

**İSTANBUL TEKNİK ÜNİVERSİTESİ ★ FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

**KUTSALLAŞTIRMA PRATİKLERİYLE GÜNDELİK YAŞAMIN VE  
MEKANIN OLUŞUMU: FATİH-ÇARŞAMBA ÖRNEĞİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Tuba KARA**

**Mimarlık Anabilim Dalı**

**Mimari Tasarım Programı**

**HAZİRAN 2019**



**İSTANBUL TEKNİK ÜNİVERSİTESİ ★ FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

**KUTSALLAŞTIRMA PRATİKLERİYLE GÜNDELİK YAŞAMIN VE  
MEKANIN OLUŞUMU: FATİH-ÇARŞAMBA ÖRNEĞİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Tuba KARA  
(502151027)**

**Mimarlık Anabilim Dalı**

**Mimari Tasarım Programı**

**Tez Danışmanı: Doç. Dr. Aslıhan ŞENEL**

**HAZİRAN 2019**



İTÜ, Fen Bilimleri Enstitüsü'nün 502151027 numaralı Yüksek Lisans Öğrencisi Tuba KARA, ilgili yönetmeliklerin belirlediği gerekli tüm şartları yerine getirdikten sonra hazırladığı “KUTSALLAŞTIRMA PRATİKLERİYLE GÜNDELİK YAŞAMIN VE MEKANIN OLUŞUMU: FATİH-ÇARŞAMBA ÖRNEĞİ” başlıklı tezini aşağıda imzaları olan jüri önünde başarı ile sunmuştur.

**Tez Danışmanı :** **Doç. Dr. Aslıhan ŞENEL** .....  
İstanbul Teknik Üniversitesi

**Jüri Üyeleri :** **Dr. Öğr. Üyesi Nizam Onur SÖNMEZ** .....  
İstanbul Teknik Üniversitesi

**Dr. Öğr. Üyesi İlke TEKİN** .....  
İstanbul Kültür Üniversitesi

**Teslim Tarihi** : 03 Mayıs 2019  
**Savunma Tarihi** : 14 Haziran 2019





*Anneme, Babama ve Nuriş'e,*



## ÖNSÖZ

Çocukluğuma dair en kutsal anıların, 20 yıl önce annemle ve apartmanımızdaki komşu kadınlarla mahallemizin en kutsal yerlerine yaptığımız ziyaretlere dair içimdeki çocukça gururun ve merakın bugün peşine düşmemde beni cesaretlendiren, yol gösteren ve değerli yorumlarını benden esirgemeyen ve bu çalışmanın ortaya çıkmasında emeği çok büyük olan sevgili hocam Doç. Dr. Aslıhan Şenel'e; değerli jüri üyeleri Dr. Öğr. Üyesi Nizam Onur Sönmez ve Dr. Öğr. Üyesi İlke Tekin'e şükranlarımı sunarım.

Mimarlık eğitimimden önce beni "kent" ile tanıştıran, ufkumu açan Yıldız Teknik Üniversitesi İktisat Bölümü'nden hocam Dr. Ahu Karasulu'ya, mesleğimi sevmemde etkili olan ve beni yetiştiren İstanbul Kültür Üniversitesi ve İstanbul Teknik Üniversitesi'ndeki kıymetli hocalarıma şükranlarımı sunarım.

Eğitim hayatımın her anında benden desteğini esirgemeyen, bana ilham olan babam Cemil Kara, annem Selma Kara ve kardeşim Enes Can Kara'ya, merhume teyzem Nuray Akyüz'e ve dualarıyla her zaman yanımda olan canım babaanneme; çalışma süresi boyunca katkılarından ve göstermiş oldukları sabır ve güven için tüm arkadaşlarıma minnet duyuyor; tezimi onlara aileme ve tez için ilham kaynağı olan mahallemizin kadınlarına ithaf ediyorum.

Haziran 2019

Tuba KARA  
(Mimar)



## İÇİNDEKİLER

### Sayfa

|                                                                           |      |
|---------------------------------------------------------------------------|------|
| ÖNSÖZ .....                                                               | vii  |
| İÇİNDEKİLER .....                                                         | ix   |
| KISALTMALAR.....                                                          | xi   |
| ŞEKİL LİSTESİ.....                                                        | xiii |
| ÖZET .....                                                                | xv   |
| SUMMARY .....                                                             | xix  |
| 1. GİRİŞ .....                                                            | 1    |
| 1.1 Amaç ve Kapsam.....                                                   | 4    |
| 1.2 Yöntem .....                                                          | 7    |
| 2. KUTSAL VE DÜNYEVİ ARASINDAKİ DİYALEKTİK İLİŞKİ.....                    | 9    |
| 2.1 Kutsal ve Dünyevi .....                                               | 9    |
| 2.2 Bir Oluş ve Anlam Alanı Olarak Kutsal Mekan-Kutsal Yer.....           | 17   |
| 2.3 Bir Eylem Alanı Olarak Mit ve Ritüel .....                            | 24   |
| 3. KUTSALLAŞTIRMA PRATİKLERİ .....                                        | 31   |
| 3.1 Ses ve Sessizlik: Hakimiyet Kurmak .....                              | 32   |
| 3.2 Işık: Yönlendirmek.....                                               | 34   |
| 3.3 Su ve Peyzaj: Arınmak ve Düşünmek .....                               | 40   |
| 3.4 Yükseltmek ve Çevrelemek: Sınır Çizmek .....                          | 47   |
| 3.5 Daire ve Tekrar: Dönmek.....                                          | 49   |
| 3.6 Form ve Büyüklük: Anıtsallaştırmak .....                              | 51   |
| 4. KUTSAL VE DÜNYEVİ ARASINDA .....                                       | 63   |
| 4.1 Kutsal ve Dünyevi Arasında Bir Mahalle: Fatih-Çarşamba.....           | 63   |
| 4.1.1 Bir oluş ve anlam alanı olarak Fatih-Çarşamba .....                 | 66   |
| 4.1.2 Bir eylem alanı olarak Fatih-Çarşamba.....                          | 68   |
| 4.2 Kutsal ve Dünyevi Arasında Bir Mekan: Mehmed Emin Tokadi Türbesi..... | 81   |
| 4.3 Kutsal ve Dünyevi Arasında Bir Mekan: Eyüp Sultan Türbesi .....       | 84   |
| 5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRMELER.....                                         | 89   |
| KAYNAKLAR.....                                                            | 93   |
| ÖZGEÇMİŞ.....                                                             | 99   |



## **KISALTMALAR**

**TDK** : Türk Dil Kurumu

**AHD** : American Heritage Dictionary





## ŞEKİL LİSTESİ

### Sayfa

|            |                                                                                                        |    |
|------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Şekil 2.1  | :Kudüs’de bulunan Ağlama Duvarı. (Url-1).....                                                          | 21 |
| Şekil 2.2  | :Katsushika Hokusai’ye ait ukiyo-e “Fuji Dağı’nın Otuzaltı Görüntüsü, no.33 ve no 34”. (1830) .....    | 22 |
| Şekil 2.3  | :Ganj Nehri’ne kıysı olan kutsal Varanasi şehri. ....                                                  | 23 |
| Şekil 3.1  | :Roma’da bulunan Pantheon’un Giovanni Paolo Panini tarafından yapılmış ışığı vurgulayan tablosu. ....  | 36 |
| Şekil 3.2  | :Roma’da bulunan Pantheon’a ait kesitte ışık-gölgenin keskin kontrastı. ....                           | 36 |
| Şekil 3.3  | :Işık Kilisesi (Church of the Light).....                                                              | 37 |
| Şekil 3.4  | :Işık Kilisesi doğu cephesinde bulunan beton haç. ....                                                 | 38 |
| Şekil 3.5  | :Işık Kilisesi iç mekanında keskin ışık-gölge kontrastı. ....                                          | 38 |
| Şekil 3.6  | :Myyrmaki Kilisesi ön cephesi. ....                                                                    | 39 |
| Şekil 3.7  | :Myyrmaki Kilisesi ana salonu. (Url-10).....                                                           | 40 |
| Şekil 3.8  | :Hindistan Ganj Nehri arınma töreninde kalabalıkların yıkanması. ....                                  | 42 |
| Şekil 3.9  | :Safa ve Merve tepeleri arasında gidip gelme ritüeli. ....                                             | 42 |
| Şekil 3.10 | :Mimar Sinan Türbesi Sebili, Süleymaniye/İstanbul.....                                                 | 43 |
| Şekil 3.11 | :Süheyl Ünver’in Atik Valide Camii minyatürü.....                                                      | 45 |
| Şekil 3.12 | :Melchior Lorichs’in İstanbul Panaromaları’ndan Fatih Camii ve avlusundaki servi ağaçları (1559). .... | 45 |
| Şekil 3.13 | :Su Tapınağı (Water Temple). ....                                                                      | 46 |
| Şekil 3.14 | :Su Tapınağı Giriş.....                                                                                | 46 |
| Şekil 3.15 | :Su Tapınağı iç mekan-ışık ilişkisi. ....                                                              | 47 |
| Şekil 3.16 | :Zeyrek Yokuşu’nda bulunan Zeyrek Baba Türbesi.....                                                    | 48 |
| Şekil 3.17 | :Kâbe ve tavaf. ....                                                                                   | 50 |
| Şekil 3.18 | :Cymbalista Sinagog ve Yahudi Kültür Merkezi (Cymbalista Synagogue and Jewish Heritage Center). ....   | 53 |
| Şekil 3.19 | :Cymbalista Sinagog ve Yahudi Kültür Merkezi kesit perspektif. ....                                    | 53 |
| Şekil 3.20 | :Cymbalista Sinagog ve Yahudi Kültür Merkezi plan.....                                                 | 54 |
| Şekil 3.21 | :Cymbalista Sinagogu iç mekanı. ....                                                                   | 54 |
| Şekil 3.22 | :Cymbalista Yahudi Kültür Merkezi iç mekanı. ....                                                      | 55 |
| Şekil 3.23 | :Massimiliano Fuksas tarafından Foligno’da tasarlanan kilise. ....                                     | 56 |
| Şekil 3.24 | :Kilise iç mekanı. ....                                                                                | 56 |
| Şekil 3.25 | :15 Temmuz Şehitler Makamı. ....                                                                       | 57 |
| Şekil 3.26 | :15 Temmuz Şehitler Makamı geodezik formlu anıt. ....                                                  | 59 |
| Şekil 3.27 | :15 Temmuz Şehitler Anıtı iç mekanda bulunan mukarnas havuz ve kademelenme. ....                       | 59 |
| Şekil 3.28 | :15 Temmuz Şehitler Makamı ziyaret. ....                                                               | 60 |
| Şekil 3.29 | :15 Temmuz Şehitler Makamı ziyaret .....                                                               | 60 |
| Şekil 4.1  | :Manyasizade Caddesi üzerinde bulunan İsmailağa Camii. ....                                            | 64 |

|                   |                                                                                                                                           |           |
|-------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Şekil 4.2</b>  | :İsmailağa Camisi’nde sınırlama ve çerçeveleme gibi kutsallaştırma pratiklerine dair çizim. ....                                          | <b>65</b> |
| <b>Şekil 4.3</b>  | :Fatih-Çarşamba semtinin İstanbul’daki konumu. ....                                                                                       | <b>67</b> |
| <b>Şekil 4.4</b>  | :Fatih-Çarşamba semti Zemin kat kullanım analizi. ....                                                                                    | <b>70</b> |
| <b>Şekil 4.5</b>  | :Manyasızade Caddesi’nde bulunan bir kadın giyim dükkanına ait cephe. ....                                                                | <b>71</b> |
| <b>Şekil 4.6</b>  | :Manyasızade Caddesi, Sultan Selim Caddesi ve Lokmacızade Çıkmaızı kadın giyim dükkanları cam, tabela ve besmele tabelası diyagramı. .... | <b>72</b> |
| <b>Şekil 4.7</b>  | :Erkek giyim dükkanları. ....                                                                                                             | <b>73</b> |
| <b>Şekil 4.8</b>  | :Erkek giyim dükkanları cephe diyagramı. ....                                                                                             | <b>74</b> |
| <b>Şekil 4.9</b>  | :Çarşamba Meydan Parkı kullanımına dair gözlem haritalaması. ....                                                                         | <b>77</b> |
| <b>Şekil 4.10</b> | :Çarşamba Meydan Parkı kullanımına dair gözlem haritalaması. ....                                                                         | <b>78</b> |
| <b>Şekil 4.11</b> | :Çarşamba Meydan Parkı kullanımına dair gözlem haritalaması. ....                                                                         | <b>79</b> |
| <b>Şekil 4.12</b> | :Fatih-Çarşamba. ....                                                                                                                     | <b>80</b> |
| <b>Şekil 4.13</b> | :Mehmed Emin Tokadi Türbesi kutsallığa ve dünyeviliğe dair eylemlerin biraradalığını gösterir haritalama. ....                            | <b>81</b> |
| <b>Şekil 4.14</b> | :Mehmed Emin Tokadi Türbesi tabelalar. ....                                                                                               | <b>82</b> |
| <b>Şekil 4.15</b> | :Mehmed Emin Tokadi Türbesi’nin sınırlarını ve bu sınırın gündelik hayatla ilişkisini gösteren diyagram. ....                             | <b>83</b> |
| <b>Şekil 4.16</b> | :Mehmed Emin Tokadi Türbesi’nde gündelik hayatı gösteren diyagram. ....                                                                   | <b>83</b> |
| <b>Şekil 4.17</b> | :Mehmed Emin Tokadi Türbesi’nde türbe mekanını ve ritüelleri gösteren diyagram. ....                                                      | <b>84</b> |
| <b>Şekil 4.18</b> | :Eyüp Sultan Türbesi girişinde dünyevi ve kutsal olanın mekansal sınırını gösteren diyagramı. ....                                        | <b>85</b> |
| <b>Şekil 4.19</b> | :Eyüp Sultan Türbesi yükseltme ve çevremeleme kutsal olanın sınırını gösteren diyagramı. ....                                             | <b>85</b> |
| <b>Şekil 4.20</b> | :Eyüp Sultan Türbesi ritüel diyagramı. ....                                                                                               | <b>85</b> |
| <b>Şekil 4.21</b> | :Eyüp Sultan Türbesi avlusundaki ritüel ve kutsallaştırma pratiklerini gösteren diyagram. ....                                            | <b>86</b> |
| <b>Şekil 4.22</b> | :Taha Toros kişisel arşivinden Eyüp Sultan Türbesi. ....                                                                                  | <b>88</b> |

## KUTSALLAŞTIRMA PRATİKLERİYLE GÜNDELİK YAŞAMIN VE MEKANIN OLUŞUMU: FATİH-ÇARŞAMBA ÖRNEĞİ

### ÖZET

Bu çalışma, insanın yeryüzünde varlığını konumlandırma ve anlamlandırma, bununla beraber maddi bir dünya yaratma isteğinin yanında mekanı somut bir varlık alanından daha fazlası olarak görmesinin ardındaki hissin ne olduğu ve bu hissin mimarlık özelinde en küçük ölçekte evden, en büyük ölçekte kente kadar kendine nasıl bir varlık alanı bulduğu ve bu süreçte anlamı yaratan öğelerin, mekan ve anlam arasındaki diyalektik ilişkinin ne olduğu merakı ile ortaya çıkmıştır.

İnsanın varoluşunu somutlaştırması ve anlamlandırması için mimarlık yalnızca nesneler ve çevreler üreterek değil, insanın bu maddi dünya yaratma ve bunu anlamlandırma isteğinin konusu ve alanı haline gelmiştir. İnsanın anlam dünyasına etki eden tinsel katman mimarlığın anlam boyutuyla yakından ilişkilidir ve bu katman kültür, gelenek, inanç gibi katmanlarla açığa çıkmaktadır. Mekanın üretimden kentin üretimine kadar kendine varlık alabı bulan mimarlık ve anlam ilişkisi disiplinlerarası bir noktada durmaktadır. Kutsallık, insanın maddi dünyasını anlamlandırma ve kendisini konumlandırma çabasının katmanlarından biridir. Kutsal kelime anlamı olarak Tanrı ile ilişkilendirilmekte ve saygı duyulması, korunması gereken, güçlü, mukaddes gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

Kutsallaştırma pratikleri, kutsal ve dünyevi arasında diyalektik bir ilişkiye dair bir kavramdır. Çalışma boyunca kutsal ve dünyevi kavramları her ne kadar anlam olarak zıtlık içerse de çalışmada birbirini dönüştüren, birbirine dönüşen, sınırları muğlaklaşmış iki kavram olarak ele alınmıştır. Kutsal ve dünyevi olanın arasındaki bu diyalektik ilişkide mekanı ve gündelik hayatı üretme, yeniden anlamlandırma ve konumlandırma biçimi olarak “kutsallaştırma pratikleri”, hem mekansal hem de bir temsil pratiği olarak tanımlanabilir. Kutsalın oluşma biçimi, anlam ve ritüel (eylem) ile geometrik ve fiziksel bir mekan üretme biçimi beraber birlikte düşünülmektedir. Mekansal eylemler, kutsal mekan nasıl üretir? Varolan bir mekanı kutsallaştırabilir ya da dünyevi olan ile birlikte kutsalın sınırlarını muğlaklaştırıp nasıl yeniden tanımlayabilir? gibi bir dizi soruya da cevap arayan kutsallaştırma pratikleri, bazen birarada mekanı ve gündelik hayatı üretebileceği gibi bazen de tek olarak bu üretimi gerçekleştirebilirler. Yaşantı biçimi, kültür, gelenek ve inanç gibi alanlar insanın varlığını anlamlandırma ve konumlandırma çabasında somut ve soyut dünyası arasındaki ilişkiyi etkileyen öğelerden bazılarıdır. Bu bağlamda kutsallaştırma pratikleri, insanın varlığının farklı deneyimlerinde varlığını anlamlandırma ve kendisini konumlandırma çabasında zamandan ve mekandan bağımsız ve sonsuzlukla ilişkilendirilen kutsalın, dünyevi olan içinde mekansal temsillerinin ve ortaya çıkan eylemlerin izini süren, dolayısıyla hem anlamı hem de eylemi içerisinde barındıran mekansal pratiklerin araştırılması olarak tanımlanabilir. Kutsallaştırma pratikleri hem anlam, ritüel ve ritüele dair eylemleri hem de mimari bir tasarım girdisi olarak

karşımıza çıkmaktadır ve bunların çok yönlü, birbirini dönüştüren ve birbirine dönüşen çoklu durumlara işaret ettiğini ve ölçek olarak da farklılık gösterdiğini söyleyebiliriz.

Bu çalışmada Fatih-Çarşamba semti, bir cemaatin kent mekanı ve gündelik yaşamı nasıl kurguladığı kutsallaştırma pratikleri çerçevesinde ele alınmıştır. Kentte sosyal, ekonomik, kültürel ve dini ortaklıkları bulunan bir topluluğun kent içinde nasıl mekansal ve gündelik yaşam pratikleri geliştirdiği ve bu pratiklerin yalnızca sosyal, ekonomik ve dini ritüellerden değil yere göre nasıl özel durumlar oluşturduğu araştırılmıştır. Cemaatin kendine özgü mekansal ve gündelik yaşam pratikleri, kutsal ve dünyevi olan ile kurdukları ilişkiyi ve temelde dini bir ortaklıkla biraraya gelmiş olsa da bir cemaatin bununla beraber sosyal, kültürel ve ekonomik olarak da kurduğu ortaklıkları deşifre etmeye çalışmak kutsal ve dünyevi olan arasındaki diyalektik ilişkinin araştırılması ve bir bakış açısı ortaya konulmasına yardımcı olacaktır.

Tez kapsamında öncelikle kutsal, dünyevi, kutsal mekan-kutsal yer, mit ve ritüel kavramlarına değinilmekte; bu kavramların mekanla ile ilişkiye girerek ne tür anlamlar ve eylemler ürettikleri irdelenmekte ve insanın maddi dünyasını kutsallık aracılığıyla anlamlandırma ve kendisini konumlandırma çabasının kutsallıkla ilişkili olarak ne tür aidiyetler ürettiği, mimarlığın kutsal ve dünyevi olan arasında nerede konumlandığı ve nasıl araçsallaştırıldığı, kutsallığın mimarlıkla ilişkili olarak yere ne tür anlamlar kattığı, bu anlamlarla yeri nasıl yeniden ürettiğine dair bir araştırma ve tartışmaların bir eleştirisini ortaya koymaktadır. İkinci bölüm, bu kavramların bu tez çalışması kapsamında hangi kapsamda kullanıldığına dair tanımlamalar içermektedir.

Üçüncü bölümde, kutsallığın sadece yere dair anlam üretmediği, bir mekân kurma pratiği olarak eylemle mekânı nasıl ürettiğine “Kutsallaştırma Pratikleri” başlığı altında değinilmektedir. Kutsallaştırma pratikleri ses ve sessilik: hakimiyet kurma, ışık: yönlendirmek, su ve peyzaj: arınmak ve düşünmek, yükseltmek ve çevrelemek: sınır çizmek, daire ve tekrar: dönmek, form ve büyüklük: anıtsallaştırmak başlıkları altında incelenmiş ve kutsallığın temsillerini ürettiği düşünülen her bir öge bir eylem ile tanımlanmıştır. Kutsallığın mekanı hem bir anlam hem de bir eylem alanı olarak nasıl ürettiği güncel örnekler ve kutsal mekanlarda yapılan gözlem sonuçlarına göre deşifre edilmiştir. Çalışma boyunca kutsal zıttı olan dünyevi kavramıyla beraber ele alınması, bu zıtlıktan doğan farklılıkların ve ortaklıkların mekanla ve gündelik hayatla içiçe geçen, dönüşen ve dönüştüren bir olgu olarak en küçük ölçekte mekana, en büyük ölçekte kente dair yeni tanımlamalar getirilmesine olanak sağlamıştır.

Dördüncü bölüm, Fatih-Çarşamba semti özelinde dini bir ortaklıkla bir araya gelmiş ve aidiyetler üretmiş bir topluluğun bir topluluğun kutsallaştırma pratikleriyle mekanı ve gündelik yaşamı nasıl ürettikleri deşifre edilmeye çalışılmıştır. Burada yapılan saha çalışmasında önce yere dair gözlemler yapılmıştır ve bu gözlemler sonucunda belirli ortaklıklarla biraraya gelmiş bir cemaati birararada tutan ve bu cemaat için bu yeri kutsal ve bu sebeple özel ve dokunulmaz kılan şeyin ne olduğu, kutsallıkla beraber mekanı ve gündelik hayatın nasıl üretildiğine dair sorular sorulmuştur. Bu anlamda alanda ekonomik, dini ve sosyal hayatın yoğunluklu yaşandığı İsmailağa Camii ve çevresi, Manyasizade Caddesi, Sultan Selim Caddesi ve Çarşamba Meydanı’nda haritalamalar yapılmıştır. Bu haritalamalar belirli mekansal pratiklerin yerle ilişkisinin keşfedilmesinde ve kutsal kavramıyla bu mekansal pratikler arasındaki ilişkinin keşfedilmesine olanak sağlamıştır. Çalışmaya katkı sağlayacağı düşünülen Mehmed Emin Tokadı Türbesi ve Eyüp Sultan Türbesi’nde de gözlem yapılmış ve haritalamalar üretilmiştir. Bu gözlemler kutsallaştırma pratiklerinin kutsal ve dünyevi arasındaki

diyalektik ilişkide anlam, ritüel (eylem) ve mimari tasarım ögesi olarak deşifre edilmesine olanak sağlamıştır.

Beşinci ve son bölüm sonuç ve değerlendirmelerin yapıldığı kısımdır. Çalışma boyunca ele alınan kutsal ve dünyevi kavramlarının mekanda ve gündelik yaşamda yeni anlamlar ürettiği ya da eski anlamını daha da güçlendirdiği görülmektedir. İnsanın manevi dünyasıyla ilişkili bir kavram olarak kutsallığı, yeryüzüyle kurulan ilişki ve varolma şekilleriyle ilgili olarak dünyeviliği bir zıtlık olarak kabul etmek yerine birbiri içine geçen dönüşen ve dönüştüren iki kavram olarak ele almak bu çalışmanın en temek çıkarımıdır. Kutsallaştırma pratikleri de kutsalın dünyevi olanın, dünyevi olanın kutsal içindeki temsillerinin araştırılmasına dair potansiyel bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Kutsalın yada dünyevi olanın içerik ve sınırlarını tariflemek ne biz mimarların, ne bir başkasının tekelinde olabilecek bir durum değildir. Fakat sonuç olarak görünen şu ki, insanın maneviyat arayışlarında, varlığını anlamlandırma ve konumlandırmasında anlam mekanı ve gündelik hayatı üreten önemli bir parametredir. Gündelik yaşam ve mekan bu sınırları belirsizleşmiş ne kutsal ne dünyevi, hem biraz kutsal hem biraz dünyevi olan bu alanda hergün yeni potansiyeller yaratmaya ve yeni anlamlar üretmeye devam edecektir.



## **PRODUCTION OF DAILY LIFE AND SPACE THROUGH PRACTICES OF SACRALIZATION: THE CASE OF FATİH-ÇARŞAMBA**

### **SUMMARY**

The initial motivation for this study comes from the diverse experiences of human existence; the persistence and transformation of that existence; the feelings and reasons behind humanity's desire to see space as more than just a tangible entity while creating a material world; how modern humanity's effort to create worlds and its search for the spiritual is reflected in architecture and the elements that create meaning from the scale of the home to the scale of the city.

From the beginning the creation of a material world, starting with the construction of shelters thereby making human existence tangible and meaningful, has been one of humanities primary pursuits. Architecture, not just be creating objects and environments, has become the medium for humanity's wish to create a material world and to give this world meaning. Therefore, architecture is deeply connected to culture, customs and belief that gives human lives their meaning. The relationship between architecture and meaning, from the creating of space on the micro level to the construction of cities at the macro level, is an interdisciplinary field. Sacredness is just one of the elements in humanity's attempt to give meaning to their world and to place themselves within that world. The word Sacred is used to express: related to God, to be respected, to be protected, strong.

