırında herşeyin başladığı ve bittiği yerdir. Dünyanın bilincine bedeniyle varabilen özne, ben ile ötekiyi arasındaki sınırı bedeni ile çizendir. Dış dünyaya dair bilgilerini bedeni aracılığıyla edinen özne, kendinde içkin hakikat katmanlarını gerçeklik örtüsü olan bedeniyle sarandır. Hem bir özne hem de bir nesne, hem kendine bitişik hem de ayrı, hem karanlık hem aydınlık, hem içerisi hem dışarısı olarak varolan özne, bedensel varoluşuyla her türlü gerilimin merkezinde yer alan bir konumdadır. Her türlü yaşamsal etkinliği deruhte eden beden, yayılarak kendi dışındaki şeylerle çoklu bir ilişki içine girer ve bedensel olana dönüşür.

Antikiteden bugüne kadar daima insan için en gerçek ölçü ve ideal oranlama sistemi beden üzerinden şekillenmiştir. Bu yaklaşım her çağda farklı görünürlüklerde kendini ifade etse de insanın dünyada yaşamsal faaliyetlerini verimli hale getirmenin en temel koşulu olan denge ve düzen ancak bedensel ilişkilenelemelere uygun fiziksel bir dış dünya tasarımı ile mümkün olmuştur. Tarihsel süreçte bedendeki oran ve orantının temel alınarak sanat ve mimariye doğrudan ya da dolaylı aktarımı güzel ve estetik olanın kod çözümüne dair de bir bilgi dağarcığı oluşturmuştur. Bedenin mimari ile ilişkilenelesinin tarihsel doktrini de uzun bir süre fiziksel benzeşimler üzerinden temellenirken 20. yy başından itibaren beden uzamın akış ve yayılımına katılabilen bir deneyim aracı olarak görülür. Mimarlık nesnesini bedeniyle algılayan ve bedensel uzanımlarının mekân ile ilişkilenelesmesi doğrultusunda merkez ile temas eden özne, önce bedeniyle dışsal söylem alanında salınır sonra da, içsel söylem

alanının derinliklerinde gezinir. Bu söylemsel alanların bilgisi artık öznenin algı ve duyuşal bağlamı üzerinde kuruludur.

Dünyanın sınırlarını algının sınırları ile belirleyen her bir özne, dünyanın olası tek bir biçime dönüştürülememesini algısal farklılıkların oluşturduğu heterojen bir öznelerarası dış çevre duyumunun çeşitliliğinin parçasıdır. Bu bağlamda algının duyum ile olan özdeşlik ilişkisi, algının fazlasıyla bulanık bir fenomen olarak öngürülebilir bir alanın içinde yer almadığını da gösterir. Nesneler ile ilişkide gözün baskın hegemonyası altında, algılama eyleminin beş duyu ile bedene nüfuz ettikten sonra, nesne aynı iken her bir öznenin dünyada duyumsadığı şeyin farklılığı, duyuların son kertede ulaştığı zihinsel ve ruhsal alanların algılananı dönüştürmesiyle değişir. Bu duyuşal farklılık, nesnelerin görünür kılınan biçimlerinin her bir özne için mutlak ve kesin bir bilgi alanı sunma olanağının mümkün olmadığının bir göstergesidir.

Algının algılanan şeyden oluşması, öznenin nesneler dünyasında aktif olmasını sağlayan algılama ediminin hem nesneye hem de özneye bitişik olan bir tanım edinmesini sağlar. 20. yy başında algı ile ilgili konular üzerinde çalışan bir psikoloji teorisi olan Gestalt teorisine göre, algı bir örgütlenme biçimidir ve kendine göre yasaları vardır. Algılama bir süreç olduğu için, bir bütün içinde algılanan nesneler dünyası tekil olarak değil, bütünün organize edilmiş haliyle bir araya gelişindeki ilişkiler içinde çoğul olarak algılanır. Öznenin artık bu örgütlenmiş ilişkide algıladığı, bütün içindeki nesnelerin tekil nesne özellikleri değil, bütünün farklı bir biraradalığa dönüştürdüğü nesnelerin nesnelerarası özellikleridir.

Özlerin incelenerek açıklığa kavuşturulmasını amaçlayan, fenomenlerden oluşan bir bilinç bilimi olarak fenomenoloji, 19. yy da Hegel'in "Tinin Görüngübilimi" adlı kitabıyla başlangıç sayılabilecek yolculuğunu, 20. yy da E.Husserl ile bilimsel bir çalışma alanına dönüştürür. Tezin ele alınışındaki en temel metodolojiyi oluşturan fenomenoloji, öznenin kendi özünü çözümleyerek nesneyi tanımanın imkan ve sınırlarını araştırırken kendini kendi

üzerinden temellendirir. Bu bağlamda tez kapsamında da kullanılmış olan Merleau-Ponty'nin "*Algının Fenomenolojisi*" adlı kapsamlı kitabında, dünyanın özünün, deneyimsel etkileşimler sonucu oraya çıkan anlamlardan oluştuğunu ve algının da bu deneyimleri beden aracılığıyla edinen öznenin nesnelere ulaşmasını sağlayan bir araç olduğunu dile getirilir⁴⁹².

Fenomenolojinin çerçevesini belirleyen *deneyimsel* etkileşimler, öznenin fenomenlerle olan ilişkilerinde bir iletişim kurma biçimidir. Özne, deneyimlediğini içsel bir alana taşıyarak onunla *yaşantı* ekseninde bir birliktelik elde eder. Nesne deneyimlendiği anda nesnel özelliklerinden sıyrılarak, özneye katılan ve öznenin bilinç düzeyine inen bir öznellik alanına dahil olur. Mekânı beden ile deneyimleyen özne, deneyimin silinmez kodlarını hafızasında saklar ve onu zamandan mekândan bağımsız bir yaşantı düzleminde biriktirir. Çoklu bilinmez paradigmatik bir yapı alanı olarak deneyimin asıl köklendiği yer, birincil temasını beden aracılığıyla sağladığı ikincil temas alanı olan zihnin sınırlarıdır.

Her bir deneyim etkinliğinin asli merkezi olan mekân, makro ölçekten mikro ölçeğe kadar her bir varlığın oluş ve bozuluşunun içinde gerçekleştiği bir süreklilik alanıdır. Geniş ve her disipline ele alınabilecek çoklu anlamların kaynağı olan mekân, mimari mekân olarak dondurulmuş bir anın somut olarak göstergeleşmiş bir sınırı olarak, deneyimin gerçekleştiği bir yaşantı alanıdır. Mimari mekânı genişleten ve sınırlarını zorlayan ise kuramsal anlamda 19. yy sonlarına doğru gündeme gelen bedenin varlığının mekân ile etkileşimde olmasıdır. Bedenin yayılım gösterdiği bir deneyim alanına dönüşen mekân, sınırlarını muğlaklaştırarak mekânsal olanı işaret eder. Tez kapsamında da mekân bedenin yayılım gösterdiği bir sınır ve çerçeve içerisinde ele alınmıştır. Mekânı zaman bağlamından kopuk bir şekilde düşünmenin olanaksızlığını Bergson, zamanının içsel ve dışsal her an tesiri görülen kaçınılmaz bir kanun

⁴⁹² Merleau-Ponty, M. [2017], "*Algının Fenomenolojisi*", Çev. Emine Sarıkartal, Eylem Hacımuratoğlu, İthaki Yayınları, İstanbul

olarak değerlendirerek ifade eder⁴⁹³. Zamanın daima akışta, kesiksiz olması, geçmişin hâlde devamı olarak görülen tekamülün kendini geleceğe doğru yöneltmesiyle yaşamın devamlı bir şekilde yeni form ve şekiller üreten dinamik bir oluşum olması anlamına gelir. Bu bağlamda da zaman-mekân ekseninde bedenın yayılımının oluşturduğu mekânsallık eksenı, daima akışta ve oluşta yaratıcı bir tekamülün olanakları arasında salınan Bergsoncu söylem doğrudan örtüşendir.

Tez çalışması, ele alınan konu özelinde yöntemsel olarak bir çözümleme denemesidir. Geleneksel insanın aksine, şeylerle bütünleşmeyen modern insanın, kendini şeylerden ayrı tutarak ve kendini diyalektik yapının diğer bir tamamlayıcı parçası olan özne olarak adlandırarak mevcut tarihsel gerçeklik küresi içinde, şeyler ve kendi ile ilgili bilgileri edinebilmesinin yolu bütünü parçalar üzerinden irdelemek ve sorgulamaktır. Tez kapsamında oluşturulan strüktürel içeriğin temel yaklaşımı *karşılaşmalar* sürecini çözümleyerek anlamlı bir teoriksel bilgi kaynağı oluşturmaktır. Karşılaşmalar bağlamında ele alınan içerik bir mimarlık nesnesi ile öznenin fiziksel olarak karşılaşmalarının kuramsal açıdan odak noktasını sağlayıcı bir merkez dikkate alınarak adlandırılmıştır. Bu karşılaşmaları deneyimleyen öznenin sınır ve çerçevesini tanımlamak, karşılaşmanın anlamsal boyutunun içeriğinin oluşturulmasında gerekli görülmüştür. Bu bağlamda mekânı deneyimleyen öznenin herhangi bir özne olmadığı da açıklığa kavuşturulmuştur. Öznenin kavramsal düzeyde anlamını ne üzerinden nasıl inşa ettiğı üç aşamalı- düş/en, düşün/en, düş/leyen- olarak tez içinde yer almıştır.