Sacralization practices is a concept that has come about from the dialectic between the sacred and the profane. Although the sacred and the profane are usually defined in opposition to each other, in this study these concepts will be shown to have ambiguous borders both changing and being changed into each other. Sacralization practices as a method for the creation of a space can be defined as the way the sacred and the profane create space and daily life, redefine them, place them and produce them. In this study, sacralization practices are analyzed not only through the geometric and physical creation of space but also the creation, meaning and ritual of the sacred. Sacralization practices which are both spatial and performative practices, can create sacred spaces, sacralize existing spaces and blur the lines between the worldly and the sacred thus redefining them through spatial practices. These can sometimes create the space and daily life while at other times just undertake this creation. The effort to give meaning and a place to human existence reveals the connection between the material and spiritual world through culture, customs, belief and way of life. In this context, sacralization practices can be defined as the research of spatial practices encompassing both meaning and action and containing the effort to give meaning to and to place the diverse experiences of human existence through the interaction of the sacred which is independent of time and space and connected to the infinite with the worldly spatial representations and practices. Therefore, we encounter sacralization practices both as an input of meaning, ritual and ritualistic actions and as an architectural design input

and it is impossible to speak of a one-way linear relationship. A multifaceted practice, transforming one another and being transformed by one another also shows difference in scale in its diversity.

This study analyzes how a congregation sharing social, economic, cultural and religious values develops its spatial and daily living practices, how these practices aren't just social, economic and religious rituals but depending on the location how a congregation creates its city spaces and daily life in the neighborhood of Fatih-Çarşamba through sacralization practices. This will help provide a critique of the research and discussions around the relationship of a community that initially bonded on the basis of religion and later developed shared social, cultural and economic values, and distinctive spatial and daily life practices, the relationship of said congregation with the sacred and the profane and the relationship between the sacred and the profane and architecture.

As part of this thesis, first I shall discuss the concepts of sacred, profane, sacred space-sacred place, myth and rituals. I shall analyze the relationship between these concepts and spaces and the meaning and actions created through their interaction. I will look at humankind's attempt to give meaning to the material world through sacredness and what types of belonging humankind's attempts to place itself through the sacred creates. I shall explain where architecture is placed between the sacred and the material and how it becomes instrumental; and what meaning sacredness adds to space in relation to architecture; and how this recreates the space. The second section of this thesis explains how these concepts are used within this thesis.

The third section of the thesis will show that sacredness doesn't just give meaning to a place but is also an action leading to a practice of creation of space under the title of "Sacralization practices." Sacralization practices are studied under the following headings and any item thought to represent the sacred has been defined with an action: sound and silence, dominance, light; guiding, water and landscape; purification and thought, raising and encircling; drawing borders, circles and repetition; revolution, form and size; monumentality. How sacralization creates and defines a space both as a space of meaning and as a space of action is analyzed based on current examples and observation made in sacred spaces. The sacred and its opposite concept the profane are taken together in this study. The differences and similarities born of this opposition reflected in space and daily life, both changing and being changed into each other, have allowed for new definitions from the scale of the home to the scale of the city.

The fourth section focuses on how the community formed through shared religious values in the Fatih-Çarşamba neighborhood generated their spaces and daily lives using sacralization practices. Field studies conducted in the area have focused on observing the space, what keeps the congregation together, what makes this space sacred and due to this, special and sacrosanct, and how space and daily life is generated with sacredness. Mapping was done of the İsmailağa Mosque and surroundings, Manyasizade Avenue, Sultan Selim Avenue and Çarşamba Square Park where economic, religious and social life is dense. Thanks to this mapping certain relationships between spatial practices and spaces, and the concept of the sacred and spatial practices were discovered. Additional field studies and mapping was conducted in the Mehmed Emin Tokadi Mausoleum and Eyüp Sultan Mausoleum. These studies have aided in the analyses of sacralization practices as a component of meaning, ritual and architectural design in the dialectic relationship between the sacred and the profane.

The fifth and final section contains the conclusion and evaluations. The sacred and profane concepts studied throughout are seen to create new meaning in space and daily life or to reinforce their old meanings. One of the fundamental takeaways of this study is that sacredness and profane are not opposite concepts but instead two concepts that transform and transform into each other. Sacralization practices are a potential tool in the analyses of the sacred within the profane and the sacred with the sacred. To define the content and limits of the sacred and the profane is not the purview of architecture or any other single field. In conclusion, it is an important parameter in creating meaning space and daily life in humanities search for spirituality, meaning and finding its place. Daily life and space will continue to create new potentials and new meanings in this are whose borders are ambiguous, that is neither sacred nor profane, that is both a little sacred and a little profane.





## 1. GİRİŞ

Bu çalışmayı ortaya çıkaran ilk şey insanın varlığının farklı deneyimlerinin yeryüzünde maddi bir dünya yaratma isteğinin yanında mekanı somut bir varlık alanından daha fazlası olarak görmesinin ardındaki hissin ve nedenin ne olduğu, bugün modern insanın maneviyat arayışlarının, dünyalar yaratma çabasının mimarlık özelinde en küçük ölçekte evden, en büyük ölçekte kente kadar ne şekillerde vücut bulduğu ve bu süreçte anlamı yaratan öğelerin ne olduğu merakıdır. Anlamı ilk sorguladığım an olarak zihnimde oluşan ilk şey odaya, eve, mahalleye, kente türlü türlü anlamlar yükleyen aile fertlerim ve onların tüm bu mekanlara olan hisleriydi. Evimizin bir duvarının kendi mekanının baş köşesinde duran “kutsal kitap” la ilgili neden hiç soru sormuyorduk? Ya da evin kapısından her girdiğimizde boş eve “Selamünaleyküm” diyerek selam verişimiz tam olarak neydi? Bunun üzerine bir de annemin bugün bile yatağın fiziksel duruşuna aykırı (başlık- yatağın yönü) yatış pozisyonuna dair “Ayaklarınızı kibleye uzatmayın!” uyarılarına, odanın buna göre organizasyonuna “Demek ki saygısızlık edilmemesi gereken, korunması gereken bir şey var!” diyerek itaat etmeyi de öğretmişti. Fırsat buldukça apartmandaki komşu kadınlarla haftanın en kutsal zamanında mahallemizin en kutsal mekan olan “Mehmet Emin Tokadi Hazretleri Türbesi” ne gidip biraz dua edip çokça da kadınların günlük dedikodularına şahit olmak da Çarşamba’da yaşayan babaannemi her ziyarete gidiş de benim için o zamanlar bir tür oyun, gizemli bir seyahatten ibaretti. Çocukluğuma dair bu son derece kutsal anılar bugün gizem dolu bir oyunun içinde oynamaktan çok daha fazlasını düşündürüyor. Bütün bunları bu kadar özel kılan şeyin arkasındaki nedenler ve anlamlar nedir? Neden bunlara kutsallık ve dolayısıyla dokunulmazlık yüklüyoruz? “Kutsal” nedir? O halde “kutsal” olanın karşısına koyulan “dünyevi” olan şey nedir? gibi bir dizi soruyu da beraberinde sordurtan bu çalışma, disiplinler arası bir alanda mekanı, mekanın anlamının ne olduğunu, nasıl üretildiğini araştırma ve ortaya koyma çabasıdır.

Kutsallaştırma pratikleri, kutsal ve dünyevi arasındaki diyalektik ilişkiden ortaya çıkmış bir kavramdır. Kutsal ve dünyevi olan bir karşıtlık içerse de bu çalışmada bu

kavramlar bir karşıtlık olarak değil, sınırları muğlaklaşmış, birbirini dönüştüren ve birbirine dönüşen iki kavram olarak ele alınmıştır. Kutsallaştırma pratikleri, bir mekan kurma yöntemi olarak kutsal ve dünyevi olanın, mekanı ve gündelik hayatı üretme, yeniden anlamlandırma, konumlandırma ve yeniden üretilme biçimleri olarak tanımlanabilir. Bu çalışma kapsamında kutsallaştırma pratikleri, kutsal olanın mekanla ve gündelik hayatla kurduğu ilişkiyi anlamada sadece geometrik ve fiziksel bir mekan üretme biçimi olarak değil, kutsalın oluşma biçimi, anlam ve ritüel (eylem) ile birlikte düşünülmektedir. Hem mekansal hem de bir temsil pratiği olarak kutsallaştırma pratikleri içerisindeki mekansal eylemlerle de beraber kutsal mekanı üretebilir, varolan bir mekanı kutsallaştırabilir ya da dünyevi olan ile birlikte kutsalın sınırlarını muğlaklaştırıp yeniden tanımlayabilir. Bunlar bazen birarada mekanı ve gündelik hayatı üretebileceği gibi bazen de tek olarak bu üretimi gerçekleştirebilirler. İnsanın varlığını anlamlandırma ve konumlandırma çabası, yaşantı biçimi, kültür, gelenek ve inanç gibi alanlarda somut dünyası ve soyut dünyası arasında kurduğu ilişkide açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda kutsallaştırma pratikleri, insanın varlığının farklı deneyimlerini anlamlandırma ve bu deneyimleri konumlandırma çabasında zamandan ve mekandan bağımsız ve sonsuzlukla ilişkilendirilen kutsalın, dünyevi olan içinde mekansal temsillerinin ve ortaya çıkan eylemlerin izini süren, dolayısıyla hem anlamı hem de eylemi içerisinde barındıran mekansal pratiklerin araştırılması olarak tanımlanabilir. Kutsallaştırma pratikleri hem anlam, ritüel ve ritüele dair eylemleri hem de mimari bir tasarım girdisi olarak karşımıza çıkmaktadır ve bunlar arasında tek yönlü ve lineer bir ilişkiden bahsedemeyiz. Çok yönlü, birbirini dönüştüren ve birbirine dönüşen, birçok durumda ölçek olarak da farklılık gösterdiğini söyleyebiliriz.

Bu çalışmada kentte sosyal, ekonomik, kültürel ve dini ortaklıkları bulunan bir topluluğun kent içinde nasıl mekansal ve gündelik yaşam pratikleri geliştirdiği, bu pratiklerin yalnızca sosyal, ekonomik ve dini ritüellerden değil yere göre nasıl özel durumlar oluşturduğu Fatih-Çarşamba semti özelinde bir cemaatin kent mekanını ve gündelik yaşamı nasıl kurguladığı kutsallaştırma pratikleri çerçevesinde ele alınmıştır. Temelde dini bir ortaklıkla bir araya gelmiş bir cemaatin bununla beraber sosyal, kültürel ve ekonomik olarak kurduğu ortaklıkları, cemaatin kendine özgü mekansal ve gündelik yaşam pratikleri, kutsal ve dünyevi olan ile kurdukları ilişkiyi deşifre etmeye

çalışmak kutsal ve dünyevi olanın mimarlık ile kurduğu ilişkiye dair araştırma ve tartışmaların bir eleştirisini ortaya koymada yardımcı olacaktır.

Mimarlık nesneler ve çevreler üreterek, en temel uğraşı alanı olan mekanı sadece fonksiyonel bir kurgu olarak değil, anlamın da bir parçası olarak üretir. Anlam boyutu, insanın yeryüzünde varlığını anlamlandırması ve konumlandırmasındaki ve mimarlık nesnesi ile kurduğu iletişimde en temel özelliklerden biri olduğu söylenebilir. Bu bağlamda mekanı sadece bir tasarım nesnesi olarak değil, anlamın ve toplumsal olanın da içinde üretildiği bir süreç olarak görmek gerekmektedir.

Coğrafyacı Yi-Fu Tuan'ın insan ve mekan arasında çok daha derin bir bağa işaret ettiği “topofilya (yer sevgisi)” kavramı, insanların bir yerin ruhunu, atmosferini değiştirecek kadar derin bir bağa sahip olduklarını vurgular (Tuan, 1990). Bu anlayışa göre mekân bir ilişkidir, yer sevgisi ise yaşadığımız coğrafya ile kurduğumuz kimlik, aidiyet, sevgi, sorumluluk içeren psikolojik tinsel bir bağdır diyebiliriz.

Yi-Fu Tuan *Space and Place: The Perspective of Experience* adlı kitabının giriş bölümünde de bahsettiği bir olayda fizikçi Niels Bohr ve Werner Heisenberg Danimarka'da Kornberg Şatosu'nu ziyaret ederler. Fizikçi “Şatonun anlamının Hamlet'in burada yaşadığını bildikten sonra değişmesi ne garip. Bunu bilmeseydik şato sadece taş ve tuğladan ibaret kalmaz mıydı? diye sorar. Buradan da anlaşılacağı gibi Hamlet'in yaşadığı bilinen ve içine onun ruhunun sindiğine inanılan şato artık salt bir mekândan daha fazlasını içinde barındırmaktadır. Burada artık coğrafyanın sınırları, mekanın fiziksel varlığı da muğlak bir hale geliyor. Artık mekânın anlamını salt fiziksel varlığından daha fazlasıyla ötede barındırdıklarıyla da tanımlamaya başlıyoruz. Bu da mekanın anlam katmanlarını arttırmaktadır.

Bu noktada Edward Said, *Şarkiyatçılık* adlı kitabında topofilya'nın (yer sevgisi) diğer bir yönüne işaret eder. Yer sevgisinin bir diğer boyutu olarak bunun bir kimlik yaratma aracı haline gelebileceğini ve bir “öteki” mekan yaratabileceğine işaret eder (Said, 2003). Bu diğer boyutun anımsattığı bir diğer isim ise Michel Foucault'dur. Foucault *Başka Mekanlara Dair* isimli yazısında mekânı güç ve iktidar ilişkileri üzerinden tartışır. Foucault'un doğrudan mekanla ilişkilendirdiği “heterotopya” kavramı burada üzerinde durulması gereken bir başka kavramdır. Foucault, heterotopyayı "burada ya da orada olmayan, plansız, kendiliğinden oluşan fiziksel ya da zihinsel anlar" olarak tanımlar (Foucault, 2000).

Christian Norberg-Schulz'un *Genius Loci: Towards A Phenomenology of Architecture* kitabında bahsettiği antik Roma kavramı olan "genius loci (yerin ruhu)", bir mekanın yere dönüşme sürecini, kendine ait ve ayırt edici atmosferini tarif etmek için kullanılır. Schulz'a göre sadece nicel ve fonksiyonel bir anlayışla yer kavramını tanımlamak eksik kalmaktadır. Toplumun değerleri, kültürü, inançları, ihtiyaçları ve sembolleri anlamı oluştururken, bu anlamların toplamı da yer ruhunu (genius loci) oluşturur (Norberg-Schulz, 1980).

Buradan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki yer ruhu içinde barındırdığı çoğul durumlarla mekanın anlamını da çoğaltır ve mekanın fiziksel durumuyla ilişkili homojen yapısını kırarak onu çok katmanlı, birbiri içine geçmiş, heterojen bir yere doğru evriltir. Bu bağlamda insan varlığının farklı varolma deneyimlerinin, onların süreklilikleri ve dönüşümlerinin ürettiği çoğul anlamlar ve olasılıklar mekanı sadece bir tasarım nesnesi olmaktan çıkararak çoklu olasılıkların ve potansiyellerin üretildiği bir yer haline getirebilir.

## 1.1 Amaç ve Kapsam

Bu çalışma, insanın maddi dünyasını anlamlandırma ve kendisini konumlandırmasına yardımcı olan unsurlardan biri olarak kutsallığın mekansal karşılıklarını sorgulamayı amaçlamaktadır. Bugünün mimarlık pratiğiyle ne tür kutsallıklar üretildiği, var olan yerlere nasıl kutsallık atfedildiği, dünyevi olanla kutsalın nasıl bir ilişki kurduğu araştırılacaktır. Aynı zamanda kutsallığın sadece yere dair anlam üretmediği, bir mekân kurma pratiği olarak eylemle de mekânı ürettiğine dair bir düşünce geliştirmeye çalışılacaktır. Mimari mekanın hem kutsallık pratiklerine bir zemin oluşturduğundan hem de onlarla beraber kurulduğundan bahsedebiliriz.

Çalışma, kutsalı zıttı olan dünyevi kavramıyla deşifre etmeye çalışacaktır. Bu iki kavramı her ne kadar birbirinin zıttı olsalar da mutlak karşıtlıklar olarak görmek yerine, onları birlikte dönüşen ve birbirini dönüştüren kavramlar olarak görmek mekana ve kente dair yeni tanımlamalar getirilmesine olanak sağlayabilir. Kutsalın karşıtı dünyevi olan ile birlikte deşifre edilmeye çalışılması genel olarak kutsal olanın içinde barındırdığı ikiliklerden kaynaklanmaktadır. Özben'in ifadesiyle:

"Kutsal olan ile kutsal olmayan arasındaki ilişki aşılabilir bir karşıtlık ilişkisi değildir, iki tarafın birbirini belirlediği ve belirginleştirdiği bir tamamlayıcılık ilişkisidir." (Özben, 2015)

Kutsaldan arındırılmış bir dünyevilikten bahsedemeyeceğimiz gibi, kutsal olanın da dünyevi olanı unutup görmezden gelebileceğini söyleyemeyiz (Taburluoğlu, 2008). Özben'in be Taburluoğlu'nun ifadelerinden de anlayabileceğimiz gibi sonsuzlukla, soyut dünya ile ilişkilendirilebilecek kutsalı, insanın maneviyat yaratma çabalarıyla somut dünyada vücuda gelerek karşılığını aramaktadır. Somut dünyadaki hem mekansal temsiller hem de eylemler kutsalı biçimlendirerek, şekle sokarak görünür hale getirmekte ve yeryüzünde yeniden üretmektedir. Dolayısıyla, kutsalın ve dünyevi olanın sınırına dair bir tanımlama yapmak güçleşmektedir.

Kutsal olan insan varlığının farklı deneyimlerinde, birçok toplulukta, kültürde yüzeyde ya da çok derinlerde açığa çıkarak farklı şekillerde yaşama dahil olurlar. İnsan varlığının farklı deneyimlerinde, onların sürekliliklerinde ve dönüşümlerinde kutsallık, tinsellik arayışının, maneviyat yaratma pratiğinin ve isteğinin olabileceğini ileri sürebileceğimiz gibi, bunun karşına koyabileceğimiz dünyevi olanın da görünür varlıkların gündelik dünyası arasında bir yerlerde kutsal olan ile birlikte şekillendiğini ileri sürebiliriz (Taburluoğlu, 2008). Kutsallık ve dünyevilik önce kavramsal düzeyde bir ikilik, karşıtlık olarak konumlanırsa da aslında bu iki kavram yaşadığımız dünyada tek başına söylediklerinin dışında birbirlerinin bir uzantısı, devamı ve eki olarak okunabilirler. Bu iki kavramın ikilik yaratmaktan ziyade birbirinin bir uzantısı ve eki olarak okunması, kutsal ve dünyevi olanın hangi noktalarda ayrılıp ikilik yarattığı ve hangi noktalarda birbiri içine dahil olduğu ve mekânsal ve zamansal anlamda taşıdığı potansiyelleri ortaya koymada yardımcı olmaktadır. Bu kavram çifti ara bir bölgede birbirine karışırlar (Agamben, 2011). Bir “ara mekân” oluştururlar. Bu ara mekanlar, dünyevilik, şimdi ve burada olmayanla, sonsuzlukla ve kutsallıkla bir bağlantı biçimi olarak görülebilir. Bir yüzü yere, dünyevi olana, diğer yüzü sonsuzluğa kutsala değen ve bugün sürekli bozulup yeniden sınırları çizilen bu “ara mekanlar” deşifre edilmeye değerdir.

Tez, öncelikle kutsal ve dünyevi arasındaki diyalektik ilişkiye dair kavramsal bir çerçeve çizmeye çalışacaktır. Mimarlık ve anlam ilişkisi kendi başına ayrı bir araştırma konusu olabilecek kadar geniş bir konudur. Kavramsal çerçevede mimarlık nesnesinin anlam boyutu incelenirken, mekanda anlam üretmenin bir aracı olarak kutsallık ve dünyevilik kavramlarına yer verilmiş, özellikle bu kavramların kent mekanı ile kurduğu ilişkilere vurgu yapılmıştır. Kutsalın ve dünyevi olanın kent mekanı ve gündelik hayat içerisinde nasıl ara mekanlar ürettikleri, kutsal kabul edilen yerleri

oluşturan kutsallık pratikleri, gündelik ve toplumsal hayatı nasıl ürettikleri kutsalın ve dünyevi olanın sınırlarını ve sınırsızlıklarını keşfetmeye yardımcı olacaktır. Kavramların derinlemesine bir ontolojik sorgulamasına girişmek bu çalışmanın kapsamını aşacağından kutsal ve dünyevi kavramları genelde dini alan özelde ise İslam dini içerisinde mekan ve gündelik hayatla kurduğu ilişki çerçevesinde sınırlandırılmıştır.

Birinci bölüm, çalışmanın konusuna, amacına ve yöntemine dair genel bir çerçeve çizilmeye çalışılmaktadır. İkinci bölümde kutsallık ve dünyevilik anıt, mit, gelenek, “ata”dan “ana”dan emanetler, toprak, memleket gibi kavramsal altyapı olarak kutsallıktan beslenen bir dizi kavramla tartışılmaya ve kavramın boyutu genişletilmeye çalışılacaktır. Bunlar arasındaki diyalektik ilişki incelenecek, daha sonra bir anlam ve oluş alanı olarak kutsal mekan, kutsal yer kavramları deşifre edilecektir. Bunlarla ilişkili olarak anlamın eylemle ilişkisi mit ve ritüel kavramları üzerinden tartışılacaktır. Tezin üçüncü bölümünde bir yöntem olarak oluş, anlam ve eylemi içeren kutsallaştırma pratiklerinin ne olduğu tanımlanmaya çalışılacak, örnekler üzerinden bu pratiklerin mekanı nasıl ürettiği ortaya konulacaktır. Dördüncü bölümde, dünyevi, kutsal mekan, mit, ritüel ve kutsallaştırma pratikleri kavramları aracılığıyla mimarlık nesnesinin kent mekanı ile kurduğu ilişkiler araştırılacaktır ve bu tartışmayı daha görünür ve anlaşılır kılması açısından kentin belirli bir parçasında sosyal, ekonomik, kültürel, dini ortaklıklar nedeniyle birlikte bulunan bir topluluğun kent içinde nasıl yaşam pratikleri geliştirdiği, bu yaşam pratiklerinin yalnızca sosyal, ekonomik, kültürel, dini ritüeller açısından değil de “yer” ile nasıl somut bir ilişki kurduğu ve “yer” e göre nasıl mekansal pratikler ve anlamlar oluşturduğu araştırılacak. Fatih-Çarşamba semti özelinde dini ortaklıkla bir araya gelmiş bir cemaatin mekanı nasıl kurguladığı ve yere ya da belli mekanlara ne tür anlamlar yüklediği tanımlanmaya çalışılacak ve daha sonra araştırmaya katkı sağlayacağı düşünülen Fatih-Zeyrek’te bulunan Mehmed Emin Tokadi Türbesi ve Eyüp’te bulunan Eyüp Sultan Türbesi kutsallaştırma pratikleri çerçevesinde incelenecektir. Kutsal olduğu kabul edilen yerlerin, kutsallaştırma pratikleriyle ilişkili olarak mekanı ve gündelik yaşamı nasıl dönüştürdüğü kutsal mekanın dünyevi olanla oluşturduğu ara kesitte deşifre edilmeye çalışılacak.

## 1.2 Yöntem

Kutsal ve dünyevi kavramları genellikle bir ikilik üzerinden tariflense de çalışma boyunca bu kavramlar mutlak bir ikilikten ziyade birbirinin içine karışan, dönüşen ve dönüştüren iki kavram olarak ele alınmıştır. Çalışmada öncelikle kutsal, dünyevi, kutsal mekan-kutsal yer, mit ve ritüel kavramlarına dair kavramsal çerçeve çizilmeye çalışılmış ve bu kavramların hem birbiriyle hem de mekanla olan diyalektik ilişkisinde ne tür anlamlar ve eylemler ürettikleri irdelenmeye çalışılmıştır. Kutsallık aracılığıyla insanın varlığının farklı deneyimleri için ne tür anlamlar ve aidiyetler ürettiği ve mimarlığın kutsal ve dünyevi arasındaki ilişkide nasıl araçsallaştığı, yere dair ne tür anlamlar kattığı ve yeri nasıl yeniden ürettiğine dair bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Kavramsal çerçeve çizildikten sonra bir mekan kurma pratiği olarak “Kutsallaştırma Pratikleri” başlığı altında anlam ve eylem ile beraber mekanın nasıl üretildiği örnekler üzerinden tartışılmıştır. Kutsallığın temsillerini ürettiği düşünülen ses ve sessilik: hakimiyet kurma, ışık: yönlendirmek, su ve peyzaj: arınmak ve düşünmek, yükseltmek ve çevrelemek: sınır çizmek, daire ve tekrar: dönmek, form ve büyüklük: anıtsallaştırmak başlıkları altında incelenmiş ve kutsalın temsillerini ürettiği düşünülen her bir öge bir eylem ile tanımlanmıştır. Kutsallığın mekanı hem bir anlam hem de bir eylem alanı olarak nasıl ürettiği güncel örnekler ve kutsal mekanlarda yapılan gözlem sonuçlarına göre deşifre edilmiştir

Araştırmanın saha çalışmasının mekansal sınırı İstanbul’un Fatih ilçesinde bulunan Çarşamba semti olarak belirlenmiştir. İnançla ilgili bir kavram olan kutsallığın soyut oluşu çalışma esnasında karşılaşılan zorluklardan biri olmuştur. Kutsal kavramının mekansal karşılıklarının arandığı Fatih ilçesi doğup büyüdüğü yer olması, kimlik ve aidiyet kurma açısından daha kolay olacağından bu çalışmanın lehine işlemiştir. Fakat araştırmacı olarak tez çalışmasına konu olan Çarşamba semtinin toplumsal ilişkilerin dini bir ortaklıkla ve aidiyet üstünden kurulması ve mahalle ölçeğinde herkesin birbirini tanıması sebebiyle konumunun “dışarıdan gelen” olması ve nesnel bir bilgiye erişimi zorlaştırması çalışma sırasında karşılaşılan bir diğer güçlüktür.