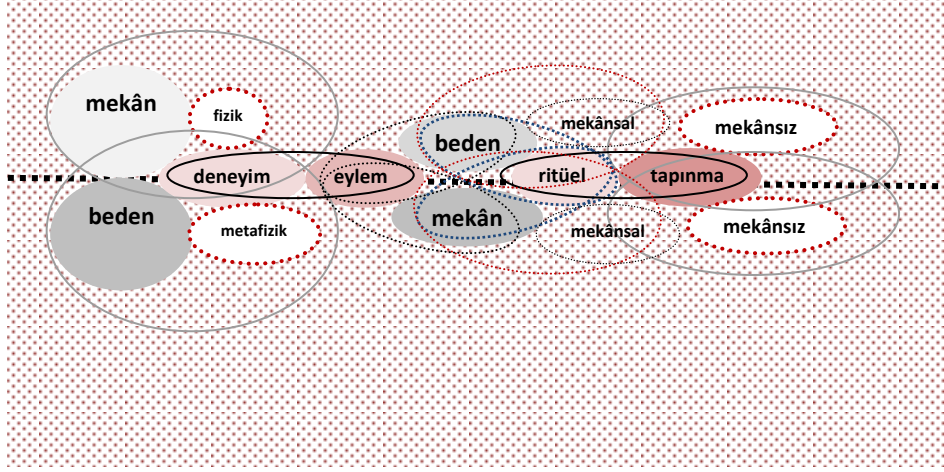
Mimarlıkta mekânsal yaratının tez kapsamında mimarlık nesnesine muhatap olan öznenin mimarlık bilgisinin çok katmanlı disiplinlerarası bir okuması yapılmıştır. Bu bağlamda amaç tarihsel kronolojik bir çalışma yapmak değil, tezde öznenin karşılaşmalar dizisi ile kurduğı dizgeyi destekleyecek kuramsal bütünlüğü kurmaktır.

⁴⁹³ Bergson, H. [2018], “*Yaratıcı Tekamül*”, Çev. Mustafa Şekip Tunç, Dergah Yayınları, İstanbul, s:46-47

Mekân ile karşılaşmalarını bedensel yayılım üzerinden deneyimleyen özne, fiziksel karşılaşmalarının teorik boyutta anlamsal bağlamı kurularak oluşturulan tezde, öznenin mimarlık nesnesi ile teması üç aşamada ele alınmıştır. Kavramsal çerçevede öznenin mekân ile temasının üç farklı hâli olarak da değerlendirebilecek bu karşılaşmalar, tezin odağında, tapınma eylemi öncesi, tapınma eylemi anı, tapınma eylemi sonrası olarak, mevcut karşılaşma çemberi merkezinin *merkezçeperi*, *merkez dışı*, *merkeziçi* ile ifade edilen bir alan olarak görülmüştür. Karşılaşma bağlamlarının anlamsal düzeyinin kuramsal çerçevede anlamlama, algılama ve yorumlama olarak değerlendirilmesi, öznenin süreç boyunda tapınma eylemi içeriğinde yer alan mekân deneyimini çözümleyebilecek temel başlıklara indirgenme ihtiyacından dolayı oluşmuştur.

Özne'nin sınır ve çerçevesini oluşturan bağlam, dünyadaki varlığına bir anlam atfeden ve bu anlamını tapınma eylemi üzerinden dinsel örüntülerle kurmasıdır; bu dinsel örüntülerini kurduğu teoloji alanı ise İslâm teolojisidir. Tapınma mekânını gündelik hayatın içinde dinsel yükümlülükler gereği sıklıkla deneyimleme imkanı bulan özne, kolektif bir eylemselliğin parçası olarak tapınma eylemini deneyimlerken aynı zamanda ona aracı olan mekân ile de dünyevi-uhrevi arakesitinde bir ilişki kurar. Mekânın, öznenin fizik ve metafizik dünya ile olan ilişkinin bağlamını, etkileyici, kurucu ve dönüştürücü etkisi Merleau-Ponty'nin söylemiyle *bedensel mekânı*⁴⁹⁴ oluşturur. Nesne üzerinden ayrılıp, eylemsel olanın hedefi olarak nesnenin önünde belirebileceği bir alanı tanımlayan bedensel mekân, eylemde gerçekleştiğinde bedenın mekânsallığına dönüşerek hareket halindeki bedenın zaman ve mekânda nasıl yer edindiğı bilgisini verir ve eyleme dönüşen hareketin zaman ve mekâna ait olanı üstlenerek devralmasıyla yalnızca mevcuda tâbi oluş sıradanlığı için bir kaçış imkanı tanır.

⁴⁹⁴ Merleau-Ponty, M. [2017], "Algının Fenomenolojisi", Çev. Emine Sarıkartal, Eylem Hacımuratoğlu, İthaki Yayınları, İstanbul, s:152



Şekil 5. Mekân –Beden İlişkisi Yorumlamasında Epistemolojik Süreklilik⁴⁹⁵

Mekân-beden ilişkilmesinde varoluşsal temellerle köklenen bir eylem olma özelliğindeki tapınma eylemi, Tanrısal olana dair arayışta, Tanrı'nın kendini metaforik olarak özneye -eyleyene- açtığı bir kapı olan mekânda gerçekleşen fizik ve metafizik aradalığındaki yapma-etme edimidir. Somut bir gerçeklik olan fiziksel mekân, yayılımlarını ve genişlemelerini mekân içinde gerçekleştirilen eylemin anlam sahasının arka planının uzantıları ile kendini somutlaştırılmayan üst gerçeklik bağlamındaki bir fenomene dönüştürür. Bu fenomen ya da fenomenler mekân ile kesişen; arakesit oluşturan anlamın sonsuz derinliklerindeki aşkın formların görüngülerinin birer tezahürü olarak maddeye nüfuz etmiş mana katmanlarının açığa çıkmasına imkan tanır. Bu imkan ise, tapınma eylemi odaklı bir mekân-beden ilişkilmesinin yorumunda epistemolojik bir süreklilik oluşturarak, mekânı bedenselleştirici; bedeni de mekânsallaştırıcı bir döngüsellik özelliği gösterir; fizik eylemin etkin gücü ile metafiziğe dönüşür; metafizik ise eylemin bedenselliği ile fizik olanı daima kendi içinde barındırır.

Tüm beşeri etkinliklerin son kertede öznenin anlam dünyasının cisimleşmiş göstergeleri olması bilinçli yapma-etme edimi olan eylemlerin düşünsel arka planına dair tüm bilgi ve malumatların edinilmesini gerekli ve şart kılar. Bu bağlamda bir mekân içinde tanımlanan ya da bir mekânı tanımlayan tapınma

⁴⁹⁵ Tez yazarı tarafından oluşturulmuştur.

eyleminin mekânın eyleme biçimi olma özelliği ile mekânın ne için eylendiğinin bilgi ve malumat kapsamını oluşturur. Dolayısıyla pratikte bir nesne olarak karşılaşılan mimarlık üretimlerini öznenin mekânı eyleme biçim ve içeriği üzerinden değerlendirmenin en temel izleğini, mekânın metinsel olarak okunabilirliğini oluşturacak zihinsel arka planı çözümlenmektedir. Bu çözümlenmede tapınma mekânının düşünsel arka planını oluşturacak en belirleyici unsur ise o tapınma felsefesinin hangi dinsel öğreti ve belirlenimler içinde yer aldığıdır. Tez kapsamında bu öğreti ve ilkeleri oluşturan dini bağlam İslâm teolojisi üzerinden kurulmuş olup, mekân ile ilişkilendirilmesinde öznenin ontik duruşunu oluşturan düşünsel arka plan bu bağlamda kurgulanmıştır. Gündelik hayatın içinde düzenli aralıklarla bir ritüel ile mekâna katılım sağlayarak gerçekleştirilen tapınma eylemini bireyselleşme ve tekilliklerin hakimiyet kurduğu zamansal bir bağlam içinde sürdürülebilirliğine yön verici, dönüştürücü, söz söyleyici, destekleyici, rolü ile tapınma mekânı, özne ile bedensel bir rasyonel ortaklık içindedir.