Çarşamba’da yapılan saha çalışmasında öncelikle yere dair gözlemler yapılmıştır. Bu gözlemler sonucunda dini bir ortaklıkla biraraya gelmiş bir cemaati birarada tutan şeyin ne olduğuna dair “Özellikle Çarşamba’da ve birarada yaşamayı özel kılan neden ve anlam nedir? Neden burası bir cemaat için kutsal ve dokunulmaz? Birarada yaşayan

bir cemaat kutsallıkla beraber mekanı ve gündelik hayatını nasıl üretiyor?” gibi bir dizi soru sorulmuş ve bu sorular cevaplanmaya çalışılmıştır. Bu anlamda alanda farklı gün ve saatlerde haritalamalar yapılmıştır. Bu haritalamalar Çarşamba semtinde merkezi konumda bulunan ve burada dini ortaklıkla bir araya gelmiş bir cemaatin merkezi konumunda olan İsmailağa Camisi, bu caminin de üzerinde bulunduğu ve gündelik faaliyetlerin bir çoğunu gerçekleştirdikleri Manyasızade Caddesi ve etrafı, semtin girişinde bulunan Çarşamba Meydan Parkı’nı kapsamaktadır. Bu haritalamalar ile belli mekansal pratiklerin yerle ilişkisi keşfedilmiş ve bu mekansal pratikleri üreten kutsallık kavramına dair sorular sorulmuştur.



## 2. KUTSAL VE DÜNYEVİ ARASINDAKİ DİYALEKTİK İLİŞKİ

İnsanın kendi somut dünyasını kurma ve şekillendirme çabasının yanında manevi olarak da bu yaşantısına anlamlar katma arayışı içinde olduğu söylenebilir. İnsanın yaşantısına soyut bir anlam katma çabası olarak dini, bu manevi olguların en başında geleni sayabiliriz. İnsanın somut dünyası ve soyut dünyası arasında ilişki kurmasında din ve onun özünü oluşturduğunu söyleyebileceğimiz kutsal kavramı karşımıza çıkarmaktadır. Bu bölümde genelde mekânın karakteri, özelde de bir değer kategorisi olarak dini inançlarla yakından ilişkili olan kutsallık ve dünyevilik kavramları ile kutsal mekân-kutsal yer kavramları tanımlanmaya çalışılacaktır. Kutsal nedir? Kutsal mekân nedir? Kutsal ve zıttı dünyevi olanın mekânın karakterini, aurasını anlamını yaratmadaki gücü nedir? gibi bir dizi soru çalışmanın bu kısmında cevaplanmaya çalışılacaktır.

### 2.1 Kutsal ve Dünyevi

Kutsal, en genel anlamıyla bozulmaması, dokunulmaması gereken üstüne titrenilen değerler olarak tanımlanmaktadır. Kutsal kelimesi Tanrı'ya ilişkilendirilmekte, somut dünyadan farklı olanı, tahmin edilemeyen, öngörülemeyen bir gücü ifade etmektedir (Dictionary, 2004). Kutsal, Latince kökeni “sacer” dan gelmekte ve kutsal olmayanın karşıtı anlamında kullanılmakta, “sanctum” kutsallığı bir gerçeklik ve ilahi güç olarak ifade ederken, “sacrum” ise insanın saygısına karşılık gelmekte ve Tanrı'ya ait olan kutsal bir yeri göstermektedir. İngilizcede kullanılan “sacred” ve “holy” kelimeleriyle ifade edilmektedir. Bu iki kelime benzer anlamlar taşısalar da “sacred” kutsal olmayandan farklı bir durum olarak tanımlanırken, “holy” tahmin edilemeyen ve öngörülemeyen bir gücü tanımlamak için kullanılmaktadır (Güç, 1998). Kutsal, Arapça 'da “kuds” kökünden gelmekte ve mukaddes, aziz gibi anlamlarda kullanılmaktadır (Nişanyan, 2019). Arada nüans farkları olsa da kutsal hemen hemen her dilde dinle ve sıradışı, olağanüstü, ilahi bir güçle ilişkilendirilmekte ve korunması ve saygı duyulması gereken bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kutsallık, kültürel kuramcı Saim Tuğrul'un işaret ettiği üzere, "dini tecrübenin özünü oluşturur ve tarihsel olarak kutsal, genellikle dinselğin içinde gelişir ve dinsel belirlen bir uygulaması biçiminde kendini gösterir." (Tuğrul, 2014). Kutsal, kavram olarak aşkın ve gizemli olana işaret etmektedir. Kutsallık kökeni itibariyle din, tanrı düşüncesine dayalı toplumsal kurumla, inanma, tapınma, arınmayla, kutsal da "el değmemiş, güvenli, zarar görmemiş" tutmakla yükümlü bir olgudur. Kutsal terimi Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğünde: "Din ve maneviyatla ilgili nesne ve olay, temiz, saygı duyulan, korunması gereken", "güçlü bir dini saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kutsi, mukaddes", "tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen", "bozulmaması, dokunulmaması, korunması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen", "tanrıya adanmış olan, tanrısal" olarak tanımlanmaktadır (TDK, Kutsal, 2019). Kutsal'ın bir tanımı da şu şekilde yapılmıştır:

"Başlangıçtan beri insan tecrübesinin bir parçası olan; yaratıcı ile olan ilişkisinden doğan, özel bir niteliğe sahip olan ve dini bir amaç için tahsis edilen şeydir." (Güç, 1998)

Bu tanıma göre, kutsal kabul edilen şey(ler) neyden uzak durulması ya da durulmaması gerektiğini bize söyler. Kutsal olan genellikle tabudur. Var olduğu halleriyle kabul edilir ve muhafaza edilirler. Gündelik hayatın içinde dünyevileştirilemezler. Kutsal, bir şeyin görünmeyeninde kendini göstermesi, temsil etmesi ya da onu kapsayarak aşmasıdır. Kutsal, bir anlamda Tanrı'nın madde içinde var olmasıdır ve toplumsal ortak özelliğinde kendine yer edinir (Tuğrul, 2014). Sosyolog Mevlüt Özben *Yapay Kutsallıklar: Postmodern Dönemde Kutsallıkların Ölümcül Sıçrayışı* kitabında kutsallık, "İnanma edimini insan için anlamlı kılan kaynaktır. Tersinden ifade etmek gerekirse, insanın inandığı şeye anlam katan, o şeyde bulduğu bir kutsallık veya aşkınlıktır." sözlerine yer verir (Özben, 2015). Bu tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere kutsallığın tanımı toplumsal bir duruma işaret eder ve bu tanımın sınırları toplumsal normlar ile belirlenmekte ve değişkenlik göstermektedir.

Toplumsal olarak üretilen kültürler, gelenekler, inançlar, normlar kutsalın tanımında ve sınırlarında değişkenlik meydana getirebilmektedir. Fakat, kutsal ve dünyevi arasında yapılan ayırım tüm dinlerin ortak ve belirleyici özelliği olabilir. Durkheim'e göre din "İnançlar hurafeleri, olayları, kutsal varlıkların yapısını, onlara atfedilen güç ve fantezileri, hayat hikayelerini, birbiriyle ve kutsal olmayanla ilişkisini anlatan düşünce sistemleridir." (Durkheim, 2011)

Kutsalın ne demek olduğuna ve dünyevilikle olan ilişkisine dair kavramsal çerçeveyi çizmek için Rudolf Otto, Emilie Durkheim, Mircea Eliade ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın kutsal tanımlarından faydalanılabilir.

Din tarihçisi, ilahiyatçı R. Otto, *Kutsala Dair* adlı kitabında kutsalı tanrısallık, mana ve doğaüstü bir sıfat ve farklı nesnelerde, mekanlarda, zamanlarda açığa çıkan onu kuran şey olarak tanımlamaktadır (Otto, 2014). Otto, Tanrı fikrine inanmaya dair bir hissin insana bir anda “Tanrı vergisi” olarak geldiğini ve insanın daha önce hissetmediği bu hisse akıl almaz anlamında “numinous” demektedir ve Otto’nun ifadesiyle bu akıl almaz varlık “tamamen başka” dır (Kalın, 2012). Mircea Eliade *Kutsal ve Kutsal-Dışı* isimli kitabın giriş kısmında Otto’nun bu anlayışını şu sözlerle belirtmektedir:

“Rudolf Otto kitabında bu dehşete düşürücü ve akıl dışı deneyimin özelliklerini belirlemeye uğraşır. Kutsal karşısında o *mysterium tremendum* (ürpertici, gizem), ezici bir güç üstünlüğü yaşayan o mejestas (haşmetli) karşısındaki korku duygusunu keşfeder, varlığın eksiksiz tamlığı duygusunun içinde serpilip geliştiği *mysterium fascinas* (büyüleyici gizem) karşısındaki dinsel kaygıyı keşfeder. Otto bu deneyimleri *numineus* (ilahî) diye ifade eder (Latince “tanrı” anlamına gelen *numen*den türetilmiş sözcük), çünkü ilahî gücün bir yönünün tezahürünün yol açtığı deneyimler söz konusudur.” (Eliade, 2017)

Otto, kutsal kavramının yerine de *numinous* kavramını kullanır ve dini bilinç, numinoustur. Otto’ya göre tanrının tecrübe edilmesi akıl almaz hislerden ileri gelir. Otto bu kavramı “Titretici ve Büyüleyici Gizem” (*Mysterium Tremendum et Fascinans*) ile ifade etmiştir (Kalın, 2012). İnsandaki Tanrı fikrinin temelini sadece düşünceler değil aynı zamanda hisler olduğunu da söyleyen Otto, akıl almaz hisler dediği şeyin de sezgilere dayandığından bahseder. Otto *Kutsala Dair* isimli kitabında kutsalı şu şekilde tanımlar:

“Kutsalın hissedilmesi, bazen hafif bir gel-gitin yayılması gibidir. Zihin, derin ve sakin bir tapınma hissiyle dolar. Ruh, gündelik tecrübenin dünyevi (profane) havasına yeniden bürününceye dek, o, heyecanlı titreme ve yankı içinde, ruhun daha derin ve kalıcı tutumu haline geçer. Coşku ve sarsıntılarla, ruhun derinliklerinden gelen ani bir taşma olur ya da anlaşılabilir heyecanlarla, sarhoş coşkusallık ve vecdi kendinden geçişlere yol açabilir. Vahşi ve şeytanî formlarda da cereyan edip, bir dehşet ve titreme hissine gömülebilir. Kaba, vahşi öncülleri olduğu gibi, güzel, saf ve harika bir şey içinde de gelişebilir. Kim ya da ne olduğu bilinmeyen bir hazır- nazırın önünde yaratık, ürkek, suskun ve sükût halini alır. Bu, kim ya da ne olduğu bilinmeyen önünde hissedilen, açıklanamaz bir misterdir” (Otto, 2014)

Otto için Tanrı kutsal fikirdir ve bu fikir hem rasyonel hem de irrasyonel özellikler sergilemektedir ve akıl almaz hisler de bunun irrasyonel yönünü oluşturmaktadır. Otto, Tanrı düşüncesinin düşünce ile algılanabileceğini, analiz edilebileceğini ve tanımının yapılabileceğini, Tanrı hissinin bile bir mantık içinde algılanabileceğini söyler (Otto, 2014). Otto, Kant'dan referans aldığı saf aklı “numen” ile ilişki kurmada bir araç olarak kullanır. Otto'ya göre hisler saf akla bağlı olmasına rağmen algılanabilirlik konusunda irrasyoneldir (Kalın, 2012). Kutsal, düşüncesindeki yücelik hissi imkansız gibi gözüken rasyonel ve irrasyonelin bir aradalığını olanaklı kılan ögedir. Otto'nun “şematizasyon” dediği bu irrasyonel ve rasyonel olanın biraradalığı akıl almaz hislerin biraz da olsa anlaşılabilir ve tanımlanabilir olmasına imkan vermektedir. Hisler birbirine bağlıdır ve bir hissin bir başka hisse zemin hazırlayabileceğini, biri var olurken diğerrinin ortadan kaybolabileceğini ve tüm bunların rastgele olmadığını ifade etmektedir. Otto, akıl almaz olanın “kendine özgü (sui generis)” olduğunu, bu hissin başkalarına öğretilen değil ama başka insanların aklında uyandırılacak bir his olduğundan bahseder (Otto, 2014). Kalın'ın *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe* isimli doktora çalışmasında bunu “İrrasyonel ve akıl almaz olan, mantığa bürünmüş kutsal ve şematizasyon aynı ölçüde a priori olmasına rağmen, temeldeki hisler kesinlikle akıl almaz olanlardır.” (Kalın, 2012) şeklinde ifade etmiştir. Otto'nun ve onun kutsal anlayışının dini bir gerçeklik temelinde teolojik bir yorum olduğunu söyleyebiliriz. Burada teolojiden aldığımız yorum kutsalın insanda uyandırdığı hislerdir. Bu hisler ile belirli biçimlerde yapılan hareket örüntüleri, bu hisleri uyandıracak mimari düzenlerin üretilmesi ve bunların mekansal pratik olarak olanaklarını keşfetmek bu çalışmanın odaklandığı noktadır.

Felsefe ve islam düşüncesi tarihçisi Seyyid Hüseyin Nasr *Bilgi ve Kutsal* isimli kitabında kutsallığı varlığın oluştaki, sonsuz olanın dünyevi olanın içinde doğrudan tecellisi olarak ifade etmektedir. Nasr'ın kutsallık anlayışında akıl kutsala giden bir yoldur ve bu yol kutsal bir öneme sahiptir. Kutsal olan şey, aşkın olanın dünyevi olan içinde izlerini taşır (Nasr, 2013). Nasr'a göre kutsal dünyevi olanın içinde bulunur ve insan da dünyevi olanın içinde olduğundan bu duyguya zaten sahiptir ve bu da Nasr'a göre kutsalı tanımlamanın modern dünyada daha da önemli hale geldiğinin öneminden bahsetmektedir. Bu noktada Rudolf Otto'nun kutsal olanı akıl dışı, yüce, gerçek dışı gibi kavramlarla ilişkilendirmesi Nasr'ın kutsallık anlayışından ayrılmaktadır (Kalın, 2012).

Kutsal kavramının yorumlanmasında bir diğer önemli yere sahip olan isim kutsal işlevsel bir kavram olarak kullanan ve dünyevi ile ilişkili olarak tarifleyen Fransız sosyolog Emilie Durkheim'dir. Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* adlı eserinde dini kutsal açıdan değerlendirir. Dini toplumsal bir tecrübenin bir toplamı ve yansıması olarak görür. Durkheim'a göre tüm dini inançlar ya kutsal ya da dünyevi (profane) olaylar şeklinde tasnif edilir (Durkheim, 2011). Ona göre kutsallık dinin temelini oluşturur. Sosyal hayatta kutsal- dünyevi (profane) ikiliğinin önemine işaret eder. Kutsal tek başına bir kavram değil, dünyevi (profane) ile hem bir karşıtlık hem de bir ilişki içinde olduğunu ve bunun da dinin özünü oluşturduğunu söyler. Kutsalın gerçekte nesnenin kendisinde değil, onun kutsal olduğuna inanan insanın bilincinde yaşadığını ifade eder. Durkheim'a göre hiçbir şey aslen kutsal değildir, fakat bir toplum bir şeye kutsallık karakterini verir (Durkheim, 2011).

Durkheim'a göre:

“Kutsal şeyler, tanrılar ya da ruhlar diye isimlendirilen kişisel varlıklardan ibaret değildir. Bir kaya, bir ağaç, bir su kaynağı, küçük bir taş, bir ağaç parçası, bir ev hâsılı her hangi bir şey kutsal olabilir. Bir ayin, kutsallığa sahip olabilir; gerçekte ise, belli bir dereceye kadar da olsa kutsallık içermeyen hiçbir ayin yoktur.” (Durkheim, 2011)

Durkheim'a göre kutsal hem tek başına bir kavramken hem de dünyevi (profane) ile karşılıklı bir ilişki içindedir. Kutsal bir sıfattır ve insanın ya da bir cemaatin bir şeyin kutsal olduğunu kabul etmesi o şeyin varoluşunu tanımlayabilir ve yeniden anlamlandırabilir. Durkheim, dinin inançlar ve pratiklere dayalı bir sistem olduğunu ve ibadetin her şeyden önce kutsal ve dünyevi (profane) olan arasındaki düzenli ilişkiden oluştuğunu ifade etmektedir (Kuşçu, 2011). Dinin özünde toplumsal ve sosyal bir davranış, ve özellik olduğu düşüncesi, kutsalın dünyevi olanın arasındaki diyalektik ilişkide, bu ilişkiden doğan deneyimin tüm aşamalarında kendini sembolik olarak ifade eder (Durkheim, 2011). Bu noktada kutsallık kavramı Durkheim'da Otto'da olduğu gibi “kendine has” (*sui generis*) ile açıklanabilir. Kutsal olan bir şekilde insan zihninde saygı duymak ile ilişkilendirildiği için kutsal olduğuna inanılan bir nesneye, mekâna, insana vs. saygı duymak *sui generis* bir özelliktir. Durkheim'ın düşüncelerinde kutsal sadece gizemli, aşkın, metafizik olanla özdeşleştirilmemiş, kutsalın kaynağı insanın ya da toplumsal olanın davranış sistemiyle tanımlanmıştır (Durkheim, 2011). Öyleyse sonuç olarak Durkheim'ın çalışmaları bize kutsal olanın teolojik yorumunun modern dünyada tek geçerli tanım olmadığı, yalnızca metafizik ve

aşkın anlamları olan bir nesne olarak yorumlanmadığını, toplumsal bir davranış sistemi ve ritüel olarak da ele alınabileceğini söyleyebiliriz (Kuşçu, 2011).

Kutsalın önemini vurgulayan bir diğer isim ise dinler tarihçisi Mircea Eliade'dir. Eliade *Dini İnançlar ve Düşünceler Tarihi* adlı üç ciltlik eserinde taş devrinden reform çağına, en ilkelinden en gelişmişine kadar dini sistemlerde tespit ettiği unsurları sınıflandırmıştır. Eliade'nin arkaik toplumlardan bugüne, en sadesinden en gelişmişine kadar dinler tarihi üzerine yapmış olduğu bu çalışma dinler tarihinin kutsalın tezahürlerinden (*hiyeroфанilerden*) oluşan bir tarih olduğu bilgisine ulaştırmıştır. Eliade'nin dini sistemlerde tespit ettiği ve sınıflandırdığı unsurlara kutsal, kutsal mekanlar, merkez simgeciligi, ebedi yenilenme mitosu, göksel simgeler, güneş, ay, kutsal nesneler, kadın örnek olarak verilebilir (Eliade, 2018). Eliade'nin kutsallık anlayışını kutsalın dindışının karşısı olduğu fikri oluşturmaktadır (Eliade, 2017). Eliade *Kutsal ve Kutsal-Dışı* adlı kitabında kutsal ve dünyevi arasında yapmış olduğu ayrımı şu sözlerle ifade etmiştir:

“Bizi, dinin akılcı olan ve olmayan unsurları arasındaki bağıntı değil, bütünlüğü içinde kutsal ilgilendiriyor. Kutsal hakkında yapılabilecek ilk tanım da, kutsal-dışının karşısı olduğudur.” (Eliade, 2017)

Eliade, kutsalı bir fenomen olarak düşünmektedir ve fenomen olarak tanımlanan şey ise:

“Davranışlardan, inanışlardan, kurumlardan meydana gelen kimi zaman kaos boyutlarına ulaşan çok yüzölçümlü bir küttedir. Aynı zamanda bu olgular hiçbir formüle, hiçbir tanımlamaya uymayan karmaşık bir labirenttir. Bu labirent tabu, ritüel, simge, mit, demon, tanrı gibi dini olgulardan oluşmuştur.” (Yılmaztürk, 2003)

şeklinde ifade edilmiştir.

Eliade, kutsal kendini her zaman doğal gerçekliklerden farklı bir şekilde gösterir ve kullandığımız dilin çoğu zaman kutsalı ifade etmekte yetersiz ve yüzeysel kaldığından bahseder (Eliade, 2017). Eliade'ye göre kutsal öğrenilir, çünkü kutsal dünyevi olanın içinde tezahür eder, görünür. Kutsal tanımında da bunu “Tezahür eden, kendisini açığa vuran ve dolayısıyla kendisini sınırlayıp mutlak olmaktan çıkan şey bizatihi kutsaldır.” şeklinde ifade etmiştir (Eliade, 2017). Eliade, kutsalın ortaya çıkma fikrini anlatabilmek için “hiyorefani” kelimesini kullanır. Ona göre evrenin tamamı hiyorefani olabilir.

“Herhangi bir nesne kutsalın tezahürüne aracılık ederken başka bir şey olur, ama kendisi olmaktan da çıkmaz, çünkü onu çevreleyen kozmik ortamının parçası olmaya devam eder. Kutsal bir taş, yine de taş olarak kalır; dış görünüşte (daha doğrusu kutsal-dışı bir bakış açısından) onu diğer taşlardan ayıran hiç bir şey yoktur. Bir taşın kutsallığını görenler için ise, onun doğrudan gerçekliği doğaüstü bir gerçekliğe dönüşür. Başka bir ifadeyle, dinsel bir deneyim yaşayanlar açısından tüm Doğa kozmik bir kutsallık olarak belirmeye müsaittir. Kosmos bütünüyle bir hierofani olabilir.” (Eliade, 2017)

Daha önce de ifade ettiğim gibi en ilkelinden en gelişmişine kadar dinler tarihinin bir hiyerefaniler birikiminden, kutsal olanın tezahüründen oluştuğunu ifade eden Eliade, dindar insanın dünyevilikten kurtulup kutsalla sıkı bir ilişki içinde olmak istediğini fakat modern insanın kutsal gerçekliği terk ederek tamamen dünyevi bir varlık olduğuyla ilgili bir eleştiri ortaya koymuştur. Kutsal, insan varlığının farklı deneyimlerinin, onların sürekliliklerinin ve dönüşümlerinin unsurlarından biri olabilir ve bu algı bir özellik olarak insanda varolabilir. Eliade’ye göre kutsal olanın keşfi ve tezahürleri arasındaki diyalektik ilişki dünyanın anlamlandırılması için gereklidir (Eliade, 2017). Ayrıca Eliade’ye göre kutsalın kavramsal çerçevesini çizmek ve kutsal üzerine araştırma yapmak için dini yaşantı, insanın dini tecrübeleri kaynak olarak kullanılabilir. Bu yaşantıya ve tecrübeye dahil olan ritüeller, mitler, mimari nesneler, anıtlar, kitaplar, tapınaklar vs. her şey bu araştırma için gereklidir (Yılmaztürk, 2003). Mitler ve ayinler kutsalın sembolü olarak kabul eden Eliade’ye göre, semboller kutsal anlamada, anlatmakta ve bir başkasına aktarmakta önemli bir rol üstlenirken mitler de ona göre hierofanilerin kendilerini yoğunlukla açığa çıkardıkları hikayelerdir (Eliade, 2017).

Eliade kutsal ve kutsal-dışı olmak üzere dünyanın iki farklı varoluş tarzı olduğundan bahseder. Onun bu ikili varoluş tarzında “ganz andere” dediği “tamamen farklı, bambaşka türde” şey dünyevi olan nesneler içinde açığa çıkar. Kutsalın tezahür ettiği şey Eliade’nin ifadesiyle “bir taştan ya da bir ağaçtan başlayıp Tanrı’nın İsa’da cisimleşmesine kadar” (Eliade, 2017) dindar insanın yaşantısında ve tecrübesinde, herhangi bir değişiklik olmasa da anlam başkalaşır, dönüşüm geçirir. Kutsalın nasıl açığa çıktığında nesnelerin niteliklerinin hiçbir önemi yoktur. Sıradan bir nesne olabileceği gibi bir düşünce, tanrısal bir figür de olabilir. Kutsalın, dünyevi olanda tezahür etmesinde simgeler, mitler, nesneler bir araç olarak kullanılabilir.

Son olarak kutsal ve dünyevi olana dair kavramsal çerçevenin çizilmesinde İtalyan filozof Giorgio Agamben’in görüşlerine yer verilecektir. Agamben *Dünyevileştirmeler*

adlı kitabının *Dünyevileştirmeye Övgü* bölümünde kutsal dünyevi olan ile birlikte tanımlamıştır (Agamben, 2011). Ona göre:

“Romalı yargıçlar ‘profanare’ fiilinin yani ‘kutsal şeylere saygısızlık yapmanın, onları kutsal alandan çıkartmanın, dünyevileştirmenin’ ne anlama geldiğini çok iyi biliyorlardı. Kutsal ya da dinsel şeyler bir şekilde tanrılara aittir. Bu halleriyle insanlar tarafından serbestçe kullanılamazlar ve ticaretleri yapılamazdı, satılamazlardı, para karşılığı değiştirilemezlerdi, başkalarının kullanımına bırakılamazlardı, ya da kulluk yükü olarak kölelere verilemezlerdi. Onların bu kendine özgü kullanılamazlığını ihlal eden ve bu kuralı çiğneyen her türlü davranış günahkar sayılır ve kutsal değerlere saygısızlık, günahkarlık kabul edilirdi.” (Agamben, 2011)

Agamben Roma kutsallık anlayışında, kutsal olan nesneleri, hayvanları, mekanları ya da insanların ortak kullanımlarında olan diğer şeyleri bu ortaklıktan çıkararak ayrı bir alana aktardıklarını ifade etmiştir (Agamben, 2011). “Religio” kelimesini insanları ve tanrıları “birleştiren bir şey” olarak değil, insanları ve tanrıları birbirinden ayrı tutan şey” olarak tarifler (Agamben, 2011). Agamben daha çok kutsal ve kutsallaştırmanın ne olduğunu tanımlamak suretiyle dünyevi olanı, dünyevileştirmenin ne demek olduğuna dair görüşlerini ortaya koymuştur. Agamben de Eliade gibi kutsal ve dünyevi arasında karşıt bir ilişkiden söz etmiştir. Agamben’e göre insanlara ve tanrılara ait olmak üzere iki dünya vardır. Ona göre, kutsallaştırmak nesneleri ya da hayvanları ortak alandan çıkarmak; tanrısal bir anlam yüklemek ise, dünyevileştirme tüm bunları bu kutsal, tanrısal olan alandan çıkararak bunları özgür bir alana çekerek herkesin kullanımına açmak demektir (Agamben, 2011). “Kullanmak” ile “dünyevileştirmek” arasında bir ilişki kurmuş ve kullanımın aslında doğal bir durum olmadığını ancak bir dünyevileştirme sayesinde elde edilebileceğini ifade etmiştir.

“Kutsaldan dünyevi olana geçiş, aslında kutsalın tamamıyla uygunsuz ve yersiz bir biçimde kullanımı (ya da daha ziyade yeniden kullanımı) sayesinde ortaya çıkabilir.” (Agamben, 2011)

Agamben’e göre kutsanmış her şeyde bir dünyevilik, dünyevileşen her nesnede de bir kutsallık kalıntısı bulunmaktadır. Agamben’in kutsal ve dünyevi olana dair ortaya koyduğu bu ikili anlatıda dünyevileştirme oyun üzerinden gerçekleşmektedir. Oyun ve kutsal alanların birbiriyle ilişki içinde olduğunu ve her türlü kutsalın dünyaya indirilmiş bir oyun olduğunu ifade eder. Ritüel ve ayin gibi dinsel etkinlikleri hep bu kategoride değerlendirir. Oyun hem kutsala ait bir mekan yaratırken, hem de kutsalın dünyevi bir düzlemde gerçekleşmesine olanak sağlamaktır. Bu salınım kutsal ve dünyevi arasında bir geçiş yaratmaktadır (Agamben, 2011).

Sonuç olarak, bu bölümde kutsal tüm dini tecrübelerin ortak özelliği olarak kabul eden, anlam ve doğaüstü bir sıfat olarak ve farklı nesnelerde, mekanlarda, zamanlarda açığa çıkarak onları kuran gizemli bir güç olarak tanımlayan Otto; kutsal toplumsal ve kolektif bir bilinç, tüm dinlerin ortak bir özelliği ve işlevsel bir kavram olarak ele alan Durkheim; kutsal tecrübesini kutsal-dışının (dünyevi) olanın içinde tarifleyen Eliade ve kutsal ile dünyevi olanı karşılıklı bir ilişki olarak gören ve dünyevileştirmeyi, kutsaldan hareketle bir özgürleşme olarak tarifleyen Agamben aracılığıyla kutsal ve dünyevi olana dair kavramsal bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Bütün farklı yaklaşımlarda görülebileceği üzere kutsal kavramı toplumsal bir değer olması sebebiyle dünyevi olanla birebir ilişkilidir.

Sonraki bölümde bu kavramsal çerçeveden yola çıkarak kutsalın mekânı ve yeri kurma biçimlerine, kutsal olanın insanın kendisiyle ve yaşadığı dünya ile ilişkisindeki yerine ve kent mekanındaki anlam üretimine dair görüşler ortaya koyulacaktır.

## 2.2 Bir Oluş ve Anlam Alanı Olarak Kutsal Mekan-Kutsal Yer

*“Eğer kutsallaştırmak, tanrılara adamak,  
nesneleri insani hukukun alanından çıkarmak ise tam aksini yapmak,  
insanların nesneleri özgürce kullanabilmelerini sağlamak anlamına geliyordu”*

**G. Agamben, Dünyevileştirmeler**

Uygulanan ritüeller, yüklenen anlamlar, işaretler, semboller bir mekânı fiziksel durumunun dışında diğer mekanlardan farklılaştırırlar. Smith, kutsal mekânı “odaklanmış mercek” olarak tanımlamaktadır (Smith, 1992). Kutsal bir mekân, içindeki formlara, nesnelere ve eylemlere odaklanarak, onları kutsal olanın anlamını dünyevi bir düzleme taşıyan araçlara dönüştürebilmektedir. Bu durumda mekân nesneler ve eylemler yanında kendini göstermeyen, gizleyen midir? Tatar ise şu soruyu sorar: “Kutsaldan hareketle mi mekânı tanımlıyoruz yoksa mekândan hareketle mi kutsalı tanımlıyoruz?” (Tatar, 2017) Bu soruları cevaplamaya yönelik çabalar ontolojik yaklaşımla kutsalın ortaya çıkmasıyla mekânın kutsallaştığını kabul eden Otto (Otto, 2014), mekândan hareketle kutsalın tezahür ettiğini tanımlayan Durkheim (Durkheim, 2011), kutsal ve dünyevi ilişkisine kutsalın kutsal bir zaman ve mekânda açığa çıktığını ifade eden Eliade (Eliade, 2017), fenomenolojik bir yaklaşımla kutsalın mekânda kullanım ve eylemle beraber ortaya çıktığını ifade eden Agamben’in

(Agamben, 2011) görüşleri ile ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu yaklaşımlara ek olarak Simmel'in insanın ayırıştırıcı, bu ayırıştırdıklarını tekrar birleştiren ve bunlarla bir sınır oluşturan bir varlık oluşu görüşünü kutsal ve dünyevi mekan arasındaki ayrımla beraber okuyabiliriz. Bu görüşe göre insan duygu ve düşüncelerini ifade eden, nesneleri ya da mekanları kullanan, eylemde bulunan bir varlık olarak dünyevi ve kutsal olanın arasında bir yerde bazen ayırıştırıcı, bazen birleştiren bazen de ikisi arasında salınan bir pozisyonda durmaktadır diyebiliriz (Tatar, 2017).

Kutsal mekanlar, zamanın ve kutsalın sürekli tezahür ettiği döngüsel mekanlardır. Örneğin tapınaklar, ibadet mekanları dini ve manevi duyguların ve gündelik hayat dışındaki ritüellerin içinde yaşandığı kutsal mekanlardır. Ancak tapınağın ya da ibadet mekanının dışı gündelik, gerçek ve dünyevidir. Başka bir örnekte de tam tersi gerçekleşebilir. Bir savaşın ya da doğaüstü bir olayın gerçekleştiği alan da coğrafyanın ve dünyevi olanın sınırlarından çıkarak kutsalın alanına dahil olabilmektedir. Eliade'nin "kutsal olan dünya değil, dünyadaki aralıklardır ve kutsal mekânın tayin edilmesi ise seçimle değil, keşifle gerçekleşir," ifadesi bunu destekler niteliktedir (Eliade, 2017).

Üzerinde bulunduğumuz yeryüzü homojen ve tekdüze değildir. Bazı yerler diğerlerinden temel gerekçelerle farklılık gösterir. Agamben kutsal olanı dünyevileştirmenin kullanımıyla ve bu kullanıma ilişkin eylemler ile beraber ortaya çıkacağını ve kutsanmış her şeyde bir dünyevilik artışı ve dünyevileşmiş her nesnede bulunan bir kutsallık kalıntısı olduğunu ifade etmektedir (Agamben, 2011). Bu iki alanı bölen eşikten hangi yöne gidileceğinin bir kuralı yoktur. Kutsallığı ve dünyeviliği mutlak karşıt kavramlar olarak görmek yerine, her ikisini iç içe ve sürekli birbirini etkileyen ve dönüştüren kavramlar olarak görmek, bu ayrımın insanın ve toplumun ayırıştırma ve birleştirme gücünün farkına varmak kutsal ve dünyevinin sınırlarına ve bu sınırların zaman zaman muğlaklaştığına dair görüşü ortaya koymada yardımcı olacaktır. Toplumda ne tümüyle kutsaldan arınmış bir dünyevilik vardır, ne de dünyevi olan kutsal uğruna görmezden gelinemez.

Zamanın ve mekânın kutsallaşması, insanların deneyimlediği belli olayları sabitleyip anlamlandırması ve bununla beraber bağlılığını sergilemesi içindir. Acılı ve sıkıntılı olaylardan (kıtlık, savaş, deprem vs.) sonra belli bir zaman veya mekanın toplumca kutsallaştırılması görülebilir. İnananlar için Tanrı'nın belli bir zaman ve mekânı (İslamiyet'te Mescid-i Aksa, Kâbe, Arafat Dağı, Cuma, Ramazan ayı, Kadir gecesi ve

Arife günü) bildirmesi ile ve kutsal olanın Tanrı dışında somutlaşması ile çeşitli mekanlar (sinagoglar, camiler, kiliseler, türbeler, tapınaklar vs.) değer kazanabilir (Şeker, 2016). Kutsal mekan kutsalın ortaya çıktığı, insanın ilahi bir güçle iletişime geçtiği bir evren oluşturur. Buralar, Tanrı ile yakınlığın hissedildiği ve bireylerin kendisini diğer mekanlardan soyutlayarak farklı bir atmosfere ve duyguya ulaştıkları bir ortam niteliği taşırlar (Şeker, 2016).

Mekan inanan insana göre türdeş değildir. Mekanın kutsalla kurduğu ilişkinin biçimi oranın nitelik olarak farklılığını belirleyen en önemli parametredir. Bir mekanın kutsal mekan olarak kabul edilebilmesi için o mekanda kutsalın varlık göstermiş olması gerekmekte ve bu da kutsal mekanı diğer mekanlardan ayrı bir konuma getirmektedir. Kutsal mekân ve kutsal dışı (dünyevi) mekan ayrımı yalnızca mekanlar arası bir farklılık ve zıtlık değil aynı zamanda kutsalın varlık göstermesiyle ontolojik olarak bir gerçekliği de kurmaktadır.

Eliade, kutsal ve dünyevi olan arasındaki ayırım ve dünyevi olanın kutsallaştırılması üzerine olan düşüncelerinde Durkheim'dan oldukça etkilenmiştir. Eliade'ye göre kutsal, kutsal dışı bir dünyada tezahür eder ve kutsallaştırılan şey her neyse onu eski varoluşundan uzaklaştırıp başka bir varoluşun içine sokar. Kutsal olan, kutsal bir zaman ve mekânda var olur ve yıldönümleri vs. bizi kutsalın dünyasına götürür. Eliade, Kutsal ve Kutsal-Dışı adlı eserinde kutsal bir mekân ve zamanın oluşmasının “evrenin yaratılışının bir tekrarı” olarak görür ve kutsal mekânın aşkın olan, tinsel olan ile doğrudan iletişimin kurulabildiği bir merkez olarak tarifler (Eliade, 2017).

Kutsal mekân, çok çeşitli mekan türlerini kapsamakta ve çok çeşitli kaynaklardan beslenmektedir. Cami, kilise, tapınak gibi ibadet amacıyla yapılmış yerleri kapsayabildiği gibi dağ, nehir, ağaç gibi yerleri de içerebilir. Aynı yer ya da aynı nesne farklı koşullardan hem kutsal hem de kutsal-dışı bir mekânı tanımlayabilir. Örneğin, yemek yemek, oturmak, sohbet etmek gibi farklı eylemlere sahne olan evin bir bölümü olarak salon, bu eylemlerle kutsal-dışı bir alana işaret ederken, Tanrıya ibadet etmenin bir yolu olarak namaz kılma eylemiyle bir anda içinde manevi anlamların üretildiği bir ibadet mekanına dönüşebilmektedir. Bu da aynı mekana farklı zamanlarda farklı anlamlar yükleyebilmektedir.

Otto mekanın kutsal olabilmesi için manevi ve duygusal bir tepki oluşturmasını bir öncelik olarak görmektedir (Otto, 2014). Pek çok kutsal mekân Çin'in kutsal dağları,

Hindistan'ın nehirleri, camiler, katedraller dini duygular oluşturan bir büyüklüğe ve gösterişe sahiptirler. Ama bu kutsallığın eylemden bağımsız olarak sürdüğünü söylemek eksik bir tanımlama olacaktır. Örneğin, Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet için önemli olan günümüzde İsrail ve Filistin'in üzerinde bulunduğu topraklar “kutsal topraklar” olarak tanımlanmaktadır. Bu topraklar manevi olana ilişkin bir sebepten kutsallaşırken, bu kutsallık ritüeller ve eylemlerle devamlılığını sağlamaktadır. Bu topraklara yapılan hac ziyaretleri bu ritüellere ve eylemlere örnek olarak gösterilebilir.

Kutsallık anlamının kaynağı olarak, mekânda gerçekleşen dini açıdan önemli olaylar nedeniyle mekan kutsallaşabilmektedir. Örneğin, Kudüs şehri birçok inanç ve gelenek için kutsal bir yer sayılır. Hz. Muhammed'in göğe, Tanrı'nın yanına yükseldiği yer olarak (miraca çıktığı) inanılan Mescid-i Aksa ve Kubbet'üs Sahra'nın bulunduğu Harem-üş Şerif'in burada bulunması Kudüs'ü Müslümanlar için kutsal bir yere dönüştürürken, Yahudi inancına göre de Mescid-i Aksa'nın altında yer alan ve inançlarının en kutsal mekanlarından biri olan Süleyman Dönemi'nde yapılan tapınağa ait olduğuna inanılan Ağlama Duvarı'nın burada bulunuşu (Şekil 2.1) ve Hristiyanlar için de Kutsal Kabir Kilisesi'nin İsa Peygamber'in çarmıha gerildiği ve kabrinin buraya konulduğu inancı Kudüs'ün farklı inançlar için kutsal sayılmasına neden olur. Bu kutsallık, burada gerçekleşen ritüeller ve sergilenen mekansal eylemlerle beraber tekrar tekrar üretilir. Örneğin, Ağlama Duvarı olarak bilinen Batı Duvarı Yahudiler tarafından önemli günler, bayramlar ve yıldönümleri başta olmak üzere ziyaret edilmektedir. Ağlama Duvarı'nın önü kadın ve erkek olmak üzere iki alana ayrılmıştır ve girişler ayrı şekilde yapılmaktadır. Yahudiler bu duvara yaslanarak mabedin yıkılışını hatırlarlar ve ağlama formu da dahil olmak üzere dua ederler, yüksek sesle tevat okurlar. Bu duvar aynı zamanda Yahudi bayramlarının ve çeşitli kutlamaların da gerçekleştiği mekandır. Çeşitli gösteriler ve ayinler düzenlenmektedir. Bu anlamda burası aynı zamanda toplumsal ilişkilerin de üretildiği bir alandır diyebiliriz.



**Şekil 2.1 : Kudüs’de bulunan Ağlama Duvarı. (Url-1)**

Bir mezar sadece ölümlerin gömülmesi, yaşamı ölümden ayırması anlamında değil, ölümlerle yaşam arasında taşıdığı sembolik anlamlar nedeniyle somut yaşantı ile ilahi dünya arasında bir temas sağladığı düşünüldüğünde kutsallaşabilmektedir. Genellikle dinle ilişkilendirilen ve insanların ölümden sonraki yaşama dair inançlarını yansıtan mezarların bulunduğu oda şeklinde bir yapı olan türbeler, şehit mezarları, ya da kutsal sayılan nesnelerin saklanması ile bir yerin İslamiyet için kutsal ve önemli hale gelmesine neden olurlar. Örneğin, İstanbul Fatih’de bulunan Hırka-i Şerif Camisi içerisinde kutsal emanetleri (Hz. Muhammed’in hırkası, sakalı) barındırması sebebiyle birçok insan tarafından her sene yine kutsal bir zamanda (Ramazan ayı içerisinde) ziyaret edilmektedir.

Kutsal mekanlar insanların tanrılarla buluştukları, iletişim kurdukları yerlerdir. Bir yerin topografik biçimi ona çeşitli anlamlar ve kutsallık yükleyebilmektedir. Farklı kültürlerde, geleneklerde ve inançlarda tanrıların varlığına işaret eden yerler bulunmaktadır. Dağlar, ağaçlar, nehirler, direkler, şehirler, nesneler, semboller kutsal ve dünyevi arasında bir bağı temsil etmesi açısından birçok kültürde ve inanışta önemlidir. Örneğin, Hindistan’da bulunan tapınaklar ve bu tapınakların kuleleri tanrıların ikamet ettiği yerler olduğuna inanılıp kutsallaşırken, Kailasa Tapınağı, Hint Tanrısı Şiva’nın yerleşim yeri olduğu ve Şiva’nın kutsal dağını temsil ettiği için kutsal kabul edilmektedir. Japoncada tanrılar için kullanılan kami kelimesi dağlar için de kullanılmaktadır. Japonya’da bulunan ve ülkenin en yüksek dağı olan Fuji Dağı dünyanın eksenini olarak kabul edilir ve tanrıların evi kabul edilen dağın zirvesine kutsal bir faaliyet, yolculuk olarak tırmanılır. Japon kültüründe bu dağa atfedilen

kutsallık dağın sayısız temsillerinde ona veriken önemde görülebilir. (Şekil 2.2) Yunanistan'ın en yüksek zirvesini oluşturan Teselya bölgesindeki Olympos dağı aynı zamanda tanrıların ikamet ettiği yer olarak görülür ve kutsallaştırılır. Sina Dağı'nda bulunduğu yarımada en yüksek ikinci dağdır ve Yahudi ve İslam inancında Tanrı'nın tecelli ettiği ve Tanrı'nın Hz. Musa ile konuştuğu yer olması sebebiyle kutsal kabul edilmektedir (Özdemir, 2013). Bunun dışında Hindistan'da bulunan Ganj Nehri buradaki inanca göre kutsaldır ve Hindular bu nehri Dağ Tanrısı Himalaya'nın kızı Tanrıça Ganga'nın vücut bulmuş hali olarak kabul ederler. Bu inanca göre belirli günlerde nehre girip yıkanmak günahlardan arındırmaktadır. İnanca göre nehrin suyu kutsaldır ve nehrin suyunu içmeden ölmek tamamlanmamış bir hayat olarak ifade edilmektedir. Ölülerin yakıldıkdıktan sonra küllerinin bu nehre dökülmesi, nehir suyundan içmenin cennete girmenin bir yolu olarak görülmesi gibi bir dizi ritüel Ganj Nehri'nde gerçekleşmektedir.



**Şekil 2.2 :** Katsushika Hokusai'ye ait ukiyo-e “Fuji Dağı'nın Otuzaltı Görüntüsü, no.33 ve no 34”. (1830) (Url-2)

Bir başka örnek olarak Hindistan'da bulunan Harmandir Sahib Amritsar (Altın Tapınak) önemli bir ibadethanedir. Etrafında bulunan gölün kutsal olduğuna inanılmakta ve burada yıkanmanın günahlardan arınmaya ve insana ölümsüzlük bahşettiğine inanılmaktadır. Hardivar şehri Hindistan'da kabul edilen en kutsal yerlerden birisidir. Mitolojik olarak Garuda Kuşu'nun taşıdığı ölümsüzlük iksirinin döküldüğü yerlerden biri olması inancı mekana kutsallık atfeden özelliklerinden birisidir. Ayrıca gene Hindistan'da Ganj Nehri kenarında bulunan Varanasi şehri Tanrı Şiva'nın şehri olarak anılmaktadır. Tanrı Şiva'nın burada yaşaması bu şehri insanlar olarak önemli hale getirmekte ve insanları günahlarından arınmak ve hac ibadeti yapmak için bu şehre getirmektedir (Bharati, 1963). (Şekil 2.3)



**Şekil 2.3 :** Ganj Nehri'ne kıyısı olan kutsal Varanasi şehri. (Url-3)

Özetlemeye çalışırsak kutsallık ve anlamın kaynağını;

- Kutsal yerin Tanrı tarafından bildirilmesi
- Kutsal yerin ilahi olanla etkileşime geçmek için aracılık etmesi
- Kutsal yerin ilahi bir mesajın iletilmesine aracılık etmesi
- Kutsal yerin insanlar tarafından atfedilen özellikleri, çağrışımları, yaşanmışlıkları ve sembolik değerleri barındırması
- Kutsal yerde bulunan dini kalıntıların bulunması

oluştururlar.

Son olarak kutsal mekanlar bir yönelim yaratarak sembolik olarak mekana bir anlam katarlar. Sinagogların geleneksel olarak Kudüs'e bakması, camilerin Kabe'ye doğru yönelmesi bu mekanlara anlam katmaktadır. İslam dini için Tanrı'nın mekandan ve zamandan münezzehe oluşu yani mekanla ya da zamanla ilişkilendirilmemesini, bir ibadet mekanı olarak caminin Tanrı ile ilişkilendirilerek kutsallaşması ile bir gerilim yarattığından bahsedebiliriz. Caminin öncelikli işlevi ortak bir şekilde ibadet edilebilmesine olanak sağlamasıdır. Cami, aslında bir kutsal mekan özelliği taşımaktadır. Cami inancıyla göre kutsal kabul edilen bir merkeze Mekke'ye yöneliktir. İbadet nişi (mihrap) Kabe'ye doğrudur. Cami mekânsal olarak kutsal mekan (ibadet mekanı) ile kutsal-dışı mekana (avlu) ayrılmış ve işaretlenmiştir. İslam inancına göre toplu ibadet etmenin ve dua etmenin önemi vardır. Aslında insanlar mekanın kutsal niteliği sebebiyle değil bu faaliyeti gerçekleştirmek için camide toplanırlar. Bu anlamda mutlak bir kutsal yer belirtmez. Tanrının mekandan ve zamandan bağımsız oluşu, Tanrı'nın dünyanın içinde değil aslında üstünde olduğu inancı ve her yerde varlık göstermesi aslında tüm evreni İslam inancına göre kutsallaştırmakta ama

camiler insanlar için çeşitli semboller, ritüeller ile ilahi olanla iletişim kurma ve anlam üretme açısından kutsallıkla ve aşkın olan ile ilişkilendirilmektedir.

Relph'e göre kutsal alan belirli bir dini tecrübeyle ilişkilendirilen varoluşsal bir alandır. Bunlar, bazen mucizevi bir olayın gerçekleştiği, bazen bir tapınağın, mezarlığın vs. işaretlendiği, tanrılar ve ruhların varlıklarının hissedildiği alanlar olabilir (Relph, 1976).

Sonuç olarak bu bölümde kutsal mekana dair tanımlamalara çeşitli yaklaşımlar ve örneklerle kutsal mekanın ne olduğu, nasıl üretildiği gibi sorulara cevap aranmaya çalışılmıştır. Bir ritüelin, nesnenin kısaca kutsalla ilişkili bir şeyin mekanı kutsallaştırması gibi bir mekanın kendisi de kutsalın kendisi haline gelebilmektedir. Bir yeri ister mekandan hareketle ister kutsal olanın kendisiyle tanımlamak onun şeklini yada anlamını sınırlamamaktadır. Kutsal mekanlar birçok kültür, gelenek, din ve yaşantı da ortak bir oluşa, içeriğe ve görüntüye sahip olmasalar da ürettikleri anlamlar ve eylemler açısından benzer anlamlandırma süreçlerine, kutsallaştırma pratiklerine ve mekansal eylemlere sahiptirler.

### **2.3 Bir Eylem Alanı Olarak Mit ve Ritüel**

Bu bölüme başlarken şu soruları sormak anlamlı olacaktır: Mekân bağlamında kutsal ve dünyevi olan ayrımının zeminine sadece anlatıları, hikayeleri yerleştirerek sadece anlam üzerinden bir kutsal mekân tanımı yapılabilir mi? Kutsal mekanın üretiminde hem mit hem de ritüel birer mekansal eyleme işaret ediyor olabilir mi? Mit ve ritüel bir zıtlık mıdır, yoksa farklı mekansal eylemler midir? Bu bölümde kutsal, eylem ve süreçler bağlamında mitler ve ritüellerle beraber tartışılacak ve ritüelin anlamla beraber kutsal mekânı nasıl ürettiğine dair fikirler ortaya konulmaya çalışılacaktır. Henri Lefebvre'nin mekanın üretimi ile ilgili kuramının bunu temellendirmeye faydalı olacağı düşünülmektedir. Kutsal ve dünyevi arasındaki ayrımı hem oluş, anlam hem de eylemler ve süreçler üstünden tanımlamaya çalışmak bu çalışma kapsamında kutsal mekânın üretimine dair bir tartışmanın ortaya konmasında yararlı olacaktır. İlk olarak mit ve ritüele ilişkin kavramsal tanımlamalar yapılmaya çalışılacak, daha sonra mit ve ritüelin eylem ile beraber kutsal mekanı nasıl ürettiği örnekler üzerinden deşifre edilmeye çalışılacaktır.

Henri Lefebvre'nin mekanın kavramsallaştırılmasına ilişkin çalışması *Mekanın Üretimi*'nde, mekanın toplumsal olarak üretildiğini ortaya koymaktadır. Bundan yola çıkarak Lefebvre'nin mekan konusunda önerdiği dönemselleştirmeler, mekanın üretim süreci ve üretim ilişkileri arasındaki geçişlilikte toplumsal ilişkilerin etkisi büyüktür. Bu geçişlilik sırasında da her seferinde yeni bir mekan üretilir (Lefebvre, 2014). Lefebvre önerdiği dönemselleştirmelerin bir kategorisi olarak kutsal mekan, “kendisini özdeşleşme-taklit etme şeklindeki iki büyük prosedüre tabi kılan dinsel kurumlar içerir. İmgelemin ve düşünömselliğın de kategorileri olacak bu zihinsel kategoriler mekansal formlar şeklinde ortaya çıkar.” (Lefebvre, 2014) Kutsal mekan özdeşleşme ve taklit etme gibi prosedürlerle sürekli yeniden üretilmekte; ritüel ve törenler aracılığıyla kutsanarak dini bir nitelik kazanmaktadır (Lefebvre, 2014). Bu sebeple Lefebvre'nin insan yaşamı, doğanın ritimleriyle yakın bir ilişki ve uyum içinde olarak tanımladığı mutlak mekan, tasarlanan değil yaşanan bir mekandır. Ona göre mutlak mekan bütün toplumlarda, hissedilen duygular, toplumsal normlar, prosedürler, tehditler, cezalandırmalar vs. ile zihne değil bedene hitap eden anlamlarla yüklü hale gelmekte ve mekansal olarak yaşamaktadırlar (Lefebvre, 2014).