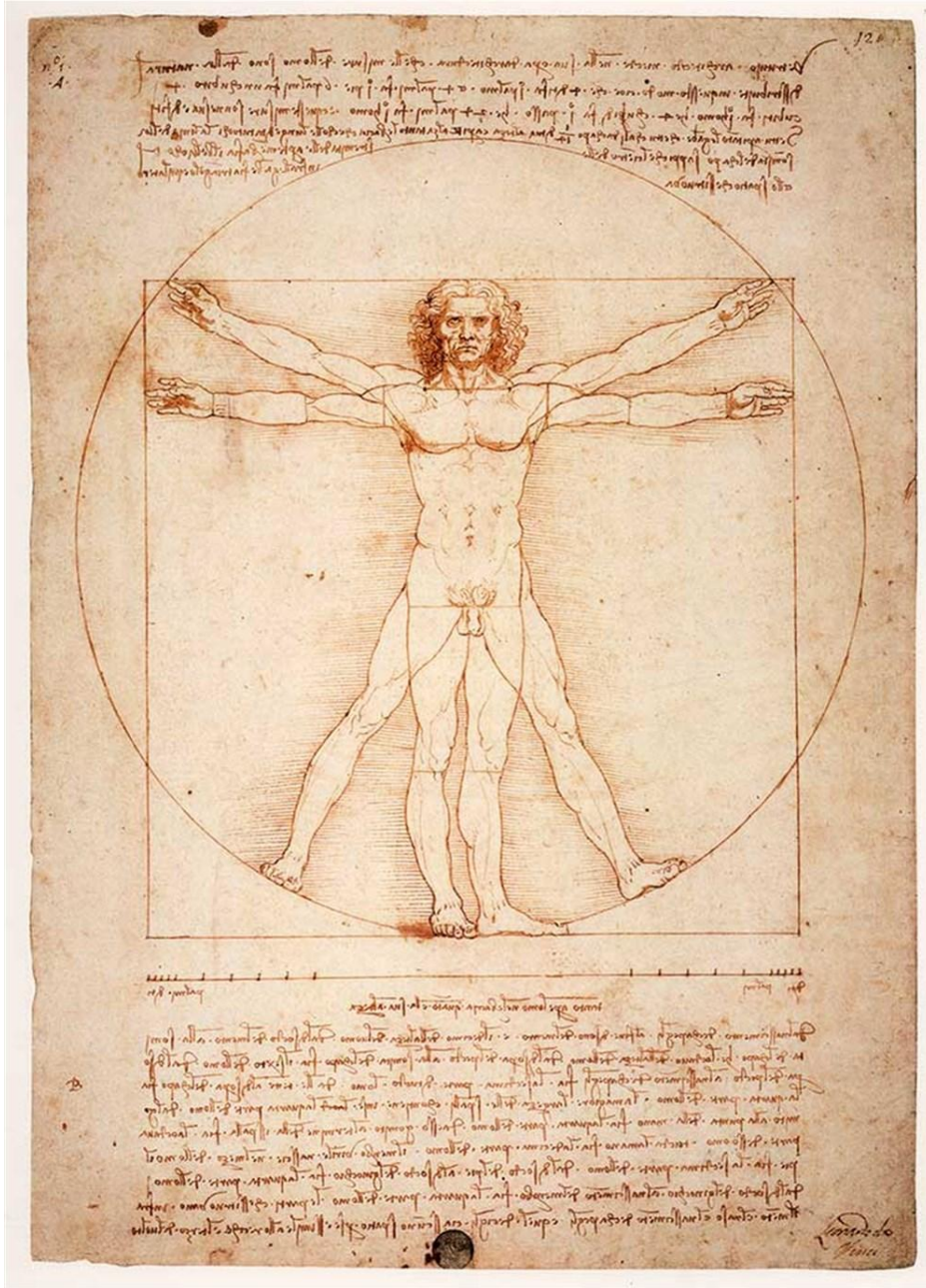
Rasyonalize edilmiş bir gerçeklik ürünü olarak karşılaşılan mimarlık nesnesinin ebediyete yönelik bir söylem alanı yaratma imkanı sunması bu söylem alanının okunabilirliğinin mümkün kılan sorgulama, irdeleme ve çözümlenme yöntemlerini gerektirir. İslâm teolojisinde tapınma mekânını biçimsel olarak tanımlayıcı bir sınırın olmaması, mekânın üretimi için sonsuz çeşitlilik sunma imkanı verir. Fakat bu noktada teoriksel arka planı zengin olan dinin felsefesinde yer alan düşünsel düzlemlerin dinsel arka plana uygun bir şekilde ele alınarak, tapınma mekânının oluşumu için sahip olması gerekli temel özellikler tanımlanabilir. Bu aşamadan sonrada kavramsal tanımlamaların pratikte biçimsel ve formel karşılıkları aranabilir. Dinin en temel de tüm dinsel üretim pratiklerinde görmek istediği bir *tevhid* ilkesine sahip olması, ilkenin mimarlık nesnesiyle kurulabileceği biçimsel özelliklerin aranmasını gerekli kılar. Tez kapsamında bu ilişkilerin hangi kavramlar üzerinde aranabileceğine değinilmiştir.

Fiziksel bir yaratım içinde kendini kendinde deneyimleyene sunan ve söyleyen mekân, öznenin içinde bulunduğu gerçekliğin bir “üst” gerçeklik ile temasına aracı bir mekânsal deneyimi İslâm teolojisi üzerinden tapınma mekânında kurarken, en temel kabulünü öncelikle dinsel olan ilke, kural ve öğretilerin zamana yönelik bir değişim içinde olmaması bilgisi üzerinden oluşturmalıdır. Bu bağlamda ilke ve kuralların değişmezliğine karşıt olarak, onların etki ettiği temas alanlarının düzenli bir değişim ve dönüşüm içinde olması ise mevcut tarihsel gerçeklik küresinin paralelliğinde bir yorumlama yöntemleri oluşturmayı gerektirir.

İslâmi kabûlde Tanrı’nın a-historik bir varlık oluşu, dinsel olanın da ilkeleri itibariyle tarihüstü oluşu bilgisini beraberinde sunarak, mimarlık üretim biçimlerini bu temel kabûl üzerine inşâ edilebilecek pratikler, kendi dilsel varoluş ve söylem alanları içinde yenilenen bir söz söyleme gücünü elinde taşır. Bu bağlamda tasarlanacak çoklu-ilişkisel teorik modellerin üretimi, mimarlık pratiğini gerçekleştiren ile onu deneyimleyen öznenin son kertede bir ve ortak bir *haline gelme* potansiyellerinin ortaya çıkmasını sağlayarak, tarihsel tekinsiz kopuklukları kesintisiz bir sürekliliğe dönüştürme olanağı sunar.

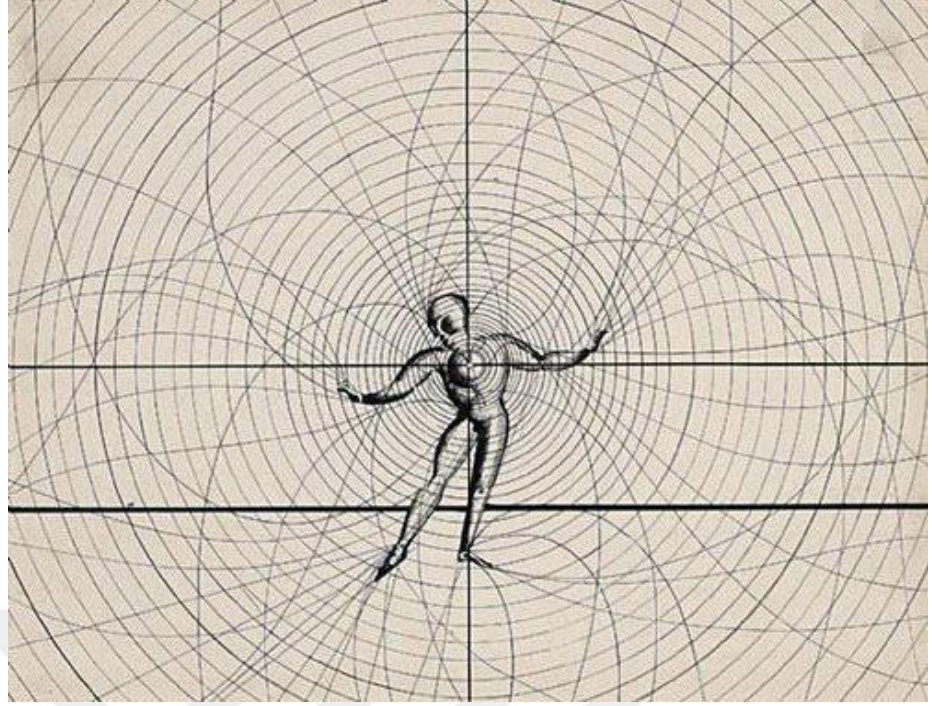
Mimarlık disiplininin hem beşeri, hem de doğa bilimi olma özelliği göstermesi pek çok disiplin ile doğrudan ya da dolaylı olarak ilişki içinde değerlendirilmesini mümkün kılar. Yaşama etki alanının beşeri bilim düzeyinde, uygulamalı pratik bir disiplin olmasında doğa bilimi düzeyinde etkileşim halinde olması birbirinden beslenmeyi gerektiren bir üretim alanı imkanı sunar. Tez bağlamında mimarlığın, teoriksel ve tarihsel arka planının disiplinlerarası ilişkilennmeler üzerinden çözümlenerek serimlenmesi, mimarlık bilgisinin üretiminde hermenutiksel döngüyü sağlayıcı etkisi ile epistemolojik çerçeveyi oluşturan mimarlık-bilgisel alanların yeniden ele alınarak yeni bilginin oluşumuna hem de mevcut bilginin güncellenmesine katkıda bulunur.

Sonuç olarak, mimari mekânı anlam-özne ilişkisi üzerinden kavrayışın özömlenmesi, çoklu bir parametler dizini içinde değerlendirilip konunun kendi bağlamı içinde tutarlı özömlleme yöntemleri geliştirilerek seyreltilmeyi gerekli kılar. Öznenin mimari mekânın fiziksel olarak içindeki ve dışındaki yolculuğunun dinamik ve ilişkiler arası uzanımlarının serimlenmesi, değişmeyen insan doğası ve inanç eksenli dogmatik kaböllerin zamanın değişimi karşısında insanlığın nesnel bir kendini gerçekleştirme alanı olarak mekânın mimarlık pratiğindeki üretim biçimlerine de etki ederek karşılıklı bir besleyici ortaklığa dönüşmesi ancak, yeniden ve düzenli bir şekilde algılama ve yorumlama faaliyetlerinin çözünümünü sağlayacak teorik söylemleri oluşturmak ile sağlanabilir.