Költürün, geleneklerin, inançların ve ideolojilerin mekânı biçimlendirme gücü Mezopotamya zigguratlarından, Mısır piramitlerine, Antik Yunan'dan Roma'nın mimari düzenlerine, Selçuklu kervansaraylarından Osmanlı camilerine kadar yapıلی çevreyi şekillendiren güçlü olgular olarak karşımıza çıkmaktadır (Eyüce, 2018). Mit, kelime kökeni olarak Latince mythos, Yunanca muthos kelimesine dayanmaktadır. En geniş anlamı ile:

“Toplumun psikolojisini, geleneklerini veya ideallerini betimleyen, doğaüstü varlıklarla, atalarla ya da kahramanlar ile uğraşan insanın dünya görüşüne anlam katan geleneksel yarı gerçek veya kurgu hikâye” (AHD, 2019)

şeklinde ifade edilmiştir.

Mitler genellikle din ve maneviyat ile yakından ilişkilidir ve doğal ve tanrısal olguları anlaşılır kılmak ve yaşamı organize etmek gibi özellikler sergilerler (Eyüce, 2018) Toplumların kendi költürleri, inançları, gelenekleri ve ideolojileri aracılığıyla meydana gelen kendilerine özgü mitleri olabilir. Mitleri uydurulmuş hikayeler olarak görmeyip toplumu da düzenleyen kodlar olarak görme eğilimi 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlamıştır (Eyüce, 2018). Antropolog Claude Levi-Strauss *Structural Study of Myth* isimli yazısında miti “dünya üzerinde var olan formel ilişki

biçimlerinin ardındaki yapısal işleyiş olarak” tanımlamıştır ve mitleri anlamlandırma ile ilişkilendirmiştir (Levi-Strauss, 1955).

Eliade ise *Mitlerin Özellikleri* isimli kitabında mit teriminin yaygın anlamıyla “uydurma, kurmaca” olarak ele almak yerine “gerçek bir öykü” olarak ele almıştır (Eliade, 2017). Ona göre mitler insan davranışı için model oluşturan, bu yolla yaşama anlam ve değer katan bir olgudur. Eliade miti şu şekilde tanımlamıştır:

“Mit, kutsal bir öyküyü anlatır; en eski zamanda “başlangıçtaki” masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatır. Bir başka deyişle mit, Doğaüstü varlıkların başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik yani Kozmos olsun, isterse onun yalnızca bir parçası (sözelimi bir ada, bir bitki türü, bir insan davranışı, bir kurum) olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini dile getirir. Demek ki mit, her zaman bir “yaratılış”ın öyküsüdür: Bir şeyin nasıl yaratıldığını, nasıl var olmaya başladığını anlatır. Mit ancak gerçekten olup bitmiş, tam anlamıyla ortaya çıkmış olan şeyden söz eder. Mitlerdeki kişiler Doğaüstü Varlıklarıdır. Özellikle başlangıçtaki o eşsiz zamanda yaptıkları şeylerle tanınırlar. Demek ki mitler, onların yaratıcı etkinliğini ortaya koyar ve yaptıklarının kutsallığını (ya da yalnızca “doğaüstü” olma özelliğini) gözler önüne serer. Sonuç olarak, mitler, kutsal ya da doğaüstü olan şeyin, dünyaya çeşitli, kimi zaman da heyecan verici akınlarını betimlerler. İşte Dünya’yı gerçek anlamda kuran ve onu bugün içinde bulunduğu duruma getiren de kutsalın bu akınıdır.” (Eliade, 2017)

Mit, kutsal tarihtir, başlangıçta meydana gelmiş ilk olayı anlatır. Dolayısıyla kutsal zamanı anmak, kutlama yapmak hem “evrenin yeniden yaratılmasına hem de mitleri yeniden güncelleyerek kutsala ve kutsallığa yeniden katılış olarak ele alınabilir (Eliade, 2017). Mit ve kutsal arasındaki ilişkide üçüncü bir öge olarak ritüel kavramını açıklamak gerekmektedir. Mitler her seferinde yeniden icra edilerek ritüeli yaratırlar. Ritüel dinin ya da inancın pratik yönünü oluşturmaktadır. Ritüeller kutsal bir zaman yaratırlar ve kutsal bir mekânda icra edilirler. Bu sebeple ritüeller, mitlerle ilişkilidir ve mitlerden çıkan birtakım sembollerle anlamlandırılırlar ve mitler ritüelle her seferinde yeniden tekrarlanır. Örneğin; İslamiyet bağlamında namaz, kurban, hac gibi ibadetler, cenaze törenleri, bayramlar ya da Nevruz veya Hıdrellez gibi her sene baharın gelişini, evrenin yaratılışını güncelleyen ritüeller olabilir. Ritüeller toplumsal olana yönelik bir işleyişi de beraberinde oluştururlar. Her yeni ritüel yeni bir zaman ve mekân yaratır. İster tek başına ister grup halinde gerçekleşsin ritüeller dini ya da inancı her seferinde yeniden üreterek anlamı bir gerçekliğe dönüştürür. Ritüeller yeni mekânsal düzenlemeler yaratarak duygusal, mistik ve törensel düzlemler meydana getirir. Eliade’ye göre ritüeller başlangıcın yeniden temsidir (Eliade, 2017). Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* isimli kitabında toplumun yapılandırılmasında

ritüeli merkeze koymaktadır ve ona göre kutsallık içermeyen hiçbir ritüel yoktur (Durkheim, 2011). Mitler her seferinde yeniden anlatılarak ritüeli yaratırlar. Bu ritüeller kutsal mekânda ve zamanda meydana gelir ve bunlarla ilişkili birtakım sembollere sahip olabilirler. Mit ve ritüel arasındaki ilişki kaçınılmaz olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ilişkiden doğan unsurları sıralarsak;

- i. Mit ve ritüel kutsal bir zaman ve mekânda varlık alanı bulurlar ve hiyerofanilerde ortaya çıkarlar.
- ii. Hiyerofaniler türdeş değildir.
- iii. Mitik olanla ilişki ritüeller sayesinde kurulur.
- iv. Ritüeller mekân ve zamanla kutsallaşır ve dindar insanın varlığını dönüştürür ve yeniler.
- v. Ritüeller kutsalın resmini canlandırır. Mit kutsalı anlatırken ritüel onun resminin canlandırılmasıdır (Cox, 2019).

Kutsallık beraberinde insanın iç dünyasına getirdiği sorumluluk duygusuyla beraber hem bağlılığı teşvik eder hem de talep eder ve bu ziyaretlerin temelinde büyük ölçüde kutsalı arama, O’ndan yardım isteme inancı ve duygusu yatmaktadır. Bu aşamada şu soruları sormak yerinde olacaktır: “Ziyaret neden kutsaldır? Nasıl kutsallaşır?” Abdullah Canbolat *Kutsallaşma Sürecine Tipolojik Yaklaşım: Ziyaret Fenomeni Örneği* aldı çalışmasında Hans Mol’un ortaya koyduğu nesneleşme, bağlanma, mit ve ritüelden oluşan aşamalı yaklaşımını ziyaret fenomeni ile ilişkili olarak incelemiştir. Bu inceleme ziyaret fenomenini kutsallaştırma bağlamında ortaya koymada yardımcı olacaktır.

İnsan kutsala yönelik özel davranış ve tutum sergilerken; iletişim biçimleri ve beklentilerini de beraberinde geliştirme eğilimindedirler. Kutsal ile nasıl iletişim kurulacağına dair kurallar ve davranış biçimleri de kendine genellikle sözlü kültürün içinde zaman içinde geliştirilerek yer bulmaktadır diyebiliriz.

Kutsalın ilk aşaması olan nesneleştirme aşamasını kutsalın dünyevi alan içinde varlık gösteren nesnelere, mekanlara, zamana, kişilere olağanüstü bir nitelik ve anlam yükleyerek açığa çıkması şeklinde tariflemektedir. İkinci aşama olan bağlanma odaklanılmış bir his olarak tanımlanabilir. Teolojik bir kavrama karşılık gelen iman, bağlanma ile eş anlamlı olarak kullanılabilir. Ritüel aşaması Canbolat’ın aktarımıyla inançları, bağlılığı sağlamlaştıran, bağlılığı gösteren, somutlaştıran ve pekiştiren bir

işlev olarak karşımıza çıkmaktadır. Teolojik olarak baktığımızda da ritüel genellikle inançtan, imandan hep sonra gelmiştir. Son aşama olan mitler ise, somutlaşan, bağlanma ile odaklanılan ve ritüel ile sağlamlaşan kutsal bir gerçeklik içinde tanımlamakta, algıları kutsallaştırmakta ve toplumsal tecrübeler için zemin oluşturmaktadır.

İnsanların bir mekana kutsallık atfederek bunun gereği olan inanç ve ritüelleri üretmesi Köse ve Ayten'e göre ziyarete anlam kazandıran boyuttur (Özbolat, 2014). Sadece manevi güç olduğuna inanılan, efsaneler, kerametler sahibi kişilerin mezarları değil; kutsal kabul edilen taş, ağaç, dağ gibi mekanlarda ziyaret yerlerinin konusu olabilmektedir. Ziyaret yerleri kutsalın açığa çıktığı yerler olarak nitelenmektedir. Ziyaret, bu eyleme konu olan yerlerinin etrafında oluşan hikayeler, kerametler, efsaneler konusunda insanları ikna eden ve bu yerlerin kutsallaşıp meşrulaşmasında bir araç olarak tanımlanabilir (Özbolat, 2014).

Kutsallık ile dolu olduğuna inanılan ziyaret yerleri bir ritüele ve karaktere sahip olduğundan belirli kural, usul ve adabları da beraberinde getirmektedir. Bu usul ve adablar rastgele olmaz. Kutsalın varlık durumu, insanların hangi tutum, davranış ve iletişim kurma yollarıyla ona yaklaşacağı ve ona uygun beklentiler ve ritüeller geliştirmesinde belirleyici olabilmektedir.

Eliade'nin ifade ettiği kutsalın kutsal dışı bir şey ile açığa çıktığı ve kutsalı insan bilincinin yapısı içerisinde bir unsur olarak gören düşüncesi (Eliade, 2017) ve Cox'un da kutsalın dini bilincin bir yapısı ve insanın kutsal olan ve olmayan arasında tezahürler ve iman vasıtasıyla bir ayrım yapıp onu kendi somut değerlerinin bir göstergesi olarak tanımladığı düşüncesi (Cox, 2019) somutlaşma evresinde karşılığını bulabilmektedir. Kutsal dışı şeyde karşılığını bulup açığa çıkan kutsallık, ilahi olan ile irtibat kurmaya referans vermektedir. İlahi olan ile irtibat kurmak, korunması, saygı duyulması gereken birtakım değerlerle ilişkili olduğundan ziyaretin konusu haline gelebilmektedir.

İkinci aşama olan bağlanma içerisinde hem kutsalın tezahür ettiği yerde ortaya çıkan hikayeleri, kerametleri hem de toplumsal olarak bir kabulü içermektedir. Bağlanmaya bir kanıt niteliğinde olan kerametler, insanları beklenti içine sokmakta ve fayda sağlamak amacıyla ziyarete konu olabilmektedir. Bu durum bazı kutsal yerlerin bazı konularla daha çok anılır hale gelip ziyaret edilmesine sebep olmaktadır. Örneğin, Rumeli Kavağı'nda bulunan Telli Baba Türbesi evlenmek isteyen kadınların gittiği ve tel bağlayıp dilekte bulundukları bir türbedir ve en çok bu konuda keramet gösterdiğine

inanılmakta ve ziyaret edilmektedir. Buna dair kulaktan kulağa anlatılan hikayeler bu beklentinin oluşmasına neden olmaktadır.

Üçüncü aşama olarak ritüel, kutsal mekanlarda ziyaretle ilişkilendirilebilecek bir diğer kavramdır. Ritüel kutsalın uygulamaya dönük eylem kısmına karşılık geliyor diyebiliriz. Ziyaret yerlerindeki kutsalın karşısında saygı içeren kural, usul ve adap ritüel ile ilişkilendirilebilir. Aynı zamanda ritüel kutsal mekanla olan ilişkiyi sağlamlaştırdığı gibi buraları ziyaret eden insanlar arasındaki ilişkiyi de sağlamlaştırdığından bahsedebiliriz. Ziyaret edilen kutsal mekanlarda mezara elini sürüp sonra yüzüne ya da ağrıyan herhangi bir yerine sürme ve bundan şifa bekleme, dilek dileme, üç ihlas bir fatiha okuma, kurban kesme, adak adama, dua etme, mum yakma, duvara isim kazıma, bez, tel gibi nesneler bağlama, isim yazıp bırakma, mezardan toprak alıp götürme, yakınında bir su var ise o sudan içme, el yüz yıkama, gibi birçok eylem kutsal mekanlara yapılan ziyaretlerdeki kutsal güçle irtibat kurma özelliği sergilemektedir.

Son aşama olan mit ise, ilahi olana dair anlatılan ve gerçekliği işaret eden öyküler olarak tariflenebilir. Ziyaret özelinde mitler, oraya ilişkin birtakım sınırlamaların ve yasakların konusu haline gelmektedir ve kutsalı koruma amacına hizmet etmektedir. Bu kural ve yasaklara uymayanların, saygısızlık edenlerin cezalandırılacağı ve türlü felaketlerle karşılaşacağına dair inanç ve buna dair anlatılan ibretlik hikayeler bu koruma amacına yardımcı olan düşüncelerdir.

Kutsal mekan, ilahi ve kutsal olanın bir sahnesidir. İnsanın yaşantısını değiştirebilen ve dönüştürebilen bir güce sahiptir. Kutsal yolculuklar bu değişim ve dönüşümün yaşanmasında önemli bir güce sahiptir. Paul Connerton *Modernite Nasıl Unutturur* isimli kitabında kutsal yolculukları “yerçekiminin kutsal merkezi olarak tanımlanabilecek yere yaklaşmayı gerektiren uzamsal hükümlerdir.” şeklinde tanımlamış ve insanın merkezde bulunan mabede doğru yolculuğunda yolun kendisinin de kutsallaştığını belirtmiştir (Connerton, 2014). Connerton kutsal yolculukta mekan meselesini insan yaşantısını dönüştürme gücünden bahsederken şu örneği vermiştir:

“Örneğin, Kudüs’e yapılan bir hac yolculuğunda, hacı esasen dini olmayan kilometrelerce sıradan yolu öznel bir tövbekarlık hissi ile kat eder; fakat yolculuğun son aşamalarında neredeyse her coğrafi özellik, her adım kişiyi duygulandıran yoğun bir sembol halini alır. Hacının kutsallık anlayışı hiçbir zaman kişisel değildir; fakat yolculuk, kendi manyetik alanının merkezine doğru ilerledikçe kutsallık anlayışı daha da az kişisel bir hal alır. Hacı

amacına yaklaştıkça, daha da nesnelleştirilecek, ortak temsiller neredeyse tüm çevreyi kuşatacak, dolduracaktır. Burada söz konusu olan şey, etki altına alınmanın yarattığı kaygıya değil, ihsana yaklaşmaktır.” (Connerton, 2014)

Aynı zamanda kutsal olanın bir sahnesi olarak mekanı bedensel hareketlerden soyutlamamak gerekmektedir. Connerton’un yukarıda bahsettiği örnekte de anlaşılabilceği gibi kutsal yolculukları kişilerin bedensel hareketlerle fiziksel yerler arasında sembolik ve kutsal bağlar üretmesi, yaşantısını dönüştürmesi ve fayda sağlaması açısından önemlidir (Connerton, 2014).

Hac yolculukları sadece kutsal bağlar üretmesi ya da insanın yaşantısında dönüştürücü bir etki yaratmasının yanı sıra bazı inanış ve geleneklerde “iyileşme, fayda sağlama” ile de özdeşleştirilmektedir. Örneğin, Hac yolculuğunda ya da Kabede ölmek, Hindu geleneklerinde Banaras’da ölmek, Ganj’da yıkanmak ölenlerin kurtuluşuna işaret etmektedir.

Kutsalın ortaya çıktığı bu mekanlarda, fiziksel ihtiyaçlar için tasarlanmış ve üretilmiş bazı elemanlar -kapı, eşik, pencere- işlevleri dışında kutsallık bağlamında manevi bir metafora dönüşebilmektedirler. Bu elemanlar farklı kültürlerde, inançlarda ve geleneklerde kutsal mekanın ve ona ilişkin ritüellerin, eylemlerin konusu haline gelebilmektedir. Alevi-Bektaşî inancında kapı ve eşik inanca ilişkin ritüeller ve eylemlerle dünyevi varlık alanlardan çıkarak kutsalın alanına dahil olurlar. Kapı ve eşik, mekanları birbirinden ayıran birer yapı elemanıyken, kutsalı temsil eden bir simge, bir metafora dönüşebilmektedirler. Alevi inancında kamil insan olmak için kapı dört kapıya bağlı kırk makamı temsil ederken (şeriat, tarikat, marifet ve hakikat), eşik ise kutsala giden bir yolun simgesi üzerine basılmayan ve niyaz edilen (öpülen) bir simgeye dönüşmektedir. Bu, kutsal mekanda gerçekleşecek ritüel için kutsalın ve dünyevinin sınırlarını çizmekte, insan da bu ritüele dair eylemlerle dünyevi mekandan kutsal mekana dahil olmaktadır (Polat, 2017)

### 3. KUTSALLAŞTIRMA PRATİKLERİ

Kutsal mekanın ilahi olanla ilişkilendirilerek dünyevilik ile bir karşıtlık içinde okunması mekânı ikiye bölmektedir. Kutsal mekânı deşifre etmeye çalışmak ve bunu yaparken bu iki mekân arasında kurulan ilişkilere odaklanmak kutsal mekânın ne olduğuna ilişkin soruyu cevaplamada daha anlamlı olacaktır. Kutsal ve dünyevi arasındaki bu ilişkide daha önce de ifade ettiğimiz gibi ne kutsaldan arınmış bir dünyevilik, ne de dünyevi olandan ayrı bir kutsallık söz konusudur. Bu iki kavram birbirine bir noktada karışarak ne kutsal ne dünyevi, hem çok kutsal hem de bir o kadar dünyevi olan ara mekânlar oluştururlar.

Lefebvre'nin mekânı dair çözümlemelerinde, bir yerin farklı katmanlarını açıklamak için kullandığı üçlemesi, algılanan mekân, zihindeki soyut mekân ve yaşanan mekân, mekânın üretimi ve dolayısıyla mekânsal farklılıkları anlamak için ipuçları vermektedir. Mekân söylemleri ve ayrımlarıyla her birinin kendine özgü özellikler de sergilediği algılanan, yaşanan ve tasarlanan diyalektik bir üretilimdir ve gündelik hayat da bu diyalektik üretimin zemini oluşturmaktadır (Lefebvre, 2014). Lefebvre'ye göre mekân, toplumun hem ürünüdür hem de onu sürekli dönüştüren bir mekanizmadır (Lefebvre, 2014). Mekânı toplumun bir üretimi olarak gören Lefebvre, aynı zamanda mekânın kendi başına da bir üretim gücünü içinde barındırdığını düşünmektedir. Ona göre söz konusu olan yaşanan bir mekândır. Bu bağlamda mekân bir yandan metanın üretim süreçlerinin gerçekleştiği alanlar olduğu kadar, aynı zamanda toplumu üreten de bir mekanizmadır. "Toplumsal yapının mekânsal pratiklerinin altında soyut iktisat ilişkileri gizlidir. Bu anlamda da mekânsal pratikler hiçbir zaman tarafsız değildir. Çünkü mekân politiktir" (Lefebvre, 2014) ifadesiyle Lefebvre mekân politikasını sistemdeki güç ilişkilerinin de yeniden tanımlandığı yer olarak ifade etmektedir.

Toplumsal ilişkilerin mekânsal deneyimlerle kendi mekânsal pratiğini yaratma gücü, gündelik hayatın yaşanan mekânlar içinde açığa çıkması ve hem ideolojinin söylemiyle belirli kurallara ve standartlara göre düzenlenmiş hem de bu söylemi bozacak potansiyellere sahip olması İsmailağa cemaati özelinde ortaya konan bu

Çalışmanın mekânsal boyutunun tartışmasına zemin sağlayacak argüman oluşturmaları açısından önemlidir. Bu anlamda mekan hem fiziksel olanın üretildiğı hem de algının, auranın ve anlamının üretildiğı bir alandır.

Kutsallaştırma pratikleri, bir mekan kurma yöntemi olarak kutsalın kendini açma, mekanı ve gündelik hayatı üretme, yeniden anlamlandırma ve konumlandırma biçimleri olarak tanımlanabilir. Bu anlamda ses, ışık, yükseltmek, çevrelemek, su, ağaç, bitki, form gibi mekanı fiziksel olarak kuran dünyevi öğelerin kutsal olana ilişkin eylemler, ritüellerle mekana kutsallık atfetmekte ne tür roller üstlendiğı örnekler üzerinden tartışmaya çalışılacaktır.

### 3.1 Ses ve Sessizlik: Hakimiyet Kurmak

Ses hem kutsal olan ile hem de kutsalın açığa çıktığı mekanla ilişki kurmanın bir ögesi olarak mekan anlayışını ve deneyimini güçlendiren bir öğe olarak karşımıza çıkmaktadır. Juhani Pallasmaa *Tenin Gözleri* adlı kitabında görmenin tek yönlü ama sesin çok yönlü olduğundan, görüşün dışsallıkla sesin ise içsel bir deneyimle ilgili olduğundan bahseder.

“Görme yalıtır, ses birleştirir; görme doğrultusaldır, ses tüm yönlerle doğrudur (omnidirectional). Görme duyusu dışsallığı imler, ses ise bir içsellik deneyimi yaratır. Nesneye ben bakarım, ama ses bana gelir; göz uzanır, kulak karşılar. Binalar bakışımıza tepki vermezler ama seslerimizi kulaklarımıza iade ederler.” (Pallasmaa, 2014)

Pallasmaa’nın ifadesinden sesin birleştirici olduğu fikrini edinebiliriz. Her mekan kendine özgü atmosferiyle beraber bir sese de sahip olabilir. Sesin beraberinde bir dayanışma, beraberlik duygusu getirmesi, mekanda bir duygu yaratması ve bunun mekanla beraber insanın üzerinde kurduğu hakimiyet kutsallık perspektifinde tartışılabilir. Pallasmaa bakışı ses ile kıyaslayarak sesin mekan deneyimindeki yerine ilişkin verdiği bir örnekte bir katedralde gezinirken bakışımızın orada tek başına gezindiğini, ama katedralde çalan organ sesinin mekanla kurduğumuz yakınlığı deneyimlememizi sağladığından ya da sokaklarda yankılan kilise çanlarının duvarlarda yankılanan sesinin insan ve mekan arasında yaratacağı etkileşimden bahseder (Pallasmaa, 2014). Bir kutsallaştırma pratiğı olarak sesin mekanın sınırlarını ve ölçeğini belirlemesinden ve bunun üzerinde mekan üzerinde kurduğu hakimiyetten bahsedebiliriz. Ses, kendimizi yapılı bir formun boşluğunda nereye yerleştireceğimizi

bize söyler. Ses bir konum duygusu yaratması açısından önemli bir parametredir (Robbins, 2013).

Ses mekana dair içsel bir deneyim sağlarken sessizlik de mekandaki işitsel deneyimlerden biri olur. Sessizlik genellikle ölümle ya da yaşamın olmayışıyla ilişkilendirilir. Sessizlik, suskunluk ölümün ve cenazenin sosyal pratiği olarak karşılık bulmaktadır. Yahudi, Hristiyan ve Müslüman geleneklerde kutsal kitapların Tanrı'nın bir sözü, sesi olarak anlamlandırıldığından ve Tanrı'nın sesini sessizliği sona erdiren ve varoluşu başlatan şey şeklinde değerlendirildiğinden bahsedebiliriz:

Bir kutsallaştırma pratiği olarak sesin mekandaki yarattığı anlamlar ve ritüeller kentsel ölçekte İstanbul'daki kutsal olan ile ilişkilendirilen ezan sesleri üzerinden tartışılmaya çalışılacaktır. İstanbul'un duyuların sürekli uyarıldığı ve bedenin bu uyarılarla farklı şekillere büründüğü bir kent görüntüsü sergilediğinden bahsedebiliriz. Ezan sesleri kentteki yansımalarıyla kentin önemli bir parçası haline gelmektedir. Bildirmek, duyurmak anlamındaki ezan kelimesi, Müslümanlar için bir ritüel olan namaza davet niteliği taşımaktadır (Çetin, 1995). Ezan, ilahi olana doğru bir davet niteliği taşıdığından insanlar tarafından kutsal kabul edilmekte ve saygı duyulmaktadır. Saygı duymanın bir göstergesi olarak ezan okunurken ezandan hariç seslerin sesinin azaltılması ezanı tek başına hakim bir güç haline getirmektedir. Ezan okunurken insanlar oturushlarına, davranışlarına dikkat etmeye çalışmak, bacak bacak üstüne atıyorken bacağı indirmek, yatıyorken doğrulup oturmak, bir işle meşgul olunurken o işi bırakıp ezanı dinlemeye çalışmak kaydıyla kutsal olana dair saygılarını belirtmektedirler. Ezan sesinin ilahi olana bir davet olması gündelik yaşamın şekillenmesinde de etkili olmaktadır. Sesin ilahi olana bir çağrı olarak gündelik hayat üzerindeki hakimiyeti Cuma namazı için selanın okunmasından sonra dükkanların belirli bir süre için (namaz bitene kadar) kapalı kalması, kapalı kalmasa bile satış yapmaması gibi örnekler de görülmektedir. Bunun yanı sıra camilerde abdest musluklarından akan suların sesi, cami içinde ibadet eden insanların beraberce söylediği sözlerin sesi, namaz kılarken eğilip kalkarken oluşan sesler bir etki olarak mekanda insanları farklı bir gerçekliğe ve ruh haline sokmaktadır ve insan davranışları üzerinde etkili olarak onları yönlendirmektedir (Erzen, 2015).