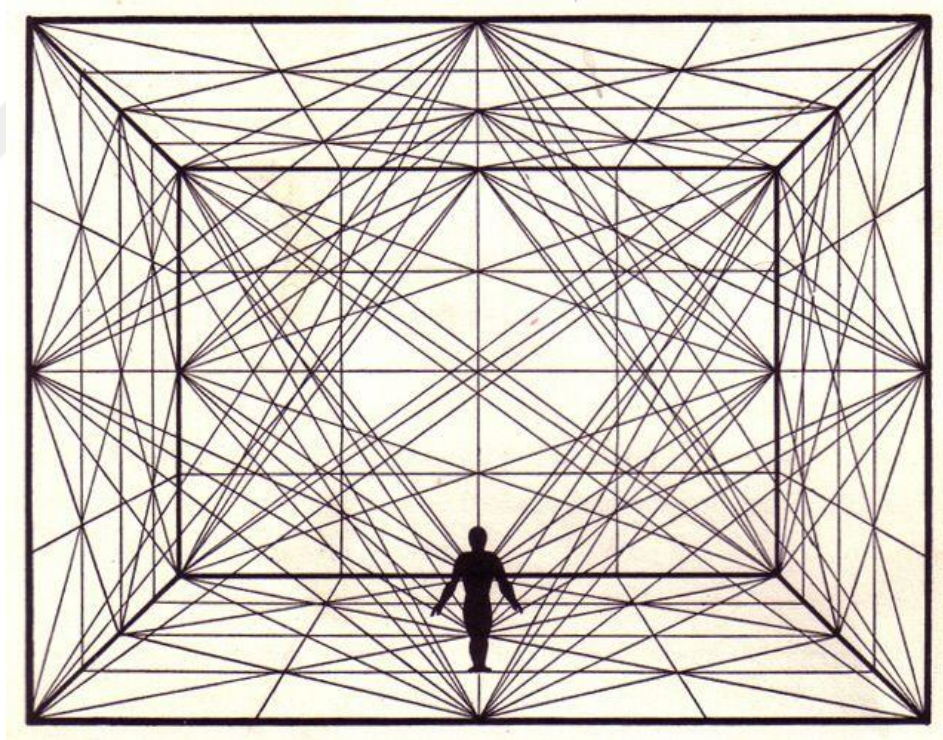


Şekil 6. Vitruvius Adamı, Leonardo Da Vinci, 1490⁴⁹⁶

⁴⁹⁶ Leonardo Da Vinci, [1490]; "Leonardo Da Vinci" [2005], Haz.Nil Yüzbaşıoğlu, Tansel Tüzel, Boyut Yayıncılık, İstanbul, s:73



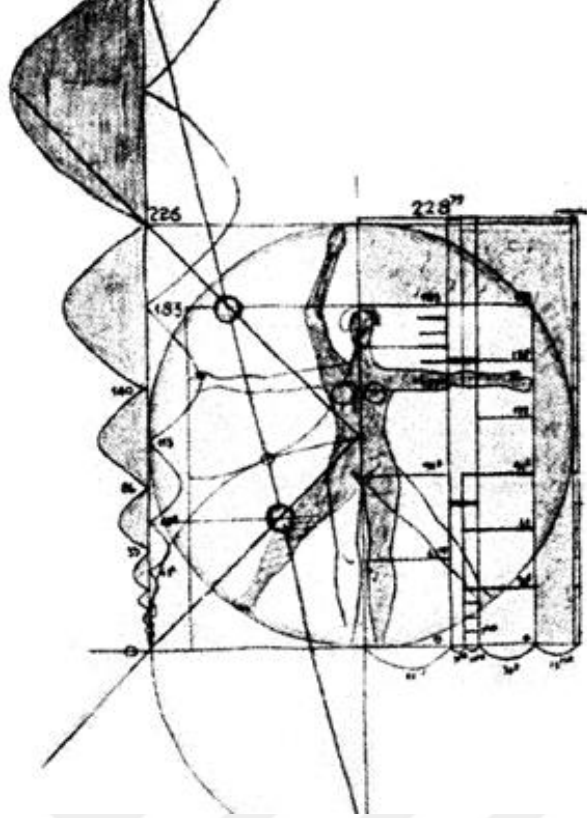
Şekil 7. Benmerkezci Mekân Çizimi, Oskar Schlemmer, 1924⁴⁹⁷



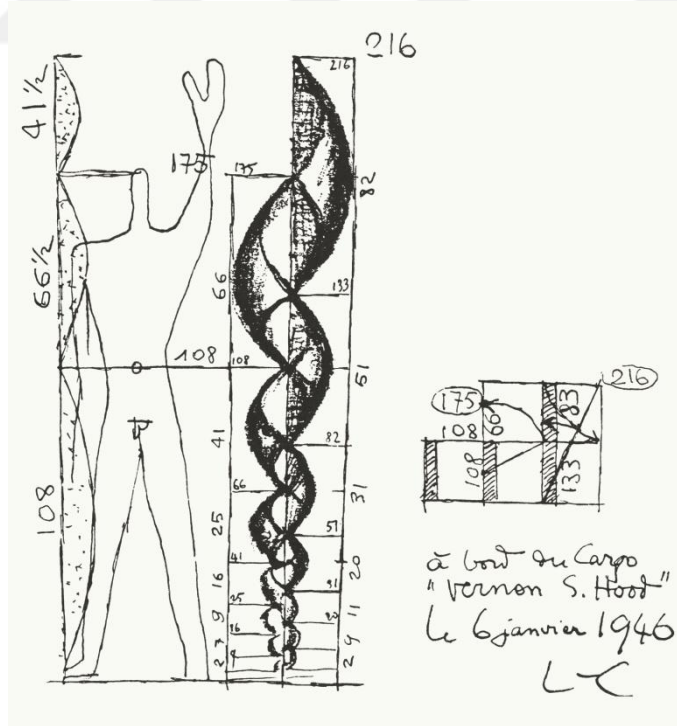
Şekil 8. Figür ve Mekân Çizimi, Oskar Schlemmer, 1924⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ Alm. *Egozentrische Raumlineatur*, İng. *Egocentric Space-Delineation*, Karin V. Maur, [1972], "Oskar Schlemmer Das plastische Werk", Verlag Gerd Hatje, Stuttgart, s:44

⁴⁹⁸ Alm. *Figur und Raumlineatur*, İng. *Figure and Space Delineation*, A.g.e 45



Şekil 9. 1.83'lük Modulor Adamı, Le Corbusier, 1946⁴⁹⁹

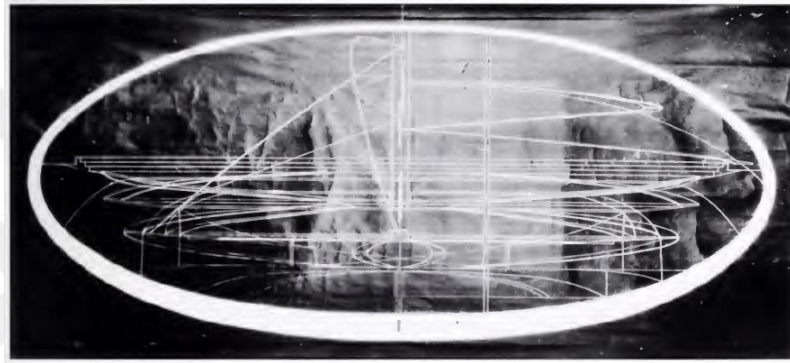


Şekil 10. Modulor'un Ölçüleri, Le Corbusier, 1946⁵⁰⁰

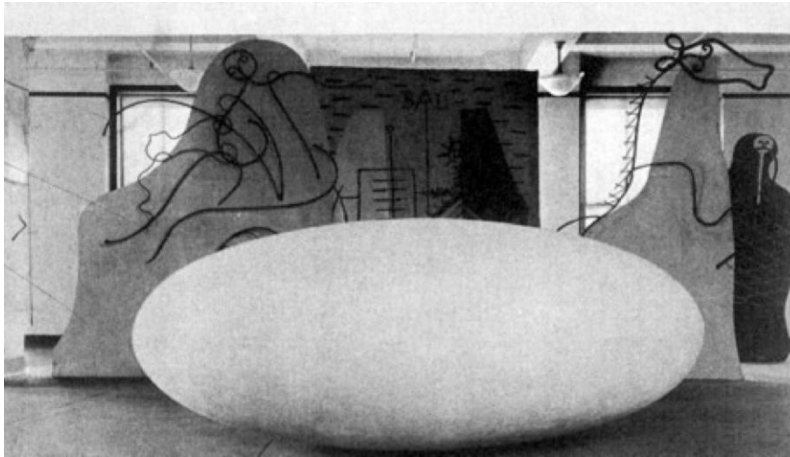
⁴⁹⁹ Jeanneret, E., C., (Le Corbusier), [2014], "Modulor 2", Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Yem Yayın, İstanbul, s:51