Ses, kutsal mekan ve ritüel ilişkisinde verilecek bir diğer örnek ise Fatih Karagümrük Nurettin Cerrahi Tekkesi'dir. 1703 yılından beri çeşitli aralıklarla faaliyetlerine devam eden tekke bugün açık ve aktif bir şekilde kullanılmaktadır. Bu tekke aynı zamanda

Klasik Türk Musikisi ve tasavvuf müziğinin de yaşatıldığı merkezlerden biri olma özelliğindedir (Tanman, 2007). Tekke musikisinde ilahiler, diğer müzik formları üflemeli ve vurmali sazlar eşliğinde icra edilebilmektedir. Hem mekânsal olarak hem de bir ritüel olarak Allah'ın adını toplu bir şekilde anıp tekrar etmek şeklinde tanımlanabilecek zikir tekkede yapılmaktadır ve zikir sesle yakından ilgili bir kavramdır. Tasavvufta zikir temel bir ritüel olarak karşımıza çıkmaktadır. Zikir sesli ve sessiz olarak iki şekilde yapılmaktadır. Nurettin Cerrahi Tekkesi'nde her perşembe akşamı zikir ritüeli yapılmaktadır. Sufiler daire şeklinde devran ederek (dönerek) Tanrı'yı ararlar ve Kabe'nin hac sırasında yedi kere tavaf edilmesi gibi zikir yapanlar da Allah'ın isimlerini anarak ibadet ederler. Zikir ritüeline halka şeklinde oturularak başlanır ve halkanın da cennet bahçelerini temsil ettiği söylenmektedir. Bu dairedeki temel nokta Tanrı'ya ulaşma ve Tanrı'nın verdiği mutluluktur. Bu halkaya belirli bir süre giriş çıkış yapılmaz. Zikir sırasında ilahiler okumak, ruhun yücelmesi ve yükselmesi anlamında ayağa kalkmak, el ele tutuşmak, hu çekmek, başı sağa sola döndürmek, elleri omuza atmak gibi bir dizi eylemde bulunulur. Zikrin kontrolü şeyhte efendidedir ve efendi de gene el çırpması, sesini yükseltip alçaltmak gibi yöntemlerle zikrin ritmini kontrol altında tutmaktadır.

### **3.2 Işık: Yönlendirmek**

Işık ve mekan birbiriyle etkileşim içindedir ve mimaride fizyolojik etkiler yaratmanın dışında psikolojik etkiler yaratmak için de kullanılabilir. Işık, genellikle kutsal ve tinsel bir güce, tanrıya referans vermek için kullanılmaktadır. Işığın mekana sunduğu fiziki imkanların dışında mistik duyguları uyandırması, insanın manevi dünyasında yarattığı anlamlar ve yapının kutsallığına dair atıfta bulunması gibi mekanın anlamında farklılıklar yaratabilmektedir. Dini yapılarda ışık Tanrı ve onun bilgisiyle tanımlanır ve ışık mekanlarda Tanrı'nın yüceliğini vurgulamak için kullanılmaktadır.

Işık hem fiziksel hem de tinsel açıdan önemli bir referans olarak karşımıza çıkması, mekan ve ışık arasındaki ilişki en çok sorgulanan konulardan biri olmasına sebep olmuştur. Proklos'un ifade ettiği: "Mekan, ışığın en iyi halinden başka bir şey değildir." yaklaşımı mekan meselesinde ışığın mutlak bir öge olarak varlığına vurgu yapmaktadır (Çaycı, 2017). Işık-mekan ilişkisinde Nasr da, ışık konusuna şu şekilde

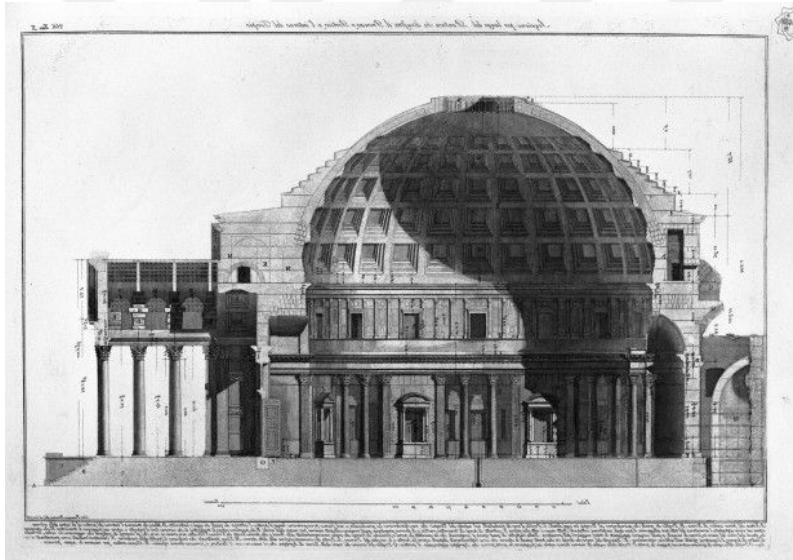
değmektedir: “İslam mimarisinin mekanlarını tanımlayan ve onun geometrik açıklığını ve entelektüel berraklığını ortaya çıkaran nurdur.” (Nasr, 1992)

İç mekanlarda aydınlatma tasarımı üzerine çalışan akademisyen İpek Fitoz ve Genco Berkin, ışığın kutsal yapılardaki rolünü mekan, yaşantı ve inançlar üstünden inceledikleri çalışmalarında, ışığın ve ışıkla beraber gölgenin hemen hemen her kültürde iyiyi ve kötüyü sembolize ettiğini, bu sebeple de kiliselerin iç ışıktandırmalarında bunun çeşitli sembollere dönüştüğünden bahsetmişlerdir (Fitoz, İ. ve Berkin, G., 2007). Tanrılarla ilişki kurmanın bir biçimi olarak yapılan Roma’daki Pantheon önemli bir örnektir. Pantheon “tüm tanrıların tapınağı” anlamına gelmektedir ve Antik Roma’nın tüm tanrıları için yapılmıştır. Yapının içine tek kaynaktan giren ışık yapıya farklı bir atmosfer yüklemekte ve yapının anlamını zenginleştirmektedir. Şekil 3.1 ‘de yapının kubbesinde bulunan 9 metre genişliğindeki okülüs iç mekanı aydınlatmaktadır. Buradan aşağıya inen ışık, tanrılarının yüceliğini ve gücünü duvarlara, duvarlardaki nişlere ve tüm mekanın içine doldurmuştur. Kubbedeki açıklıktan içeriye inen ışık mekanda Tanrı’nın varlığını gösterme ve insanların mekanda Tanrı ile buluşma beklentilerini yansıtmaktadır (Fitoz, İ. ve Berkin, G., 2007). Işğın ilahi olana doğru yönlendirme gücünden bahsedebiliriz. Işğın mekan içindeki dolaşımı ilahi gücün varlığına referans vermekte ve insanlarda ilahi duyguları uyandırmaktadır diyebiliriz.

Japon mimar Tadao Ando mimarlığında Pantheon’dan etkilendiğini ve basit bir geometrinin ışık ve malzemeye ruhani bir mekan yaratmadaki gücünden bahsetmiştir (Jodidio, 2012). (Şekil 3.2) Bir camideki ışık, mekanı dinginliğe davet eden bir yapıda olabilmekte ve insanların duygularını rahatlatan, ruhani açıdan güçlü mekanlar yaratabilmektedir. Kutsal olanla ilişkili olarak Müslüman inancında cami mimarisinde de ışık bir tasarım parametresi olarak karşımıza çıkmaktadır. Işğın, mimari bir form olarak kubbe ile birlikte bir cennet tasavvuru yaratmasını kutsal bir sembol olarak değerlendirebiliriz. Namaz, dua gibi ilahi güçle iletişim kurmanın bir sahnesi olarak cami mimarisinde kiliselerden farklı olarak karanlıktan kaçınarak, mekanı her yönde aydınlatma ve ferahlık yaratma yoluna gidilmiştir (Fitoz, İ. ve Berkin, G., 2007)



**Şekil 3.1 :** Roma’da bulunan Pantheon’un Giovanni Paolo Panini tarafından yapılmış ışığı vurgulayan tablosu. (Url-4)



**Şekil 3.2 :** Roma’da bulunan Pantheon’a ait kesitte ışık-gölgenin keskin kontrastı. (Url-5)

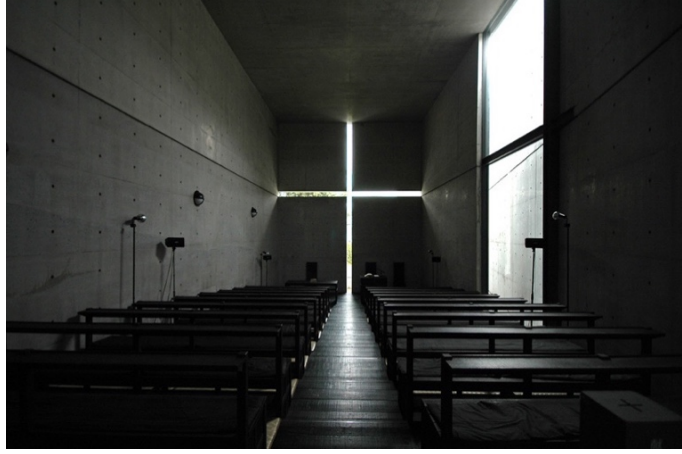
Işığın bir mekanda anlam üretmedeki, insanları hareket ettirmedeki rolü ve ışığın nasıl bir mekana dönüşebildiğini anlatabilmek için Japonya’nın Osaka kentinin dışında Ando tarafından tasarlanan Işık Kilisesi (*Church of The Light*) Ando’nun doğa ve mimarlık arasında kurduğu felsefi ilişki, ışık ile yeni mekânsal algılar ve anlamlar tanımlayabilmesi ve kutsal mekanın içinde insanın eylemlerini açığa çıkarıcı bir güç olarak ışığın kullanımı açısından iyi bir örnektir. (Şekil 3.3) Ando’nun mimarlığında boşluk-ışık ilişkisi ve mekanın insanlarla kurduğu ilişki önemli bir yere sahiptir

(Jodidio, 2012). Yapı Ibraka'da bulunan eski bir Hristiyan kompleksinin yenilenmesiyle ortaya çıkmıştır.



**Şekil 3.3 :** Işık Kilisesi (Church of the Light). (Url-6)

Ando için Işık Kilisesi, yarattığı “katı/açık, aydınlık/karanlık, şiddetli/durgun” gibi ikiliklerle kiliseye farklı anlamsal boyutlar katabilmiştir. Bir arada var olan bu ikilikler insanların ışığın ve katı cisimlerin kesişmesiyle kutsal ve dünyevi olana dair karakteri fark etmelerini sağlayacak bir atmosfer yaratmıştır (Dal Co, 1996). Işık Ando’nun kilisesinde işlevsel ihtiyaçlardan çok ruhsal etkiler yaratmak için kullanılmıştır diyebiliriz. Yapıda kullanılan malzemeler de mekanın ikilikler kurarak yaratılmaya çalışılan atmosferine katkı sağlamaktadır. Kilisenin doğuya bakan cephesinde bulunan ve beton bir kabukla oluşturulan haç şeklindeki boşluk dışında kilisede herhangi bir dini motif bulunmamaktadır. (Şekil 3.4) Yatay ve dikey açıklıklarla üzerinde haç yaratılan bu beton duvar, Hristiyan sembolü haç ile ışığın sembolik anlamını birleştiren güçlü bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu güçlü öge ilahi olanla ilişkilendirilen ışığı içeri almakta, zeminin de karanlık bir unsur haline gelmesiyle mekanı kutsallaştırmakta hem de insanları dünyevi olandan kutsal olana doğru yönlendirmektedir.



**Şekil 3.4 :** Işık Kilisesi doğu cephesinde bulunan beton haç. (Url-7)

Yapının bir boşluk olarak tasarlanması ve minimalist dokunuşları yapıya anlam olarak farklı bir boyut katıyor. Ando'nun, haçı doğu cephesine yerleştirmesi sabahın erken saatlerinden başlayarak ışığın mekanın içinde bir etki yaratmasına olanak sağlarken, karanlık bir kutunun tinsel bir mekan dönüşmesine olanak sağlamaktadır. Ando'nun başka projelerinde de görebildiğimiz bu yaklaşımı, algısal olarak materyali maddi olmayan bir boyuta, karanlığı aydınlığa çekerken ışığı da bir mekana dönüştürerek mekanı dünyevi bir düzlemde kutsal alana taşıyabiliyor (Jodidio, 2012). (Şekil 3.5)



**Şekil 3.5 :** Işık Kilisesi iç mekanında keskin ışık-gölge kontrastı. (Url-8)

Ando'nun dış görünüşten çok insanın içinde yarattığı duygulara ve deneyime önem veren anlayışında Japonya'daki spiritüel yaşamın ve basitlik kavramına odaklanan Zen inancının etkileri büyük önem taşımaktadır. Ando'nun dini mekanlarda kurduğu

atmosferde insanların mekanla kurdukları algısal ilişki ve iç mekanlarda yaşadıkları deneyim mekan tasarımındaki en önemli ögeyi oluşturuyor (Dal Co, 1996).

Işığın mekanda anlam yaratmadaki gücüne örnek olabilecek bir başka yapı da mimar Juha Leviska tarafından tasarlanan Myymaki Kilisesi'dir. (Şekil 3.6) Bir tarafında yüksek katlı konut kompleksi diğer tarafında demiryolu bulunan yapı yeşil bir alanın içinde bulunmaktadır. Yapıyı çevreleyen ağaçlar ve peyzaj yapının çevresinde doğal bir ortam oluşturmaktadır. Leviska'nın tasarımında ana cemaat alanı doğal ışıkla güçlü bir ilişki içerisindedir. Yapıda kullanılan iki kabuk fiziksel çevre kontrolünde akustik ve hava sirkülasyonu anlamında avantajlar sağlarken, kabuğun ışıkla kurduğu ilişkide yapıda ışık ve yansımayla farklı etkiler yaratabilmektedir. Leviska'nın yaratmaya çalıştığı sürekli değişen ışık olgusuyla yapıya giren doğal ışık günün farklı saatlerinde yapıda farklı atmosferler yaratabilmektedir. Ayrıca mekanda kullanılan yapay aydınlatma elemanlarıyla doğal ışık arasında kurulması istenen diyalog da mekanın manevi boyutunu güçlendiren bir etkiye sahiptir (Yanar, 2007). (Şekil 3.7)



**Şekil 3.6 :** Myymaki Kilisesi ön cephesi. (Url-9)



**Şekil 3.7 :** Myyrmäki Kilisesi ana salonu. (Url-10)

### 3.3 Su ve Peyzaj: Arınmak ve Düşünmek

Su ve ağaç mimarlık nesnesinin üretiminde farklı kullanım amaçlarına hizmet etmişlerdir. Birçok kültür, gelenek ve inanışta su ve bitki öğelerine kutsal mekanlarda çokça rastlamaktayız. Turgut Cansever'in *Kubbeyi Yere Koymamak* isimli kitabında "İnsanın dünyadaki esas vazifesi dünyayı güzelleştirmektir" ifadesi hem mekan kuran hem de mekanı güzelleştiren bir öğe olarak su ve ağaç gibi peyzaj öğelerinin mekanın anlamını yaratmada ki gücüne referans vermektedir (Cansever, 2012).

Suyun insan hayatında yaşamsal bir öneme sahip olmasından dolayı suya kutsallık atfetmeye tarihin her döneminde rastlarız. Bu sebeple su, dinlerde, kültürlerde geleneklerde ve inanç sistemlerinde önemli bir öğe haline gelmiştir. Suyun sahip olduğu doğum, ölüm, yaşam, kozmosun özü, arınma, temizlenme, ölümsüzlük ve sonsuzluk gibi sembolik anlamların yanında pek çok gelenek ve inançta yer alması suyun kutsalın mekânsal bileşenlerinden biri olarak görülmesine neden olmuştur. Ayrıca suyun, günahlardan arınma, temizleme gibi anlamlara sahip olması pek çok dinde ritüellerin bir parçası haline gelmesine sebep olmuştur (Eliade, 2018). Suyun ritüellerdeki fonksiyonel önemi ve sahip olduğu simgesel anlamlar arasındaki ilişkiyi deşifre etmeye çalışmak kutsal mekan üretimini daha anlaşılır kılacaktır. Mircea Eliade eserlerinde vaftiz, tufan, suyla ilgili kozmogoniler, hayat suyu gibi simgelere, su tanrılarına yer vermiş, suyun sahip olduğu sembolik anlamları ortaya koymuş ve

suyun kutsal değerini tartışmıştır (Eliade, 2018). Su genel olarak günahlardan arınma, temizlenme, hayat, bereket gibi anlamlarla kutsalın alanına çekilmiştir. Thales'in (M. . 625-545) her şeyin sudan var olduğu görüşü suya yüklenen sembolik görüşlerin milattan önceye kadar gittiğini göstermektedir. Hindu inanışlarından, Babil mitolojisine, Mısırlılardan Azteklere kadar her gelenek ve kültürde, İslamiyet, Hristiyanlık ve Yahudilikte de suyun evrenin, yaşamın özü olduğuna ve insana günahlardan arınarak yeni bir hayat verdiğine dair inanışlar bulunmaktadır. Eliade'nin belirttiği gibi su ölüm kadar, yeniden doğumu, arınmayı ve üretkenliği simgelemektedir (Eliade, 2018).

Su temizleme ve günahlardan arınma gibi sahip olduğu sembolik anlamlardan dolayı pek çok ritüelin merkezi olmuştur. Bir ritüel olarak suya temas etmek hem fiziksel anlamda bir temizlenme hem de ruhsal anlamda bir arınmaya karşılık gelmektedir. İslamiyet'te namaz ibadetinden önce alınan abdest suyla kurulan ilişkiye dair bir örnek olabilir. Ya da Hinduizm'de suyun temizliği sembolize etmesi Ganj Nehri'nde yıkanmanın insanı günahlarından arındırıp yeniden doğacağına dair kutsal bir inanışa konu etmiştir. (şekil 3.8) Gene Yahudi ritüellerinde yaratılışın kaynağını temsil eden su ilahi olanın bir sembolü olarak görülmüştür. Yahudi inancında arınma havuzu olarak tariflenen ve yeniden doğuş, yeni bir insan olmak gibi sembolik anlamlara sahip olan "mikveye girme" ritüeli suyun kutsallığına dair verilebilecek bir başka örnektir. Hristiyanlıktaki vaftiz törenleri, kutsal suyla yapılan  l  gömme, günah çıkarma gibi ayinler kutsallık özellikleri taşımaktadır. İslam dininde Allah'ın Kur'an'daki ayetlerinde: "O sizi bir damla sudan yarattı..." (Nahl Suresi/4) ya da "Bizim canlı olan her şeyi sudan yaratıp meydana getirdiğimizi görmüyorlar mı?" (Enbiya Suresi/30) gibi ifadeler İslam inancında da suyun yaşamın ve evrenin kaynağı olduğuna dair önemli bir göstergedir. İslam inancında cennet tasvirleri yapılırken su çokça kullanılan bir ögedir.



**Şekil 3.8 :** Hindistan Ganj Nehri arınma töreninde kalabalıkların yıkanması. (Url-11)

Suyun kutsal olan ile ilişkisi, anlamı ve ortaya çıkardığı ritüele ilişkin bir başka örnek ise kaynağı Mekke’de bulunan zemzem suyudur. Bu suya da İslam inancına göre önem ve kutsiyet atfedilmiştir. Bu sudan içmenin, el ve yüzü yıkamanın şifa verdiğine dair inanışlar vardır. Müslümanların bu suya atfettikleri kutsallığa ilişkin bazı efsaneler de vardır. Bunlardan en dikkat çekenini depremde hasar gören Ayasofya’nın kubbesinin Mekke’den getirilen zemzem suyuyla ayakta durabildiğine dair olan inançtır (Küçükaşçı, 2019).

Bu kutsallıkta zemzem suyuna ilişkin İbrahim peygamber ve ailesine ilişkin anlatının yeri büyüktür. Anlatıya göre İbrahim peygamberin karısı Hacer’in çölde susuz kaldıklarında insan kılıfına girmiş bir melek vasıtasıyla yerden su fışkırmıştır. Bu anlatı, hac ibadetinin bir parçası olarak “Safa ve Merve Tepeleri” arasında yedi kere gidip gelme şeklinde ritüelleşmiştir. (Sezal, 2007) (Şekil 3.9)



**Şekil 3.9 :** Safa ve Merve tepeleri arasında gidip gelme ritüeli. (Url-12)

Osmanlı'nın su mimarisine ilişkin eserlerinde su fiziksel ihtiyacı karşılamının yanında suyun yaşam ve ölüm, kutsal ve dünyevi gibi zıt kavramları da birbiriyle bağdaştırarak hem mimarlık hem de anlam üretiminin bir parçası haline getirmiştir (Aykutlu, 2014). Şekil 3.10' da görülen Mimar Sinan'ın türbesindeki sebil geleneksel kentsel tasarım ve mimarlıkta su yapılarının organizasyonel özelliğini gösterir. Sebil binası yapı adasını bitirme, çift yol ağzında köşeyi döndürme ve üç bir yandan kullanılabildiği için köşe kullanımını arttırmayı sağlar. Aynı zamanda sebil yapıları geleneksel kentsel tasarım ve mimarlıkta genellikle kentin işlek noktaları, cami yanları, insanların sudan faydalanabileceği noktalarda konumlandırılmıştır. Ayrıca mezar yapılarının yanına yapılan çeşme gibi su yapıları da suyun insana yaşamında fayda getirdiği gibi ölümünde de fayda getireceğine dair inanca ilişkindir (Aykutlu, 2014). Bu inanç beraberinde arınmayla, temizlenme ve şifa elde etmeyle ilişkili olarak el-yüz yıkama, su içme, abdest alma, çeşme yaptırmak hayır işleme gibi eylemleri beraberinde getirmektedir.



**Şekil 3.10 :** Mimar Sinan Türbesi Sebili, Süleymaniye/İstanbul. (Aykutlu, 2014)

Ağaç, bitki gibi peyzaj öğeleri de suyla beraber kutsal mekanlarda, mekân kurucu ve anlam üretici bir öğe olarak karşımıza çıkmaktadır. Ağaç, “ölümden sonra yeniden hayata dönüş” anlamında bütün dinlerde kutsallık atfedilen bir öğe olmuştur. Bunun yanında ağacın bir ruha sahip olduğuna dair inanç da ağaca saygı duyulmasına sebep olmuştur. Eski Mısır'da “firavun inciri” içinde tanrıları barındırdığına inanıldığından kutsal kabul edilmekteydi. İslam Ansiklopedisi'nin 1. cildinde ağacın bazı inanışlarda ortaya çıkan anlamına ilişkin şu ifadeler yer almaktadır:

“Ağaçların içinde bir güç bulunduğu veya cin ve perilerin ağaçlara yerleştiği inancı, koruluklarda ve ormanlarda bu gibi varlıkların mevcudiyeti, hatta orman ilahının varlığı gibi inançları ortaya çıkarmıştır. Romalılar’a göre meşe Jüpiter’e, zeytin ise Apollon’a aittir. Halk inançlarına göre zeytin Minerva’nın barınağıdır; incir ise altında Buddha’nın Nirvana’ya kavuştuğu ağaçtır.” (Tanyu, 1988)

Ağaçlara atfedilen kutsallık, selvinin hayatla, narın ebediyet, bereket ve cennet, çam ağacının Noel, kutsal gece gibi kavramlarla temsil edilmesi gibi insanlarda çeşitli inanışlara kaynaklık etmiştir. Çin ve Hint kültürlerinde ağaç, dünyanın merkezi gibi düşünülmüş, çeşitli mitolojilerde de ölümden sonra ruhların ona döndüğüne inanılan hayat ağacı motifi bulunmaktadır (Tanyu, 1988). İslam inancında ağacın hem kendisine kutsallık atfedilmiş hem de bir benzetme unsuru olarak peygamberin hadislerinde yer almıştır. Hz Muhammed’in ağaç dikmeye yetiştirmeye, korumaya ilişkin sözleri de ağaca verilen önemi vurgular niteliktedir. Kutsal kitaptaki cennet tasvirlerinde de ağaçlardan sıklıkla bahsedilmiştir. Örneğin, cennette var olduğuna inanılan “Tuba” ağacı İslam inancında kutsal ağaçlardan biridir. Hz. Muhammed’in bir hadisinde Tuba Ağacı’ndan şu şekilde bahsedilmiştir:

“Tuba cennette bir ağaçtır. Büyüklüğü yüz yıllık yer tutar. Ve cennet elbiseleri de onun tomurcuklarından yapılır.”

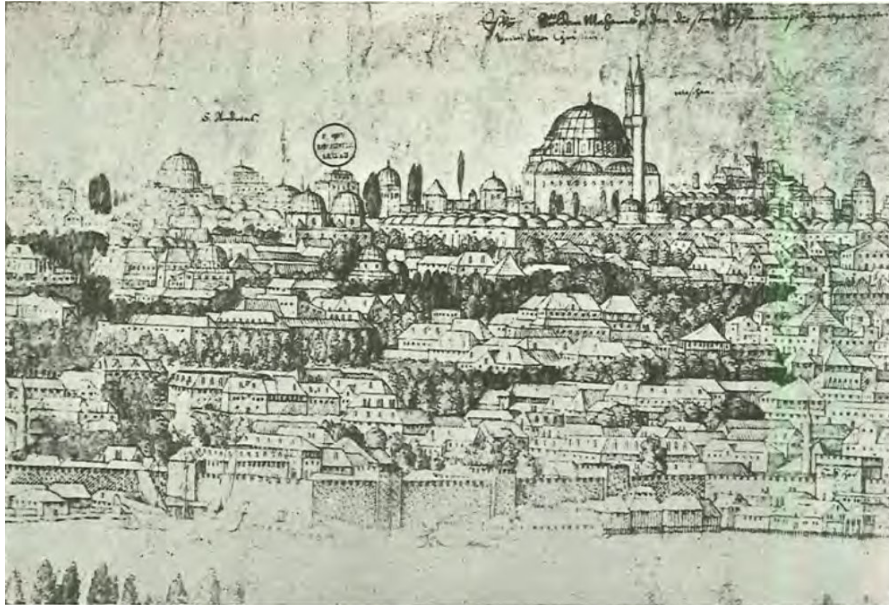
Dayanıklılık, güç sonsuzluk, yaşam, ölüm gibi anlamları üreten çınar, meşe, çam, kayın gibi ağaçlarda Anadolu geleneklerinde ve kültüründe saygı duyulan ve kutsal kabul edilen ağaçlar olmuşlardır. Ağaçlara bez bağlama, dilek dileme gibi ritüeller ağacın insanın manevi dünyasıyla ilişkisini örneklemektedir. Alevi-Bektaşî topluluklarında Muharrem ayı içerisinde ve salı günleri ağaç kesilmemesi inancı, Karakoyunlu Türkmenlerinde görülen ağacın etrafına toplanıp mum yakma, dilek dileme, ağaca demir takma gibi ritüeller ağacın çeşitli kültür ve gelenek ve inançlarda ki önemine vurgu yapmaktadır (Arslan, 2014).

Ağacın, bitkinin, bahçenin sahip olduğu bu sembolik anlamlar bu öğelerin kutsal mekan kurucu bir unsur olarak kullanılmasına ve eylemle beraber bu mekana dair pratikler üretebilmesine olanak sağlamıştır. Kutsal mekanlarda kullanılan selvi, çınar gibi ağaçların sonsuzluk, güç, gökyüzüne dikkat çekme gibi sembolik anlamları kutsal mekanda hem görsel hem de yatıştırıcı bir etki olarak insanların vakit geçirmelerine olanak sağlamıştır. Bu vakit geçirme beraberinde bu kutsal mekanların etrafında düşünmek (tefekür etmeye, yarattıkları için Tanrı’ya şükretmek), dua etmek gibi kişisel eylemlere zemin hazırlamaktadır. Bunun yanı sıra peyzaj beraberinde gündelik

hayata dair toplumsal bir ilişkinin kurulabilmesine de olanak sağlamaktadır. Şekil 3.11 ve Şekil 3.12’de Atik Valide Cami ve Fatih Cami peyzaj ile birlikte ele alınmış ve yapının mekansal etkilerinin üretiminde peyzaj önemli bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır.



**Şekil 3.11 :** Süheyl Ünver’in Atik Valide Camii minyatürü. (Url-13)



**Şekil 3.12 :** Melchior Lorichs’in İstanbul Panaromaları’ndan Fatih Camii ve avlusundaki servi ağaçları (1559). (Url-14)

Tadao Ando'nun Japonya'da yapmış olduğu Su Tapınağı yapısının, su ve peyzajın kutsal mekanı ve anlamı üretmesine ilişkin tartışmayı derinleştirmek adına iyi bir örnek olabilir. Tadao Ando'nun Su Tapınağı (*Water Temple*) yapısı aslında Budizm'in eski bir mezhebi olan Ninnaji Shingon'un evidir. Yapı Japonya'nın Awaji şehrinde bulunmaktadır (Dal Co, 1996). Yapı dışarıdan bakıldığında ince bir beton yapının etrafına yerleştirilmiş bir lotus çiçekleri gölü olarak görünmektedir. Yapının girebilmek için göleti kesen bir merdivenden aşağıya inmek gerekmektedir. Yapının ana girişinin bu daire içinde su ve nilüferlerin arasında konumlanması yapıya daha da ruhani bir anlam katmaktadır. (Şekil 3.13) Lotus çiçekleri arasında yürüme, su gibi öğeler günlük yaşıntıyı ve dünyevi olanı aşarak doğa ve mimarinin birleşmesiyle ruhani ve kutsal bir alana, meditasyona doğru yönelten güçlü bir his üretebilmektedir (Jodidio, 2012). (Şekil 3.14)



**Şekil 3.13 :** Su Tapınağı (Water Temple). (Url-15)



**Şekil 3.14 :** Su Tapınağı Giriş. (Url-16)

Günter Nitschke, yapının kare içine oturtulmuş daire formunun, mandalaların meditasyon için kullandıkları forma olan benzerliğine ve “rahme benzeyen deneyim dünyasını” temsil ettiğini işaret etmiştir. Lotus, Budizm’de aydınlanmanın sembolü, cennetin bir simgesi ve Japonya’da popüler inanca göre cennet mesajı taşıyan Amida Buda’nın ortaya çıkışını temsil etmektedir (Dal Co, 1996). Bu lotus göletinin altında daire formunda tasarlanmış, kırmızı ışıkla dolu karanlık ve kapalı alan bu geleneksel, tinsel ve sembolik unsurların bugünle bir sentezini yansıtmaktadır. (Şekil 3.15) Bu alanda Buda heykelinin arkasında gelen ışık odanın kırmızı rengiyle sembolik olarak ziyaretçileri her şeyin kökeni noktasına götürmesi açısından anlamlıdır (Jodidio, 2012).



**Şekil 3.15 :** Su Tapınağı iç mekan-ışık ilişkisi. (Url-17)

### **3.4 Yükseltmek ve Çevrelemek: Sınır Çizmek**

Tanrının, kutsal olanın, ilahi güçlerin gökyüzü ile kurduğu sembolik ilişki, mimari bir tasarım girdisi olarak yükseltmenin kutsal sayılan mekan ve ya nesne için onun kudretine, yüceliğine, değerine ve biricikliğine dair vurguyu ve ona saygıyı daha da güçlendirmektedir. Yapının ya da nesnenin yerinin kutsallık koşullarına uygunluğundan çok yükseltme kutsal olana konu olmuş yapının ya da nesnenin anlatımını güçlendirmeye elverişli olup olmaması önem taşımaktadır. Örneğin İstanbul’da her dönemde yerleşmenin gücünü temsil etmesi açısından yükseltme önemli olmuştur. İstanbul’un Roma dönemi, Bizans dönemi, Osmanlı dönemi inşası sırasında da İstanbul “Suriçi” dediğimiz bölgede yedi tepe üzerine kurulan anıtsal yapılarla bu tepeler simgelenmiş ve vurgulanmıştır (Karakuyu, M. ve Tezer, S. T. ve

Balık, H., 2010). Kutsal yapıların bu yüksek konumları onların anlatım gücünü ve anlamını daha da güçlendirmektedir.

Çevrelemek, en genel şekliyle sınır çizmek, içine almak olarak tanımlanabilir. Bu sınırı çizmek kimi zaman parmaklık, çit gibi görünür fiziksel elemanlarla yapılsa da kimi zaman görünmez sınırlarda o yeri veya nesneyi çevreleyip sarmaktadır. İbadet mekanları, anıtlar, türbeler gibi kutsal olana dair anlamlar üreten mekanlarda ya da kutsal olanla ilişkilendirilen nesnelerde o yer veya nesnenin kutsallığının sınırlarını tariflemesinde çevrelemek önemlidir. (Şekil 3.16) Çevrelemenin aynı zamanda bulunduğu yerde gücünü ve simgesel değerini güçlendirmesinden kutsalın bir merkez tanımlama ve biraraya toplama durumundan bahsedebiliriz. Örneğin İslam şehirleri için cami, her mahalle biriminin çekirdek noktası ve merkezi olmuştur. Bulunduğu çevrede her şeyin başı ve yine her yolun sonu olacak şekilde bir merkeziliği olan camiler, Müslümanlar için, herkesi ve her şeyi birleştiren tek olan Allah'ın kutsal yeridir. Çevrelemenin fiziksel bir öğeyle uygulandığı şekliyle türbelerin etrafı çevrilerek mekanın kutsal ve dünyevi olan arasındaki sınırı belirgin bir şekilde tariflenmektedir. Bu çevreleme aynı zamanda yeri işaretleyerek daha görünür kılmakta ve kutsallık gücünü arttırmaktadır.



**Şekil 3.16 :** Zeyrek Yokuşu'nda bulunan Zeyrek Baba Türbesi.

Kutsal olduğu kabul edilen nesnelerin çevrelenerek yüksekte muhafaza edilip sergilenmesi kutsalın mekânı nasıl organize ettiğine dair ipuçları vermektedir. Kutsala

konu olan şeylerin yükseklikle temsil edilmesi bir saygı ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Bir kutsallaştırma pratiği olarak çevreleyip, yükselterek mekanın sınırlarını tariflemek, dokunulmaz hale getirmek suretiyle korumanın, saygı göstermenin bir ifadesi olarak değerlendirilebilir.

### 3.5 Daire ve Tekrar: Dönmek

Kozmik ve tinsel anlamlar içeren tekrar, döngü, spiral, mecaz ve simgeler üretmesi açısından önemlidir. Bu biçimler Tanrı'nın ve gökyüzünün bir sembolü haline gelir. Hem üç boyutlu olup hem de başı ve sonu olmayan spiral zaman ve mekan anlayışının özellikle İslamiyet'in biçimlendiği temel birimdir (Erzen, 2015) (Avcı, 2009) Spiral dünyadan kopma ve yükselme gibi anlamlar içerirken, bitmeyen tekrarlar ve döngüsel ritimler mekan organizasyonlarında, süslemelerde, dini ritüellerde çokça kullanılmaktadır. Strüktürel unsurlarda da mekansal birimlerin dairesel şekilde düzenlendiği ve iç içe geçen halkalar gibi birbirini çevrelediklerini söyleyebiliriz. Daire, sonsuzun ifadesi olarak en güçlü olanıdır. Daire genel olarak, başı (kaynağı) ve sonu içerdiği için evrendeki birlik ve bütünlüğün başlıca ifadesidir. Bütün diğer geometrik şekilleri dairenin içinden kurmak mümkündür, zira dairenin sonsuz potansiyeli vardır. Daire, merkez kısma eşit uzaklıkta bulunması ve sembolik olarak dairenin göksel algıyı hatırlatan bir unsur oluşu sebebiyle kutsal kavramıyla yakından ilişkilidir (Çaycı, 2017). İslam sanatının başlıca ifade aracı olan geometrik düzenlerdeki devamlı tekrar etme prensibi de buna dayanmaktadır. Mekke'de bulunan ve Müslümanlar için kutsal olan Kabe'nin form olarak küp şeklinde olsa da onu kuşatan mimari anlam daire formuna dönüşmüştür. Merkezi durumda bir nokta olan Kabe İslam inancı için her şeyi kapsayan bir pozisyonda durmaktadır. Kabe'nin daire ile olan ilişkisi aynı zamanda orada yapılan bir ritüel olarak dönme/tavafın da fiziki mekandan kaynaklanan boyutuyla ilgilidir. Kabe'nin merkez olduğu bir durumda onunla ilgili ibadet etme şekli tavaf da dairesel olarak gerçekleşmektedir. (Şekil 3.17) Tavaf İslam Ansiklopedisi'nde "Kabe'nin etrafını usulüne uygun biçimde dönmek anlamında kullanılan bir fıkıh terimi" olarak tanımlanmıştır. Tavafın kelime anlamı "bir şeyin etrafında dönmek, dolaşmak" tır. Bir ritüel olarak hac ibadetinde kişi bir şeyin etrafında dönen kozmik düzenin bir parçası olmayı kabul ederek bu dönüşün bir parçası olmaktadır (Öğüt, 2011). Gene aynı

şekilde haccın farzlarından olan “Safa ve Merve Tepeleri” arasındaki gidiş geliş (*sa'y*) da tavaf etmek fiiliyle belirtilmiştir (Öğüt, 2011). Benzer bir durum Mevlevilikte “sema” eyleminde görülmektedir (Çaycı, 2017). Dairesel hareketlerle gerçekleşen sema ve semazenlerin ellerinin duruşu “Allah’tan gelme ve gene ona dönme” anlamında tekrar eden bir döngüyü, arada kopukluğu olmayan bir daireyi çağrıştırmaktadır (Eliade, 2018).



**Şekil 3.17 :** Kâbe ve tavaf. (Url-18)

Bu tartışmayı derinleştirmek adına verilecek bir başka örnek Üsküdar’da bulunan Aziz Mahmud Hüdayi Türbesi’nde yaşanan gözlem ve deneyimlerdir. Aziz Mahmud Hüdayi Külliyesi İslam Tasavvufunun bir kolu olan Celveti Tarikatının toplanıp zikir ve ibadetlerini yaptığı dergahtır. Burada aynı zamanda bir ibadethane olmasının yanı sıra dini eğitimlerin verildiği bir okul, yemek dağıtılan ve yenilen bir sosyal yardım merkezi olarak çalışmaktadır (Dayıoğlu, 2019). Türbe ölümünden önce Aziz Mahmud Hüdayi’nin kendisi tarafından külliyein bir parçası olarak inşa edilmiştir. Türbe dikdörtgen bir plana sahip olup, 8 adet penceresi bulunmaktadır. Türbenin tam ortasında Aziz Mahmud Hüdayi’nin sandukası bulunmakta ve üzeri Celveti Tarikat tacını sembolize eden on üç dilime bölünmüş bir kubbe tarafından örtülmektedir. Sandukanın üzeri bugün yeşil bir örtü ile örtülmüş olsa da daha önceden Kabe örtüsü gibi kutsal kabul edilen bir nesne kullanılmıştır. Türbenin etrafı altın yaldızlı demir parmaklıklarla çevrelenmiştir. Türbenin içinde Aziz Mahmud Hüdayi sandukasıyla beraber 10 adet daha sanduka bulunmaktadır. Burası özellikle kendi cemaatini ve onun gündelik yaşamını yaratan bir yapıya sahiptir. Ziyarete açık olduğu her saatte, özellikle

dindar insanlar için kutsal gün ve gecelerde çok fazla ziyaretçiyi ağırlamaktadır. Ziyaret ritüeli sırasında yapılan gözlemlerdeki en önemli nokta ziyaretçilerin mekanı sandukaların etrafında dönerek ziyaret etme eğilimleri olmuştur. Dönerek ziyaret etme ritüeli bir kural olarak belirtilmese de ziyaretçilerin bu eğilimi dikkat çekicidir. Bununla beraber ziyaret sırasında edilen duaların, verilen selamların tekrara dayalı olması da dikkat çekici bir başka özelliktir. Gene bu tarikatın ritüellerinde bulunan zikir ve sema da dönmek ve tekrar etmek ile yakından ilişkilidir. Bu türbe aynı zamanda günışığının yarattığı aydınlık, insanların söylediği kutsal sözlerin fısıltısı, tarikatın ritüel şekli olarak zikir ve semah, Aziz Mahmud Hüdayi'nin sandukasının yükseltilerek demir bir parmaklık içinde ziyaret edilebiliyor oluşuyla kutsallaştırma pratiklerine dair birçok özelliği de bünyesinde barındırmaktadır.

### 3.6 Form ve Büyüklük: Anıtsallaştırmak

*“...Kule oradadır; öylesine girmiştir ki gündelik yaşama bundan sonra artık Kule için özel bir nitelik yaratmamız olanaksızdır; sadece varlığını sürdürmekte inatçıdır o, taş gibi ya da ırmak gibi; tıpkı anlamı sınırsızca pekala sorgulanabilen ama varlığı tartışılmayan bir olgu gibi gerçektir o...”*

**R. Barthes, “Eiffel Kulesi ve Açılış Dersi”**

Anıt, TDK sözlüğünde “önemli bir olayın veya büyük bir kişinin gelecek kuşaklarca tarih boyunca anılması için yapılan, göze çarpacak büyüklükte, sembol niteliğinde yapı” olarak tanımlanmaktadır (TDK, Anıt, 2019). Anıtlar, genellikle heykel ya da çeşitli biçimlerde olabileceği gibi, ağaç, da anıt olarak kabul edilebilmektedir. Anıtın amacı, kişiyi, olayı ya da bir dönemin anısını hatırlatmak ve canlı tutmaya çalışmaktır. Anıt, bulunduğu şekliyle toplumun ortak malıdır. Anıt kentin ve bulunduğu kamusal alanların sembolüdür ve kentte yaşayanlar arasında bir ortaklık kurması, kimlik oluşturması ve mekanı tanımlaması gibi işlevlere sahiptir. Anıt oluşturduğu fiziksel mekanla birlikte oluşturduğu metafizik mekanla da kenti kullananlara ortak bir his uyandırır. Anıt aynı zamanda toplumun ortak malı olarak değerlendirilebilir. Erzen, anıtsal özelliklere sahip yapıların orada yaşayan insanlar arasında kurduğu ve anıtın açığa çıkardığı metafiziksel duyguların fiziki mekanla beraber bir aidiyet hissi de

yarattığından bahsetmekte, aynı zamanda da anıtın taşıdığı baskılama ve yüceltme unsurlarının hem ideolojik ve politik gücün hem de onu gören ve deneyimleyenler için hem sosyal hem de ruhani bir yüceliğin konusu haline gelebilmektedir. (Erzen, 2015). Lefebvre *Mekanın Üretimi* kitabında anıtın fiziksel varlığı ve belleklerimizdeki haliyle üzerimizde bir egemenlik yarattığından, karmaşık ve çoklu anlamlar ürettiğinden bahseder (Erzen, 2015). İslam dininin hakim olduğu coğrafyalarda cami, cami alanı ve mezarlar gibi yapılar tüm bu kutsal olan hikayenin içinde mimarın da müdahalesi ile ölüm alanının yok edildiği ve dünyevileştirildiği yapılardır. Sahip oldukları mistik, simgesel ve fiziksel etkileri nedeniyle mekânın atmosferini oluşturur. Bir kutsallaştırma pratiği olarak form ve büyüklük ile bir nesneyi, mekânı anıtsallaştırmak, içinde barındırdığı hem yüceltme hem baskılama, hem kutsal hem dünyevi gibi ikili anlamlarla kutsal mekanlar için tartışılması ve ortaya konulması gereken bir özelliktir. Tartışmayı daha da genişletmek için Mario Botto tarafından İsrail’de yapılmış Cymbalista Sinagogu ve Yahudi Kültür Merkezi, Massimiliano Fuksas’ın İtalya’da yaptığı kilise yapısıyla beraber ele alınacaktır. Bir diğer örnek ise İstanbul’da bulunan 15 Temmuz Şehitler Makamı’dır.

Form ve büyüklüğün anlam üretmedeki gücüne ilişkin ilk örnek mimar Mario Botta tarafından Tel Aviv’de tasarlanan Cymbalista Sinagogu ve Yahudi Kültür Merkezi (*The Cymbalista Synagogue and Jewish Heritage Center*) dir. (Şekil 3.18) Kutsal ve dünyevi olanla buluştuğu bir ibadet ve dua mekânı olan sinagog ve bir tartışma ve toplanma mekânı olarak konferans salonu olarak tasarlanan bu yapıda form bir tasarım parametresi olarak karşımıza çıkmaktadır. Botto, binaların yapısal özellikleri ve işlevlerini aşan bir değer aktarıcısı olduğunu düşünmekte ve aşkın olanla bağlantı kurmaya ve bu gerçekliği tecrübe etmeye imkan sağlayacağına değinmektedir. Botta için hafıza ile ilişkilendirilen kutsallık fikri, kutsal bir eylem olarak hafızanın kendisini inşa ederek oluşturabilir (Lang, 2014). Kutsallık herhangi bir mimarının kendisiyle beraber bu düşünceyi taşıyabilir. Eğer mimarlık bir taşı bir yerden alıp başka bir yere koymak ve insan tarafından kontrol edilemeyen bir durumun (doğanın) inşa ederek bir yaşam alanına dönüştürülmesi şeklinde tanımlanırsa inşa etmenin mimarisi olmayan kutsal ve dünyevi olanın sınırını da işaretleyebileceğinden bahsedebiliriz.

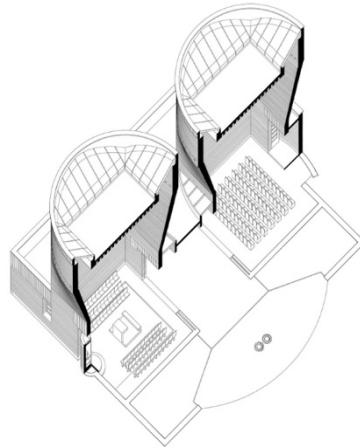
Botta’nın “kutsal ve dünyevi arasında fiziksel bir varlık olarak eser yaratmak” olarak tanımladığı dayanıklılık ve sağlamlık özelliği İsrail’de inşa ettiği bu kilise ve kültür merkezi yapısında form ve büyüklük ile beraber ele alınabilir (Lang, 2014). Botta bu

tasarımda hem malzemeyi hem ışığı hem kutsal hem de dünyevi olanı form ve büyüklük ile özdeşleştirerek yorumlamıştır.

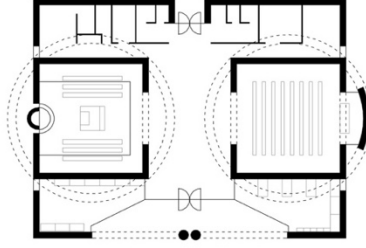


**Şekil 3.18 :** Cymbalista Sinagog ve Yahudi Kültür Merkezi (Cymbalista Syngogue and Jewish Heritage Center). (Url-19)

Yapı genel form açısından bünyesinde iki işlevi barındıran ve birbirini tekrarlayan iki yapının birleşmesinden oluşmaktadır: sinagog ve kültür merkezi. (Şekil 3.19) Dışarıdan bakıldığında hangisinin sinagog hangisinin kültür merkezi olduğunu ayırt etmek pek mümkün gözükmemektedir. Yapıda zemin katta bir koridorla birbirine bağlanmakta ve bu koridor iki yapı arasında bir geçiş ve ilişki imkanı sunmaktadır. (Şekil 3.20)



**Şekil 3.19 :** Cymbalista Sinagog ve Yahudi Kültür Merkezi kesit perspektif. (Url-20)



**Şekil 3.20 :** Cymbalista Sinagog ve Yahudi Kültür Merkezi plan. (Url-21)

Farklı fonksiyonlar için tasarlanmış aynı formlar olsa da yaratılan bu ikilik mekanın olası anlamlarını güçlendirmektedir. Dikdörtgen formlu tabandan dairesel bir forma evrilen ve kare bir formda biten çatı doğal ışığı içeri alarak her iki mekanı da oluşturan duvarlarla mekanın karakterini oluşturmaktadır (Mario Botta, 2019). Aynı zamanda ışık yapıda aynı biçimsel form sergileyen iki parçada mekana dair farklı anlam katmanları yaratabilmektedir. (Şekil 3.21) (Şekil 3.22)



**Şekil 3.21 :** Cymbalista Sinagogu iç mekanı. (Url-22)



**Şekil 3.22 :** Cymbalista Yahudi Kültür Merkezi iç mekanı. (Url-23)

Massimiliano Fuksas ile Dorian Mandrelli'nin İtalya Foligno'da tasarlamış olduğu kilise yapısı bir kutsallaştırma pratiği olarak form ve büyüklükle beraber ele alınacak ikinci yapıdır. Botto'nın "mimari yapının kutsal olanı aktarması gerekliliği ve bunun kutsal olanın tecrübe edilmesine imkan tanıdığı" görüşünün aksine Fuksas, kutsal mimariyi ontolojik olarak mümkün görmemektedir (Tatar, 2017). Fuksas, kutsal bir mimar yapılamayacağını, mümkün olan şeyin ise "maneviyat eğilimli bir mimari" olabileceğini iddia eder (Lang, 2014).

Fuksas'ın Foligno'da yapmış olduğu kilise saf bir geometride tasarlanmış beton monolit bir küttedir. Dini işlevler için tanımlanmış bu kütle birbirinin içine yerleştirilmiş iki dörtgenden oluşur. Yüksek bir kilise ve içinde kiliseyle ilişkin sosyal ve kültürel fonksiyonları barındıran uzun, alçak bir dikdörtgen kütle ve bu iki kütle arasında bunları birbirinden hem ayıran hem de bağlayan ve günlük kullanım için bir şapeli olan üçüncü bir saydam yapı bulunmaktadır. Yapı form olarak dışardan bakıldığında dini bir mimarının özelliklerini sergilememektedir. ( ekil 3.23)



**Şekil 3.23 :** Massimiliano Fuksas tarafından Foligno'da tasarlanan kilise. (Url-24)

Fuksas'a göre dini bir yapının özel karakteri onun göze çarpmasıyla ifade edilmektedir ve dini olsun olmasın yapılarının çoğunun bir merkez ve kentsel alanlar yarattığına dikkat çekmektedir. Fuksas'ın bu kilise yapısının yüksekliği ve formuyla dikkat çekici olduğunu söyleyebiliriz. Bu yapıdaki dikey boyut kilisenin iç mekanında gerçekleştirilen ve algılanan bir özelliktir (Lang, 2014). (Şekil 3.24) Katı ve yüksek formuyla bu yapı içinde ve dışından anıtsal bir yapı gibi algılanmaktadır. Diğer sosyal ve kültürel fonksiyonları içinde barındıran yatay dikdörtgen yapı, kilise yapısından görsel olarak tamamen ayrılmıştır. Burada da hem işlev hem de form, hem kutsal hem dünyevi olarak birbirinden ayrı duran iki yapı Botta'nın sinagogunda olduğu gibi ne kutsal ne dünyevi ama hem kutsal hem de dünyevi, gündelik yaşamı da üreten üçüncü bir mekanla birbirinden ayrılmıştır.



**Şekil 3.24 :** Kilise iç mekanı. (Url-25)

Bu iki yapı özelinde şunu söyleyebiliriz ki mekanlar arasında kutsal ve dünyevi şeklinde keskin ayrımlar yapmak mekanı ikiye bölen bir anlayıştır. Tatar'ın da ifade ettiği gibi dünyevi ve kutsal arasında bir ikilik yaratmak yerine fenomenolojik bir yaklaşımla kutsal ve dünyevi olanın sınırlarının muğlaklaştığı ve mekanlarla insanlar arasında kurulan ilişkilere, odaklanmak daha anlamlı gözükmektedir (Tatar, 2017).