Şekil 11. Sonsuz Tiyyaro Planları 1-2, Frederick Kiesler, 1924⁵⁰¹



Şekil 12. Sonsuz Tiyyaro Planı 3, Frederick Kiesler, 1924⁵⁰²



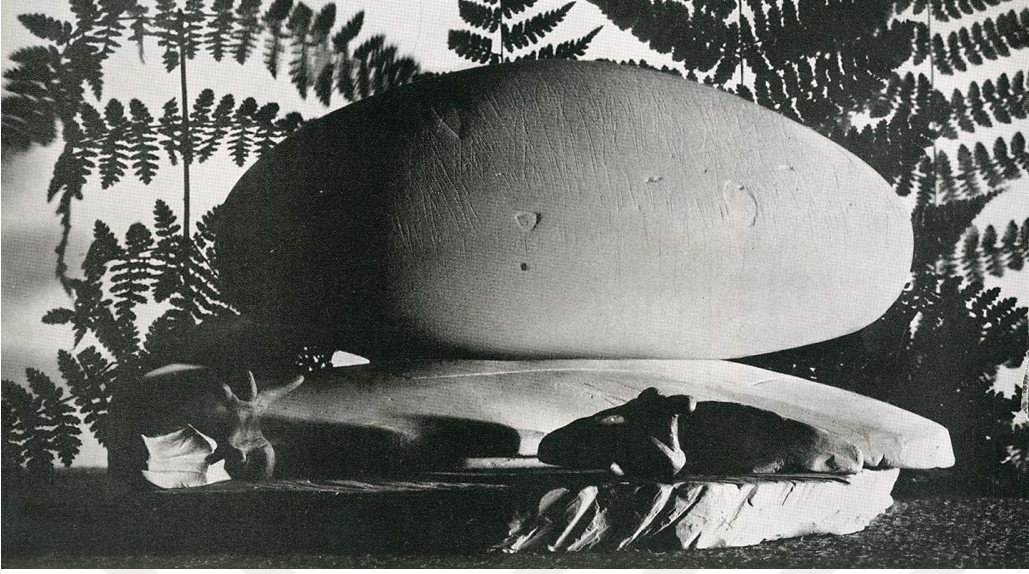
Şekil 13. Sonsuz Tiyyaro Modeli, Frederick Kiesler, 1926⁵⁰³

⁵⁰⁰ Jeanneret, E., C., (Le Corbusier), [1954], *"The Modulor"*, Trans. Peter de Francia, Anna Bostock, Harvard University Press, Cambridge, s:51

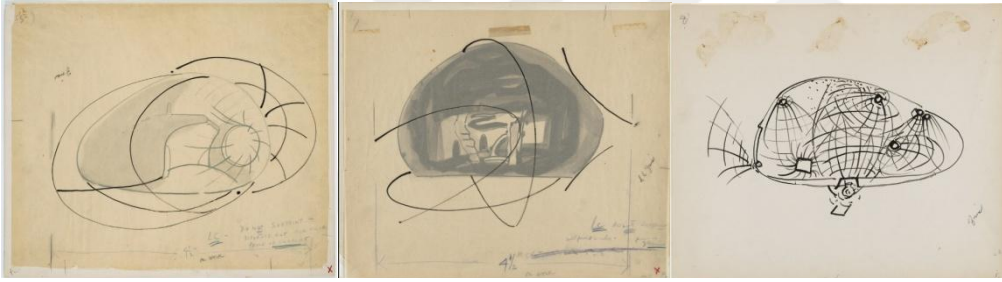
⁵⁰¹ Philips, L., [1989], *"Frederick Kiesler"*, with essays by Dieter Bogner, Cynthia Goodman, Barbara Lesak, Jeanne T. Newlin, Lisa Phillips, Whitney Museum of American Art, New York in association with W.W. Norton & Company, New York, London, s:44

⁵⁰² A.g.e 45

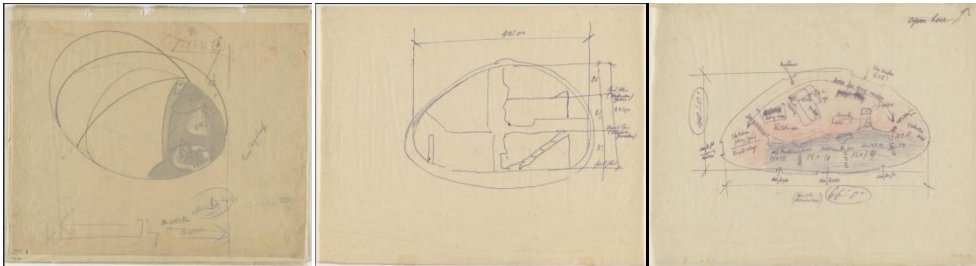
⁵⁰³ A.g.e 142



Şekil 14. Sonsuz Ev Modeli, Frederick Kiesler, 1950⁵⁰⁴



Şekil 15. Sonsuz Ev Eskizleri 1, Frederick Kiesler, 1951⁵⁰⁵



Şekil 16. Sonsuz Ev Eskizleri 2, Frederick Kiesler, 1951⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ A.g.e 31

⁵⁰⁵ The Museum of Modern Art İnternet Arşivi /Frederick Kiesler
<https://www.moma.org/artists/3091>

⁵⁰⁶ MoMA Arşivi/Frederick Kiesler



Şekil 17. Sonsuz Ev Modeli, Frederick Kiesler, 1959⁵⁰⁷



Şekil 18. Sonsuz Ev'in İçi, Frederick Kiesler, 1959⁵⁰⁸

⁵⁰⁷ Philips, L., s:125

⁵⁰⁸ Philips, L., s:127

- Açıköz, H., M., [1997], *"Sağduyu Eylem Felsefesi"*, Birey Yayıncılık, İstanbul
- Açıköz, H., M., [2003], *"İletişim Felsefine Giriş/İnsani İletişimin Felsefi Temelleri"*, Birey Yayıncılık, İstanbul
- Adıbelli, R., [2011], *"Mircea Eliade ve Din"*, İz Yayıncılık, İstanbul
- Adonis, [2012], *"Sûfizm ve Sürrealizm"*, Çev. Nurullah Koltas, İnsan Yayınları, İstanbul
- Adorno, T., [2000], *"Minima Moralia"*, Çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul
- Adorno, T., W., [2002], *"Aesthetic Theory "*, Trans. Robert Hullot-Kentor, Continuum, London-New York
- Adorno, T., W., Horkheimer, M., [2014], *"Aydınlanmanın Diyalektiği"*, Çev. Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul
- Agamben, G., [1999], *"The Man Without Content"*, Translated by Georgia Albert, Stanford University Press, Stanford California
- Akarsu, B., [1963], *"Kant'ta Mekan ve Zaman Kavramları"*, Felsefe Arkivi, Sayı: 14, İstanbul
- Akıncı, A., [2008], *"Ezoterik Öğretiler"*, Dharma Yayınları, İstanbul
- Aktulum, K. [2000], *"Metinlerarası İlişkiler"*, Öteki Yayınevi, Ankara
- Altshuler, B., [1994], *"The Avant-Garde in Exhibition: New Art in the 20th Century"*, California College of Arts and Crafts-The Library, New York
- Antonio R. Damasio, [1997], *"Uslamlama Tutkusu"*, Cogito öyleyse Descartes, Sayı:10, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- Apaydın, Y., H., [2012], *"Te'vil"*, Türk Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 41, TDV Yayınları, Ankara
- Arisaka, Y., [1996], *"Spatiality, Temporality and The Problem of Foundation in Being and Time"*, Philosophy Today, 40
- Aristoteles, [1991], *"Physics"*, The Complete Works Of Aristotle, Trans. by R. P. Hardie and R.K. Gaye, ed. Jonathan Barnes, Volume I, New Jersey, Princeton University Press,
- Aristoteles, [1996], *"Metafizik"*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul
- Arnold, M., [2002], *"Günümüzde Eleştirinin İşlevi"*, *Eleştiri/ Anlamı ve İşlevi*, Haz. Ve Çev. Ahmet Aydoğan, Bülent Özsoy, İz Yayıncılık, İstanbul
- Aydın, S. [2008], *"'Mekân'dan 'Mekânsal'a : Mekânın Zamansallığı/ Zamanın Mekânsallığı"*, Zaman-Mekân, Yem Yayıncılık, İstanbul
- Aydın, S., [2000], *"Epistemolojik Açısından Mekan Yorumu"*, Mimarlık ve Felsefe, A. Şentürer, Ş. Ural, A. Atasoy (yay. haz.), YEM Yayın, İstanbul

- Aykut, S. A., [2004], *Ölüm: Aşk ve İnanç Renginde*, Cogito Dergisi, Sayı 40, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul
- Ayto, J.,[2005], *“Word Origins/The Hidden Histories of English Words from A to Z”*, A & C Black Publishers , England/London
- Bachelard, G. [2013], *“Bilimsel Zihin Oluşumu”*, Çev.Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul
- Bachelard, G., [2012], *“Düşlemenin Poetikası”*, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul
- Bahtin, M.,M.,[2002], *“Bir Eylem Felsefesine Doğru”*, Çev. Siyaveş Azeri, Avesta Yayıncılık, İstanbul
- Bakhtin, M. [2000], *“Karnavalın Romanı”*, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul,
- Bakhtin, M., M., [2004], *“Dostoyevski Poetikasının Sorunları”*,Çev. Cem Soydemir, Metis Yayınları, İstanbul
- Basut,L.,L., [2017], *“Aristoteles ve Frege’de Uyuşması Olan: kata syntheke ile das Willkürliche”*, Cogito Dergisi;89, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- Bataille, G., [1965], *“L’Érotisme”*, Paris, s:10-18; aktaran, David le Breton, [2010], *“Ten ve İz - İnsanın Kendini Yaralaması Üzerine”*, çev.: İsmail Yerguz, Sel Yayıncılık, İstanbul
- Bataille, G., [2014], *“İç Deney”*, Çev.Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- Bergson, H. [2018], *“Yaratıcı Tekamül”*, Çev. Mustafa Şekip Tunç, Dergah Yayınları, İstanbul
- Bilen, O., [2016], *“Çağdaş Yorum Bilim Kuramları”*, Doğu Batı Yayınları, Ankara
- Borges, J., L., [2012], *“Sonsuz Gül”*, Çev. Ayşe Nihal Akbulut, Cevat Çapan, İletişim Yayınları, İstanbul
- Borges, J., L., [1982], *“Ölüm ve Pusula”*, Çev. Tomris Uyar, Ada Yayınları, İstanbul
- Bottomore, T., [1997], *“Frankfurt Okulu”*, Çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara
- Boudon, P.[2015], *“Mimari Mekân Üzerine”*,Çev. Alp Tümertekin, Janus Yayıncılık, İstanbul
- Breton, A. [1997], *“Gerçeküstücü Nesne”*, Modernizmin Serüveni, Haz. Enis Batur, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- Bumin,T., [2010], *“Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza”*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- Burckhardt, T., [1994], *“Aklin Aynası , Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler”*, çev. Volkan Ersoy, İnsan Yayınları, İstanbul
- Bursevi, İ., H., *“Mesnevînin Ruhı”*, Haz. Suat Ak, Büyüyenay Yayınları, İstanbul
- Capdevila-Werning, R., [2014], *“Goodman for Architects”*, Thinkers for Architects 10, Routledge, Oxford
- Caruso, A., [2008], *“The Feeling of Things”*, Ediciones Poligrafa, Barcelona

- Cassier, E.,[1980], *“İnsan Üstüne Bir Deneme”*, Çev.Necla Arat, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul
- Cassirer, E., [2005], *“Sembolik Formlar Felsefesi 2-Mitik Düşünme”*, Çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları
- Cevahir Şahin, G.,[2002], *“Cogito/Dünyanın Teni/Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler”*, haz. Zeynep Direk, Metis Yayınları, İstanbul
- Cevizci, A., [1999], *“Felsefe Sözlüğü”*, Paradigma Yayınları, İstanbul
- Chittick, W.,[1999], *“Hayal Alemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi”*, çev: Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul
- Chittick, William G., [1989], *“The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabis Metaphysics of Imagination”*, Albany: SUNY Press, s:102; aktaran, Almond, I., [2012], *“İbni Arabi ve Derrida /Tasavvuf ve Yapısöküm”*, Çev. Kadir Filiz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- Colquhoun, A., [2005], *“Mimari Eleştiri Yazıları”*, Çev. Ali Cengizkan, Şevki Vanlı Mimarlık Vakfı Yayınları, İstanbul
- Coulon, A., [2010]. *“Etnometodoloji”*, Çev.Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, İstanbul
- Cündioğlu, D., [2010], *“Daire’ye Dair”*, Kapı Yayınları, İstanbul
- Çağrı, M. [2001], *“İtidal”*, Türk Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 23, TDV Yayınları, Ankara
- Çam, N., [2016], *“İslâm’da Sanat, Sanatta İslâm”*, Akçağ Yayınları, Ankara
- Çaycı, A.,[2017], *“İslâm Mimarisinde Anlam ve Sembol”*, Palet Yayınları, Konya
- De Vignemont, F. [2006], *“A Review of Shaun Gallagher, How the Body Shapes the Mind”*, Psyche 2006: Volume 12, Issue 1, Melbourne
- Deleuze, G. - Guattari, F., [2001], *“Felsefe Nedir?”*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- Deleuze, G., [2015] *“Önerme Hakkında”*, Anlamın Mantiğı, Norgunk Yayıncılık, çev: Hakan Yücefer, İstanbul
- Demirli, E., [2012], *“Vahdet-i Vücûd”*, Türk Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 42, TDV Yayınları, Ankara
- Derrida, J., Vattimo, G., [2011], *“Din”*, Çev. Mehmet Emin Özcan, Durdu Kundakçı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara
- Descartes, R., [1942], *“İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler”*, Çev. Mehmet Karacan, Fransız Klasikleri 11, Maarif Matbaası, İstanbul
- Descartes, R.,[2007], *“Meditasyonlar”*, Çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara
- Descartes, R.,[2007], *“Meditasyonlar/Pierre Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı”*, Çev. İsmet Berkan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara
- Descartes,R., [2001], *“Felsefenin İlkeleri”*, Çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul

- Devellioğlu, F.,[2003], *“Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Mekân”*, Yay. Haz.: Aydın Sami Güneyçal, Aydın Kitabevi Yayınları, 20. Baskı, Ankara
- Dilthey, W.,[2012], *“Hermeneutik ve Tin Bilimleri”*, Çev. Doğan Özlem, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul
- Duralı, T., [2017], *“Sorun Nedir? Felsefe-Bilimin Düşünce Biçimi”*, Dergah Yayınları, İstanbul,
- Eliade, M., [2003], *“Dinler Tarihine Giriş”*, Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul
- Eliade, M., [1991], *“Kutsal ve Dindışı”*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara
- Eliot, T., S., [2002], *“Eleştirinin İşlevi”*, *Eleştiri/ Anlamı ve İşlevi* , Haz. ve Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul
- Ellis,W., [2001], *“A Source Book of Gestalt Psychology”*, Routledge, London/Newyork
- Eyüpoğlu, İ., Z., [2004], *“Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü/ Mekân”*, Sosyal Yayın., İstanbul
- Fazlıoğlu, İ. [2015], *“Fuzulî Ne Demek İstedi”*, Papersense Yayınları, İstanbul
- Fazlıoğlu, İ. [2015], *“Kendini Bulmak”*, Papersense Yayınları, İstanbul
- Feuerstein, M., F., [2002], *“Body and Building inside the Bauhaus’s Darker Side: On Oskar Schlemmer”* Body and Building: Essays on the Changing Relation of Body and Architecture. Ed. George Dodds and Robert Tavernor, The MIT Press, Cambridge
- Fisher, G., [2015], *“Mimarlık ve Dil”*, Çev. Fatma Erkman Akerson, Daimon Yayınları, İstanbul
- Florenski, P.,[2013], *“Tersten Perspektif”*, Sun. Zeynep Sayın, Çev. Yeşim Tükel, Metis Yayıncılık, İstanbul
- Focillon, H. [2015], *“Biçimlerin Yaşamı”*, Çev. Alp Tümertekin, Janus Yayıncılık, İstanbul
- Forty, A.,[2000], *“Words and Buildings/A Vocabulary of Modern Architecture”*, London: Thames&Hudsons
- Foucault, M., [2014], *“Özne ve İktidar”* XVII. Başka Mekânlara Dair, Çev: Işık Ergüden, Osman Akınbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- Foullée, A., [2009], *“Descartes”*, Çev. Atakan Altınörs, Eflatun Yayınları, Ankara
- Frye, N. [2015], *“Eleştirinin Anatomisi”*, Çev. Hande Koçak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- Gadamer, H., G., [2002], *“Hermeneutik Problemin Evrenselliği”* , *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, Der. ve Çev. Hüsamettin Arslan Paradigma Yayınları, İstanbul
- Gadamer, H., G.,[1995], *“Hermeneutik”*, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Der. ve Çev. Doğan Özlem, Ark Yayınevi, Ankara
- Gallagher, S, [2005], *“How the Body Shapes the Mind”*, Oxford University Press, New York

- Geuss, R., [2002], *“Eleştirel Teori”*, Çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- Gideon, S., [1995], *“Building in France, Building in Iron, Building in Ferroconcrete”*, Trans. J. Duncan Berry, The Getty Center For The History Of Art, Santa Monica, CA
- Giovanni Pico della Mirandola, [1948], “Oration on the Dignity of Man”, Ernest Cassirer, ed., The Renaissance Philosophy of Man, trans. Elizabeth L. Forbes, Chicago, 224-225; aktaran, Leland M. Roth, (2000), “Mimarlığın Öyküsü - Öğeleri, Tarihi ve Anlamı”, Kabalcı Yayınevi, İstanbul
- Goodman, N., [1985], *“How Buildings Mean”*, Critical Inquiry, Vol.11, No.4, The University of Chicago Press, Chicago
- Goodman, N., [1988], *“Ways of Worldmaking”*, Fifth Publishing, Hackett Publishing Company, Indianapolis
- Goodman, N., [2010], *“Dünyalar Nasıl Yapılır?”*, Çev. Akın Terzi, Pan Yayıncılık, İstanbul
- Goodman, N., Elgin, C. Z., [1988], *“Reconception in Philosophy and Other Arts and Sciences”*, Hackett Publishing Company, Indianapolis
- Gödelek, K., [2006], *“Kesin Bir Bilim Olarak Felsefenin Kartezyen Dayanakları”*, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 2, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta
- Grabar, O. [2018], *“İslâm Sanatının Oluşumu”*, Çev. Nuran Yavuz, Alfa Yayıncılık, İstanbul
- Graevenitz, A., [2014], *“Sonsuzluk ve İndirgeme: Frederick Kiesler’in Sonsuz Ev’i”*, Sürrealizm/Mimarlık, Mekân Sanatı, Çev. Hanneke Van Der Heijden, Ed. Nur Altınyıldız Artun, İletişim Yayınları, İstanbul
- Graevenitz, A., [2014], *“Sonsuzluk ve İndirgeme: Frederick Kiesler’in Sonsuz Ev’i”*, Sürrealizm/Mimarlık, Mekân Sanatı, Çev. Hanneke Van Der Heijden, Ed. Nur Altınyıldız Artun, İletişim Yayınları, İstanbul
- Grondin, J., [2017], *“Hermeneutik”*, Çev. Kaan H. Ökten, Cogito Dergisi;89, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- Gülensoy, T. [2007], *“Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü”*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara
- Gürsoy, K., [2007], *“Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş”*, Lotus Yayın., Ankara
- Hançelioğlu, O., [2004], *“Felsefe Ansiklopedisi/Kavramlar ve Akımlar”*, Cilt 1, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Hartmann, N., [1953], *“Aesthetik”*, Berlin, aktaran; Tunalı, İ., [2014], *“Sanat Ontolojisi”*, İnkılâp Yayıncılık, İstanbul
- Hegel, G. W. F., [2016], *“Din Felsefesi Dersleri”*, Çev. Doğan Naci Kadioğlu, Pinhan Yayıncılık, İstanbul
- Hegel, G., W., F., [1986] *“Tin’in Görüngübilimi”*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul
- Heidegger, M. [2008], *“Varlık Ve Zaman”*, Çev. K. H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul

- Heidegger, M., [1971b]. *“Building,Dwelling,Thinking, in Poetry, Language”*, Thought, Trans. Hofstadter, A., Harper & Row, New York
- Heidegger, M., [1998], *“Metafizik Nedir?”*, Çev. Mahzar Şevket İpşiroğlu, Suat Kemal Yetkin, Kaknüs Yayınları, İstanbul
- Heidegger, M., [2001], *“Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı”*, Çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa
- Heidegger, M., [2001], *“Zaman Ve Varlık Üzerine”* , çev. Deniz Kanıt, A Yayınevi, Ankara
- Heidegger, M., [2013], *“Düşünmek Ne Demektir?”*, Çev. Rıdvan Şentürk, Paradigma Yayıncılık, İstanbul
- Heidegger, M., [2013], *“Hümanizm Üzerine”*, Çev. Yusuf Örnek, Felsefe Kurumu Yayınları Ankara
- Hensel, M.; Menges, A.; Hight, C., [2009], *“En route: Towards a Discourse on Heterogeneous Space beyond Modernist Space-Time and Post-Modernist Social Geography”*, Space Reader: Heterogeneous Space in Architecture içinde, der.Hensel, M.; Menges, A.; Hight, C., Wiley-Academy
- Hızır,N., [1985], *“Bilimin Işığında Felsefe”*, Adam Yayınları, Anadolu Yayıncılık A.Ş. İstanbul
- Hölderlin, F.,[1984], *“Hymns and Fragments/ In Lovely Blue”*, trans. Richard Sieburth, Princeton: Princeton University Press
- Husserl, E., [2003], *“ Fenomenoloji Üzerine Beş Ders”* , Çev. Harun Tepe, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara
- Husserl, E., [2010], *“Fenomenoloji”*, Çev. A. Gelmez, Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, sayı 6
- Illich, I., [2011], *“Sağlığın Gasprı”*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- İbn Sina/İbn Tufeyl, [2015], *“Hay bin Yakzan ”*, Çev. M. Şerefeddin Yaltkaya/Babanzâde Reşid, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- İkbâl, M., [1996], *“İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu”*, Çev. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, İstanbul
- Jammer, M., [1954], *“Consepts of Space: The History Of Theories Of Space In Physics”*, Cambridge, Harward University Press
- Jeanneret,E.,C., (Le Corbusier), [1954], *“The Modulor”*, Trans. Peter de Francia, Anna Bostock, Harvard University Press, Cambridge
- Jeanneret,E.,C., (Le Corbusier), [2014], *“Modulor 2”*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Yem Yayın, İstanbul
- Johannes Volkelt , [1876], *“Der Symbol Begriff in der neuesten Aesthetik”*, Jena, aktaran; Wölfflin, H., [2016], *“Mimarlık Psikoljisine Öndeyişler”*, Çev: Alp Tümertekin, Nihat Ülner, JANUS Yayıncılık, İstanbul
- Kant, I., [1998], *“Critique of Pure Reason”*, Trans. Paul Guyer, Allen Wood, Cambridge University Press, Cambridge
- Kant, I., [2002], *“Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena”*, çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi 3, Ankara

- Kant, I., Schopenhauer, A., Heidegger, M., [2009], “*Düşüncenin Çağrısı*”, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayıncılık, İstanbul
- Karin V., Maur, [1972], “Oskar Schlemmer Das plastische Werk”, Verlag Gerd Hatje, Stuttgart
- Kavşut, M., S., [2018], “*Molla Sadra’da Ölümsüzlük Düşüncesi*”, Kelam Araştırmaları Dergisi(KADER), 16/2
- Kaya, M., [2000], “*İmkân*”, Türk Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 22, TDV Yayınları, Ankara
- Kaya, M.,[2004], “*Meşşâiyye*”, Türk Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 29, TDV Yayınları, Ankara
- Kelly, S.,D., [2003], “*Edmund Husserl and Phenomenology*”, in The Blackwell Guide to Continental Philosophy (eds R. C. Solomon and D. Sherman), Blackwell Publishing Ltd, Oxford, UK
- Kemal, Y., [1974], “*Kendi Gök Kubbemiz*”, Yahya Kemal Enstitüsü, İstanbul
- Kılavuz, S., [1993], “*Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*”, Ensar Neşriyat, İstanbul
- Kızılcılık, S., [2013], “*Frankfurt Okulu*”, Anı Yayıncılık, Ankara
- Kiesler, F. [2014], “*Fantezi-Tekinsizlik-Sürrealist ve Mimarlık Kuramları*”, Sürrealizm/Mimarlık, Mekân Sanatı, Çev. Reanan Akman, Ed. Nur Altınyıldız Artun, İletişim Yayınları, İstanbul
- Kiesler, F., [2014], “*Hurafeler Salonu’nun Sihirli Mimarlığı*”, Sürrealizm/Mimarlık, Mekân Sanatı, Çev/Ed. Nur Altınyıldız Artun, İletişim Yayınları, İstanbul
- Kiesler, F. [2014], “*Sonsuz Ev: İnsan Yapımı Bir Kosmos*”, Sürrealizm/Mimarlık, Mekân Sanatı, Çev/Ed. Nur Altınyıldız Artun, İletişim Yayınları, İstanbul
- Kiesler, F., [1939], “*On Correalism and Biotechnique: Definition and Test of a New Approach to Building Design*”, Architectural Record, 86/September, New York City
- Kiesler, F., [1949], “*Pseudo-Functionalism in Modern Architecture*”, Partisan Review, 16/July., New York City
- Kuban, D., [2002], “*Mimarlık Kavramları*”,Yapı- Endüstri Merkezi Yayınları, İstanbul
- Lakoff,G., Johnson, M., [1999], “*Philosophy in the Flesh/The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*”, Basic Books, Newyork
- Lefebvre, H. [2014], “*Mekânın Üretimi*”, Çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul
- Lefebvre, H. [2012], “*Gündelik Hayatın Eleştirisi I*”, Çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul,
- Lefebvre, H., [1995], “*Yaşamla Söyleşi*”, Çev. Emirhan Oğuz, Belge Yayınları, İstanbul
- Lefebvre, H. [2012], “*Gündelik Hayatın Eleştirisi I*”, Çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul
- Lefebvre, H., [2013], “*Gündelik Hayatın Eleştirisi II*”, Çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul

- Lefebvre, H., [2013], “*Modern Dünyada Gündelik Hayat*”, Çev. Işın Gürbüz, Metis Yayınları, İstanbul
- Lefebvre, H., [2015], “*Gündelik Hayatın Eleştirisi III*”, Çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul
- Lefebvre, H., [2017], “*Ritimanaliz*”, Çev. Ayşe Lucie Batur, Sel Yayıncılık, İstanbul
- Leibniz, G.W., [1951], “*The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason*”, Leibniz Selections, Ed: Philip P. Wiener, Charles Scribner’s Sons, New York
- Leland M. Roth, [2000], “*Mimarlığın Öyküsü - Öğeleri, Tarihi ve Anlamı*”, Kabalcı Yayınevi, İstanbul
- Leonardo Da Vinci, [1490]; “*Leonardo Da Vinci*”, [2005], Haz.Nil Yüzbaşıoğlu, Tansel Tüzel, Boyut Yayıncılık, İstanbul
- Levinas, E., [2010], “*Martin Heidegger ve Ontoloji*”, Çev. Elis Simson, Cogito Dergisi, Güz 2010, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul
- Macit, N.,[2000], “*Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*”, Etüt Yayınları, Samsun
- Malpas, J. E. [2004], “*Place & Experience: A Philosophical Topography*”, Cambridge University Press, Cambridge
- Masiero, R. , [2006], “*Mimaride Estetik*”, Çev. Fırat Genç, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara,
- Massignon, L., [1937], “*İslâm Sanatlarının Felsefesi*”, Din ve San’at, Çev. Burhan Toprak, Sühulet Kitabevi, İstanbul
- Mazıoğlu , H., [1992], “*Fuzûlî ve Türkçe Divanından Seçmeler*”, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara
- Merleau-Ponty, M., [1945], “*Phenomenologie de la Perception*”, Editions Gallimard, Paris;aktaran, Gürsoy, K., [2007], “*Maurice Merleau-Ponty’de Algı Problemine Giriş*”, Lotus Yayın., İstanbul
- Merleau-Ponty, M. [2017], “*Algının Fenomenolojisi*”, Çev. Emine Sarıkartal, Eylem Hacımuratoğlu, İthaki Yayınları, İstanbul
- Merleau-Ponty, M., [1948], “*Causeries*”, Paris, Türkçe. Çev. Ömer Aygün, (2010), “*Algılanan Dünya*”, Metis Yayınları, İstanbul
- Merleau-Ponty, M., [2002], “*Phenomenology of Perception*”, translated by Colin Smith, Routledge London
- Merleau-Ponty,M., [2012], “*Göz ve Tin*”, çev.Ahmet Soysal,Metis Yay.,İstanbul
- Merleau-Ponty,M.,[1994], “*Algının Fenomenolojisine Önsöz*”, çev. Medar Atacı, Afa Yayıncılık, İstanbul
- Mordeniz, C., [2011], “*Tiyatroda Hareket, Eylem ve Diyalog Tiyatroda Hareket, Eylem ve Diyalog*”, İstanbul Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü/ Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölümü, Doktora Tezi, İstanbul
- Müller, W., Vogel, G., [2012], “*Mimarlık Atlası*”, *Mezopotamya’dan Bizans’a Mimarlık Tarihi*, 1.Cilt, Çev. Doğan Tuna, Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları, İstanbul

- Nietzsche, F., [2010], “*Güç İstenci*” 485/ *Bahar-Güz 1887*, Çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul
- Okçu, N., [2011], “*Şeyh Gâlib Dîvânı, Hayatı- Edebi Kişiliği-Eserleri-Şiirlerini Umumi Tahlili*”, Tercî-i Ben-î Diğer, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara
- Ökten, H., K., [2004], “*Heidegger’in Varlık ve Zamanındaki Ölüm Çözümlemesi*”, Cogito Dergisi, Sayı 40, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul
- Öymen Gür, Ş., [2004], “*Mimaride Eleştirinin Konstrüksiyonu: Perspektif, Gerçeklik, Yöntem ve İlke*”, Teori ve Eleştiri, Haz.Hüseyin Su, Hece Yayınları, Ankara
- Özlem, D., [1998], “*Giriş: Heidegger ve Teknik*” , Tekniğe ilişkin Soruşturma içinde (Martin Heidegger), Paradigma Yayınları., İstanbul
- Özlem, D., [2016], “*Kavramlar ve Tarihleri*”, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul
- Palmer, R. [2002], “*Hermenötik*”, Çev. İbrahim Görener, Anka Yayınları, İstanbul
- Panofsky E., [2017], “*Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe*”, Çev. Engin Akyürek, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul
- Philips, L., [1989], “*Frederick Kiesler*”, with essays by Dieter Bogner, Cynthia Goodman, Barbara Lesak, Jeanne T. Newlin, Lisa Phillips, Whitney Museum of American Art, New York in association with W.W. Norton & Company, New York, London
- Piaget, J., [1992], “*Epistemoloji ve Psikoloji*” , çev. Seçkin Selvi, Sarmal Yay., İstanbul
- Platon, [2005], “*Devlet*”, Çev. Veysel Atayman, Cenk Saraçoğlu, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul
- Platon, [2008], “*Timaeus, Timaeus and Critias*”, Trans. Robin Waterfield, New York, Oxford University Press
- Platon, [2001], “*Timaios*”, Çev. Erol Guney, Lutfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınlar
- Platon, [2015], “*Phaidon*”, Çev.Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul
- Portzamparc, C., Sollers, P., [2010], “*Bir Mimar ile Bir Yazar Tartışıyor: Görmek ve Yazmak*”, Çev. Cem İleri, Yapı Kredi Yayıncılık, İstanbul
- Rifat, M., [2011], “*Homo Semioticus ve Genel Göstergebilim Sorunları*” , Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- Rifat, S., [2004], “*Herakleitos Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*”, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- Rilke, R., M., [2017], “*Orpheus’a Soneler*”, Çev. Yüksel Özoğuz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- Rykwert J., [1999], “*The Dancing Column: On Order in Architecture*”, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England
- Ryle, G., [2009], “*The Concept of Mind*”, Routledge/Taylor & Francis e-Library, London and Newyork
- Sarıkaya, B., [2013], “*İslâm Düşüncesinde Tevhid: İbn Teymiyye Örneği*”, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane

- Schmarsow, H., Fiedler, K., [2017], "*Mimarlığın Özü ve Mimari Yaratım*", Çev: Alp Tümertekin, Nihat Ülner, JANUS Yayıncılık, İstanbul
- Schopenhauer, A., [2009], "*İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*", Çev. Levent Özşar, Biblos Kitapevi, İstanbul
- Schopenhauer, A., [2012], "*Ölümün Anlamı*", Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul
- Schultz, D., P., [2007], "*Modern Psikoloji Tarihi*", Çev. Yasemin Aslay, Kaknüs Yayınları, İstanbul
- Sennett, R., [2002], "*Ten ve Taş - Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*", Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul
- Shaffer, J., [1968], "*Philosophy of Mind*", Prentice-Hall, Inc., New Jersey ;Aktaran, Açıkoğ, H., M., [1997], "*Sağduyu Eylem Felsefesi*", Birey Yayıncılık, İstanbul
- Sharr, A., [2013], "*Mimarlar için Heidegger*", Mimarlar İçin Düşünürler, Çev. Volkan Atmaca, Yem Yayınevi, İstanbul
- Simmel, G., [2015], "*Modern Kültürde Çatışma*", Çev. Tanıl Bora, Utku Özmakas, Nazile Kalaycı, Elçin Gen, İletişim Yayınevi, İstanbul
- Smith, A., D., [2013], "*Alğının Teni: Merleau-Ponty ve Husserl*", Çev. Sercan Öztekin, Yıl:17 Sayı:51, Fesatoder Yayınları, İstanbul
- Susini, E., [1942], "*Franz von Baader et le romantisme mystique*", Aktaran: Bachelard, G., [2012], "*Düşlemenin Poetikası*", Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul
- Şentürk, L., [2008], "*Le Corbusier: Oransal İzgara'dan Modüler'a*", Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Müh.Mim.Fak.Dergisi C.XXI
- Talbot, M., [2004], "*Holografik Evren*", Çev. Güray Tekçe, Ruh ve Madde Yayıncılık, İstanbul
- Tanpınar, A., H., [2013], "*Saatleri Ayarlama Enstitüsü*", Dergah Yayınları, İstanbul
- Tarhan, B., A., [1997], "*Özne, Ben ve Tarih Hakkında*", Patikalar -Martin Heidegger ve Modern Çağ, Haz: Hasan Ünal Nalbantoğlu, İmge Kitabevi, İstanbul
- Tekin, M., [2015], "*Bedenin Anlamı ve Sınırları/Kutsal ve Sekülerin Egemenlik Savaşında Beden*", Yay.Haz. Senanur Avcı, Nuriye Kayar, İlem Kitaplığı, İstanbul
- Tekin, Ş., [2001], "*İştikakçının Köşesi-Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler*", Simurg Yayıncılık, İstanbul
- Tevhîdî, E., H., [2004], "*Otuz Beşinci Gece: Ruh, Can, Hayat, Ölüm, Akıl ve Öte Dünya Üzerine*", Çev. A. Sait Aykut, Cogito Dergisi, Sayı 40, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul
- Topdemir, H., G., [2010] "*Fârâbî Doğu Bilgeliğinin Kapısı/ El-Medinetü'l-Fadıla*", Fikir Mimarları Dizisi-16, Say Yayınları, İstanbul
- Tschumi, B., [2018], "*Mimarlık ve Kopma*", çev. Alp Tümertekin, Janus Yayıncılık, İstanbul
- Tunalı, İ., [2014], "*Sanat Ontolojisi*", İnkılâp Yayıncılık, İstanbul

- Vesely, D., [2014], “Sürrealizm, Mit Ve Modernite”, Sürrealizm/Mimarlık, Mekân Sanatı, Çev/Ed. Nur Altınyıldız Artun, İletişim Yayınları, İstanbul
- Vischer, T., [1966], “*Kritische Gänge 5*”, Stuttgart, Cotta, aktaran; Wölfflin, H., [2016], “*Mimarlık Psikoljisine Öndeyişler*”, Çev: Alp Tümertekin, Nihat Ülner, JANUS Yayıncılık, İstanbul
- Vitruvius, [2005], “*Mimarlık Üzerine On Kitap*”, çev.: Suna Güven, Şevki Vanlı Mimarlık Vakfı Yayınları, Ankara
- Weil, S., [2019], “*Kişi ve Kutsal*”, Çev. Orkun Elmacıgil, Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı, İstanbul
- Wilson, C., [1989], “*Leibniz’s Metaphysics, A Historical and Comparative Study*”, Princeton University Press, Princeton, New Jersey
- Wittgenstein, L., [2000], “*Felsefi Soruşturmalar*”, Çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul
- Wittgenstein, L., [2013], “*Tractatus Logico-Philosophicus*”, Çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul
- Wood, A. W., [2009], “*Kant*”, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara
- Worringer, W., [1993], “*Soyutlama ve Özdeşleyim*”, Çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Wölfflin, H., [2016], “*Mimarlık Psikoljisine Öndeyişler*”, Çev: Alp Tümertekin, Nihat Ülner, JANUS Yayıncılık, İstanbul
- Yasa, M., [2010], “*Eflatuncu Mağara Alegorisini Yeniden Yorumlama Gerekisini: Dinsel Bilgiyi Anlama ve Geliştirmeye Yönelik Felsefi Bir Karşılaştırma*” Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 28, Samsun
- Yurdagör, M., [1992], “*Bekâ*”, Türk Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 5, TDV Yayınları, Ankara
- Yüksel, E., [2005], “*SistematiK Kelâm*”, İz Yayıncılık, İstanbul
- Zahavi, D., [2008] “*Intentionalität und Bewusstsein*,” Edmund Husserl. Logische Untersuchungen, haz. Verena Mayer & Christopher Erhard, s: 138-157, Berlin; çev: Çağlar Koç, [2014], “*Yönelimsellik ve Bilinç*” Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Sayı 22
- Zevi, B. [2015], “*Mimarlığı Görebilmek*”, Çev. Alp Tümertekin, Daimon Yayınları, İstanbul