Son örnek olarak da İstanbul 15 Temmuz Şehitler Köprüsü Anadolu yakası çıkışında bulunan 15 Temmuz Makamı incelenecektir. 15 Temmuz Şehitler Makamı'nın yaşanan olaylar sonrası hemen bu olayı temsilen bir hafıza ve bu hafızayı her daim taze ve diri tutacak bir mekan yaratma çabasını ortaya koyar. Mekanın kullanım değerine dair öngörülemezliğini neredeyse sıfıra indiren semboller ve anıtın ürettiği anlam bakımından kutsalın mekânsal olarak üretimine dair iyi bir örnek olabilir. (Şekil 3.25) Anıta yüklenen, “gelenekle kucaklaşmış, asırları kucaklayan, mimari mirasımızdan beslenen, simgelerimize, kimliğimize, medeniyet tasavvurumuzdan beslenen, şehitlik makamı” gibi anlamlar bu olayı kutsal alanın içine çekerek dünyevi olanla sınırlarını tariflemektedir. İnsanlar için mukaddes olan, korunması gereken, kutsal olan vatan, millet, şehitlik gibi değerler kent içindeki kutsal olamayan bir toprak parçasının mimarlık aracılığıyla insanların ziyaret ettiği, dualar okuduğu, içinde manevi duygular ürettikleri kutsal bir toprak parçası haline getirmiştir.



**Şekil 3.25 :** 15 Temmuz Şehitler Makamı.

15 Temmuz Şehitler Makamı, hem bir anıt hem dini bir mekan hem de gündelik yaşamın da üretilebileceği müze, cami, bahçe gibi fonksiyonlarıyla bu tartışmaya ilişkin çok yönlü ilişkiler tanımlamaktadır. Anıt'ın mimari Tokyo Camisi, Marmara

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Camisi gibi birçok dini yapı yapmış Hilmi Şenalp 15 Temmuz Şehitler Abidesi ve Makamı'nı şu ifadelerle tanımlamaktadır:

“15 Temmuz 2016 tarihinde milletine düşman vatan haini bir grubun darbe teşebbüsü; milletin fitratında gizli, haksızlık ve hukuksuzluğa karşı mücadele azmi ve şanlı direnişiyle karşılaşmıştır. Abide, bu şanlı direnişin hatırasını yaşatmak için hadiselerin en yoğun ve dehşetli yaşandığı bölgelerden biri olan, eski adıyla İstanbul Boğaziçi Köprüsü, yeni adıyla 15 Temmuz Şehitler Köprüsü'nün Anadolu yakası çıkışında inşa edilmektedir.” (Şenalp, 2017)

Anıta dair yapılan tarif içinde hem kutsalla ilişkili olarak bir yücelik hissi hem de dünyevi bir alanı tarfileyen ve içinde siyasi ve ideolojik baskıları içeren anıtsal özellikler barındırması açısından anlamlıdır. Yapı form ve büyüklük olarak anıt kümbet ve türbe anlayışının bir karışımı ile bir kubbe şeklinde oluşturulmuştur. Kubbe'nin kendi formu gereğince merkezden başlayan ve çemberin her bir noktasına eşit uzaklıkta bulunmaktadır (Kuban, 2018). Kubbenin fiziksel formu dışında diğer bir manada da merkez ve tevhid kavramlarını karşılaması, insanın yaşadığı fiziksel alemi kutsal olan içinde temsil etmesinin bir aracı olabilmıştır (Çaycı, 2017). Kubbe'nin bir sembol olarak sonsuzluğu temsil etmesi ile şehit olan insanların aslında bir ölü olmadıkları, sonsuz bir yaşamda halen yaşadıkları düşüncesi karşılıklı bir ilişki içindedir. Şenalp:

“Kubbe, bütünlüğüyle kainatı ve sonsuzluğu sembolize etmekte, şehitler aslında “ölüler” olmayıp, sonsuz bir hayatla beraber, ilahi nimetlere mazhar olduklarını ifade etmektedir. Çubuk elemanlardan oluşan, şeffaf geodezik kubbeyi temsil eden kollar, milletin böylesine bir teşebbüs karşısında ortaya koyduğu birlik, beraberlik ve kenetlenmeye atıftır. Bu tevhid ve kenetlenme sayesinde ki, milletimizin ve devletimizin bekasını temin edecek çok güçlü ve sarsılmaz, kilitlenmiş bir çatı oluşturulmuştur.” (Yılmaz, 2017)

sözleri, bir mimarlık nesnesi olarak anıtın dünyevi ve kutsal arasındaki anlamına dair bakış açısı ortaya koymaktadır.

Anıt beşgen bir plana oturmaktadır ve gene beşgenden üretilmiş geodezik bir forma sahiptir. (Şekil 3.26) Bu formun temsil ettiklerine ve anlamını Şenalp şu sözlerle ifade etmiştir.

“Makam, beş kollu yıldız atıfla, Türk üçgenlerinden oluşan, beşgen bir plana oturan ve yine beşgenden üretilen geodezik bir kubbeden ibarettir. Kubbede çelik konstrüksiyon üzerine 5 cm kalınlığında küfeki taşı kaplama yapılmıştır. Kubbenin kapladığı alan yaklaşık 130 m<sup>2</sup> olup, beşgene oturan yapının beş köşesinde, 5 adet kemer bulunmaktadır. Kemerlerden iki adedi giriş çıkış için birer kapı mahiyetinde olup diğer üç kemer içlerinde 250 şehidin isimlerinin yazılı olduğu kitabe nişleri olarak kullanılmıştır.” (Yılmaz, 2017)



**Şekil 3.26 :** 15 Temmuz Şehitler Makamı geodezik formu anıt.

Anıt, ziyaretçilere form ve büyüklük üzerinden kullanılan her türlü sembolüyle kutsal bir mekana hissini vermektedir. Formun ve büyüklüğüyle mekan insanı ölçek olarak küçültmese de his olarak Tanrı ve onun gücü karşısında küçük ve aciz hissettirmektedir. Sonsuzluk ve cennet kavramlarıyla ilişkilendirilen kubbenin altına girmek insanın eylemlerine de yön vermektedir. Eylemlere yön vermede mekan da bulunan diğer kutsallaştırma pratiklerinin de (yükseltme, su, ses, ağaç) katkısı büyüktür. (Şekil 3.27) Kubbenin altında şehit isimlerini okumak, dua etmek, okunan kutsal sözleri dinlemek gibi eylemler hem mekânsal hem de anlam olarak tanımlanmıştır. Mekanda yapılan gözlemlerde, ziyaret gelen insanların mekana girerken selam verdikleri, duygusal anlar yaşadıkları ve ağladıkları, içeride oluşturulmuş kademelerde oturup dua ettikleri, söylenen kutsal sözleri dinledikleri görülmüştür. (Şekil 3.28) (Şekil 3.29)



**Şekil 3.27 :** 15 Temmuz Şehitler Anıtı iç mekanda bulunan mukarnas havuz ve kademelenme.



**Şekil 3.28 :** 15 Temmuz Şehitler Makamı ziyaret. (Url-26)



**Şekil 3.29 :** 15 Temmuz Şehitler Makamı ziyaret. (Url-27)

15 Temmuz Şehitler Makamı'nın sahip olduğu ses, ışık, kullanılan form ve büyüklüğüyle, semboller, işaretler ve tanımlanan ritüellerle dünyevi bir toprak parçasını kutsal bir alana çektiğini söyleyebiliriz. Alana girilen ilk dakikadan çıkılan son dakikaya kadar yaşatılan deneyim, ziyaretçilerin manevi duygularına hitap eden, bu anıt vasıtasıyla ilahi olanla ilişki kuran bir ritüeller toplamı olarak tarifienebilir. Anıtın içine yazılmış isimler, ebcet hesabıyla anıta düşülmüş tarih, mekana dair yazılmış mitler "15 Temmuz Makamı"nı dünyevi olandan ayırarak kutsallaştırmıştır. Kutsal olana dair sınırlar, anlamlar ve ritüellerin mekanda net bir şekilde tarifiendiğini öne sürebiliriz. Anıtın henüz inşaatı bitmemiş müze ve cami ile nasıl bir ilişki kuracağı bir soru işareti olarak karşımızda durmaktadır. Son olarak şunu söyleyebiliriz ki, kutsallığı siyasi bir otorite ve ideoloji tarafından mimarlık eliyle üretilmiş toprak parçasına bakmak, kutsal mekanın üretimine dair bir tartışma ve eleştiri ortaya koyması açısından da önemli gözükmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde kutsal mekan üretiminde anlamın ve ritüelin üretimine dair bakış açıları ses ile hakimiyet kurma, ışık ile yönlendirme, yükseltme ve çevreleme ile sınır çizme, daire ve tekrar ile dönme ve son olarak form ve büyüklük ile anıtsallaştırma pratikleriyle örnekler üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu kutsallaştırma pratikleri bazen mekanı ve gündelik yaşamı tek başına üretilen bazen de kutsal mekan üretiminde birkaçının etkili olduğunu görebilmekteyiz. Hem oluş, mana hem de eylem ve ritüel düzeyinde kutsal ve dünyevi olan sınırları mutlak olarak çizilmiş bir alandan daha çok ikisinin de hem yapısal hem de kentsel ölçekte birbirinin içine karıştığı ve sınırlarının belirsizleştiği bir durumdan bahsedebiliriz.





#### 4. KUTSAL VE DÜNYEVİ ARASINDA

Bu bölümde dini inanç altında bir birliktelik kuran bir topluluğun hem kent mekanını hem de gündelik hayatı nasıl ürettiği, kutsal ve dünyevi olanın sınırlarını nasıl çizdikleri, bu sınırların hangi noktalarda birbirine karışırken hangi noktalarda ayrıldıkları kutsallaştırma pratikleri bağlamında Fatih-Çarşamba semti İsmailağa Cemaati özelinde deşifre edilmeye çalışılacaktır. Araştırmaya katkı sağlayacağı düşünülen diğer örnekler Mehmed Emin Tokadi Hazretleri Türbesi ve Eyüp Sultan Türbesi'nde kutsallık pratikleriyle mekanın ve gündelik yaşamın nasıl ürettiği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

##### 4.1 Kutsal ve Dünyevi Arasında Bir Mahalle: Fatih-Çarşamba

Türkiye'de 1980 sonrasında başlayan ve günümüzde de devam eden siyasi değişimle birlikte İslami aktörlerin kamusal alandaki görünüşleri hız kazanmış ve bu alanları kullanma biçimleri hızlı bir değişim sürecine girmiştir (Avcı, 2009). Bu durum İslami grupların yaşam tarzlarını, değer ve anlayışlarını hem biçimsel hem de sembolik olarak sundukları kendi yaşamsal mekanlarını yaratmalarına neden olmuştur (Avcı, 2009). Bir dini inanç altında birliktelik kuran ve bu İslami kimliğin temsilcisi olan cemaatler kendi mekanlarını oluşturarak kendi yaşam biçimi ve ilişkilerini kurma eğilimi içinde olmuşlardır. Bu anlamda İsmailağa Cemaati, Fatih- Çarşamba'da İsmailağa Camisi çevresinde kendisine bir yaşam alanı oluşturması ve kendi mekansal ve toplumsal ilişkileriyle mekanı ve gündelik hayatı üretmesi açısından araştırmaya katkı sağlayacak örneklerden biridir. (Şekil 4.1)

İsmailağa Cemaati Fatih-Çarşamba semtinde İsmailağa Cami merkezli Nakşibendi tarikatine bağlı bir cemaattir. Cemaat ismini İsmailağa Camisi'nden almakta ve bu cami cemaatin merkezi konumundadır. İsmailağa cemaati kendi konumlarını cemaatin resmi web sitesinde şu şekilde açıklamaktadır:

“İsmailağa Câmiası, teşkilatları ve faaliyetleriyle birlikte, Allâh (*Celle Celâluhû*) nun kullarına merhametinin bir nişânesi olan Mahmud Ustaosmanoğlu (*Kuddise Sirruhû*) Hazretleri etrafında bir araya gelmiş gönül erlerinden oluşan büyük bir irşâd ve hizmet topluluğudur. İsmâilağa Câmiası olarak gayemiz: insanoğlunun her daim süregiden huzur arayışında İslâm’ın ışığını insanlığa Mahmud Efendi (*Kuddise Sirruhû*) Hazretlerimizin rehberliğinde en parlak ve en canlı hâliyle sunabilmektir.”(www.ismailaga.org.tr, 2019)

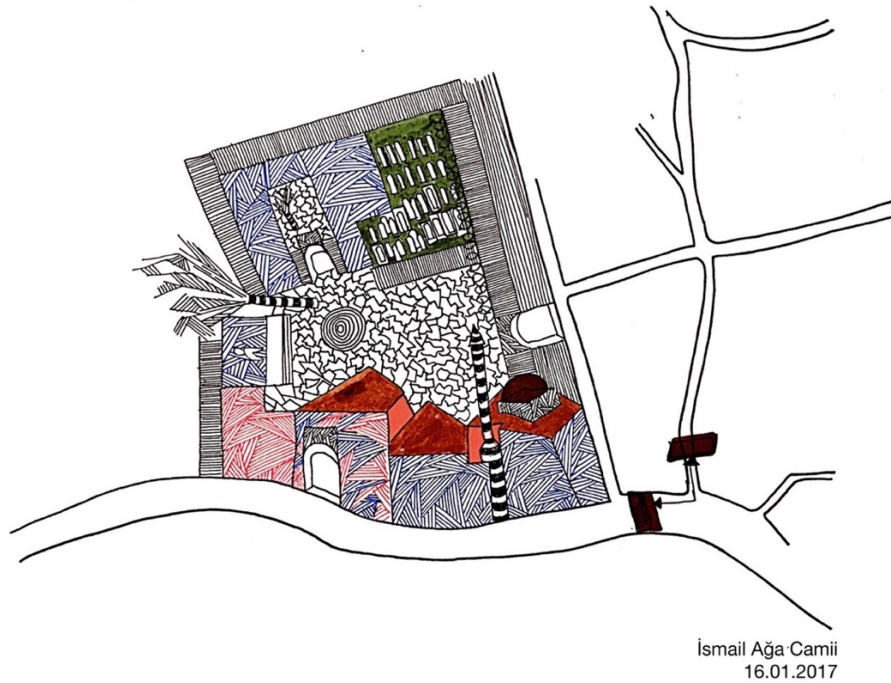
Cemaati bir araya getiren dini bir birliktelik olsa da ilmi ve dini hizmetlerin yanında cemaat gündelik hayata dair faaliyetleriyle toplumsal hayatın şekillenmesinde de aktif bir rol oynamaktadır. Aşevi hizmetleri, yardım organizasyonları, medrese eğitimi, fıkıh ve dini meseleleri danışma hattı, ziyaret ekibi, halka açık medrese, kütüphane, yaz Kur’an kursları gibi sosyal ve kültürel içerikli hizmetlerde de bulunmaktadır. “Allah’ın (*Celle Celaluhu*) rızasına uygun İslami bir hayat” kurma gayesi cemaatin en temel amaçlarından biri olarak ifade edilmiştir. (www.ismailaga.org.tr, 2019)



**Şekil 4.1 :** Manyasizade Caddesi üzerinde bulunan İsmailağa Camii. (Url 28)

Cemaatin merkezi olan İsmailağa Camisi cemaatin ilmi, dini ve sosyal faaliyetleri için merkezi bir konumdadır. Cami 1725 yılında Şeyhülislam İsmail Efendi tarafından kendi adına ve kendi evinin yerine yaptırılmıştır. İstanbul Camileri kitabında, İsmailağa Camisi’nin Kabe ölçülerinde inşa edildiği, altında dükkanların olduğu, caminin avlu kapısı üzerinde ilk mektebinin ve avlunun arkasında “hadis okutulan yer” olarak tariflenen darülhadisin bulunduğu belirtilmiştir. (Öz, 1987) Şekil 4.2’ de İsmailağa Camisinin sınırları ve diğer birimlerinin birbirleriyle kurduğu mekansal ilişki tariflenmeye çalışılmıştır. Caminin sınırları demir parmaklıklar ve duvarlar ile

çok net bir şekilde tariflenmiştir. Bir önceki bölümde bir kutsallaştırma pratiği olarak bahsettiğimiz yükseltme ve çevreleme ile cemaat için önemli olan bu merkezin sınırları net bir şekilde tariflenmiştir. Bu tarif hem mekansal olarak camiyi kent mekanından ayırmakta hem de eyleme dair de sınırlar ve tarifler içermektedir. Bu sınırdan geçmek ilahi güç ile ilişki kurulacak ibadet mekanında uyulması gereken kuralları ve davranış kalıplarını tariflemektedir. Alanda yapılan gözlemlerde cami avlusu genellikle erkekler tarafından kullanılmaktadır. Kadınların bu mekandaki görünürlükleri azdır. Cami avlusuna girdiğimizde sağ tarafta kabristan bulunmaktadır. Bu kabristanın da sınırları demir parmaklıklarla net bir şekilde tariflenmiştir Havuz bu medresenin avlusunda da kullanılan bir öğedir. Bu kesin tarif insanların eylemlerinin sınırlarını belirlemede de etkili olmuştur. Burada cami hem semt hem de cemaat için merkezi konumda bulunmaktadır. Cami ile beraber cemaat için önemli olan insanların mezarları girişin sağ tarafında bulunmaktadır. Avlunun ortasında bulunan su ögesi camilerde çokça rastlanan ve kutsallıkla ilişkili bir semboldür. Avlunun sağ tarafında cemaat tarafından aktif bir şekilde kullanılan ve Manyasizade Medresesi (Esat Efendi Medresesi olarak bilinen) bulunmaktadır. Bu da ilmi-dini ve sosyal-kültürel faaliyetlerin biraradalığını göstermektedir.



**Şekil 4.2 :** İsmailağa Camisi'nde sınırlama ve çerçeveleme gibi kutsallaştırma pratiklerine dair çizim.

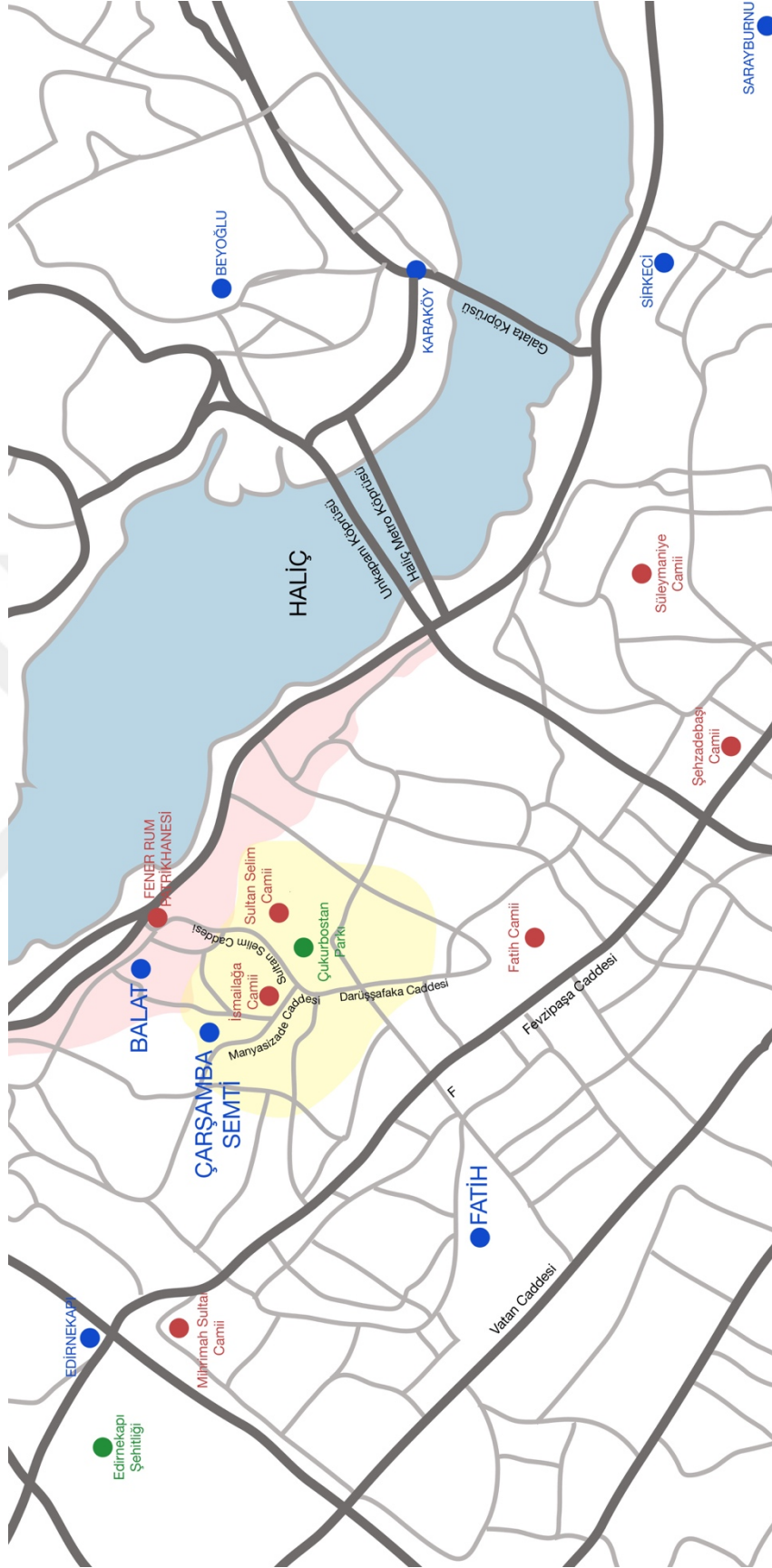
Caminin tarihsel olarak da bir ibadet mekanından öte sosyal ve kültürel merkez olarak da faaliyet göstermiştir. Bugün caminin hem dini, ilmi hem de sosyal ve kültürel faaliyetlerine ilişkin çalışmalar şu şekilde ifade edilmiştir:

“İsmailağa Camii, Efendi Hazretlerimizin vazifeye başladığı ilk günden bugüne dek cami hüviyetinin yanı sıra, haziresi, Manyasızâde medresesi; ilimden eğitime, emri bil maruftan sosyal hizmetlere, her alanda yurt dışı faaliyetlerinden muhtelif organizasyonlara kadar bir dizi faaliyetleri bünyesinde barındıran İsmailağa Camii İlim ve Hizmet Vakfı ve çeşitli federasyon ve dernekleriyle birlikte; vakıf, ilim ve irşad merkezi olma hüviyetini günümüzde de halen muhafaza etmektedir.” (www.ismailaga.org.tr, 2019)

Çalışmanın bundan sonraki kısmında İsmailağa Cemaati’nin kent mekanıyla kurduğu ilişki ve gündelik hayat pratikleri kutsallaştırma pratikleri bağlamında incelenecektir. Alanda yapılan gözlemler, görüşmeler ve elde edilen görsel materyaller ışığında İslami ve kutsal mekan ve gündelik hayat tartışılacaktır.

#### **4.1.1 Bir oluş ve anlam alanı olarak Fatih-Çarşamba**

Fatih-Çarşamba semti kentin içinde ama dışında, kentle ilişkili ama kendi habituslarında yaşayan, kendi dinsel kaynaklarından beslenen, “öteki” olanla kurduğu ilişki bakımından farklı bir kent mekânı tanımlaması bakımından üzerinde düşünülmesi gereken bir yerdir. Kent merkezine yakın bir konumda bulunması, alt kısmında bulunan Fener-Balat Mahallesi, Fener-Rum Patrikhanesi ve daha seküler bir İslami yaşam biçimini yaşayan ve temsil eden Fatih ile kurduğu ilişki bakımından, gündelik hayatın içinde farklı şekillerde ilişki kurulmaktadır. (Şekil 4.3) Bu ilişki alışveriş yaparken, kent mekânında sosyalleşirken, oradan geçip giderken, ibadet ederken vs gibi bir çok yolla kendini göstermektedir. Ayrıca cemaatin manevi lideri Mahmut Ustaosmanoğlu’nun son birkaç yıla kadar bu semtte yaşıyor olması dine uygun yaşam tarzını vurgulaması açısından İsmailağa Cemaatine mensup bireylerin bu semtte yoğun olarak yaşamasına neden olmuştur. Birkaç yıl öncesine kadar burada yaşayan cemaat liderleri Mahmut Ustaosmanoğlu’nun Beykoz-Çavuşbaşı bölgesine taşınması cemaat mensuplarının ilgisini Beykoz-Çavuşbaşı’na kaydırırsa da Fatih-Çarşamba hala cemaat için popülerliğini korumaktadır.



Şekil 4.3 : Fatih-Çarşamba semtinin İstanbul'daki konumu.

Burada yaşayan insanların din temelli istekleri ve tercihleri dini ve kültürel olarak kendi ilişkilerini kurabileceği mekanlar kurmaya yöneltmiştir. Nilüfer Göle bu mekanların “gönüllülük esasına dayalı bir temelde cemaat kimliği etrafında toplanan bireyler tarafından İslami bir habitus oluşturduğundan ve bu habitustaki İslami/modern olan arasındaki çatışma gündelik yaşam biçimlerinde, zevk tanımlarımızda, kadın-erkek ilişki anlayışımızda, bedenlerimizi sergileyiş biçimlerimizde, iç mekanlarımızı nasıl kullandığımızda, inanç ve dünyevi işlerimizi nasıl düzenlediğimizde” kendini gösterdiğini iddia eder (Göle, 2013). Bu habitus kentin diğer kısımlarıyla belli sınırlar çizer ve içe dönük bir kurguyu beraberinde getirir.

Fatih-Çarşamba kimilerine göre İstanbul’daki İran imajıyla bilirken kimilerine göre gerçek İslam’ın yaşandığı yer olarak tanımlanmaktadır. Kentin diğer parçalarıyla mesafeli duruşları sebebiyle toplumun geçirdiği değişimlere, kadın-erkek ilişkileri, medya ve teknoloji ve eğitim kurumlarına karşı yavaş bir tutum sergilemeleridir.

İslami bir cemaatin mekanla kurduğu ilişki ve bu mekanın ürettiği ilişkiler ve yaşamsal pratiklerini deşifre etmeden önce kutsallık bağlamında mekanın ürettiği anlamlara bakmak yararlı olacaktır. Mekanı sadece fiziksel anlamda (boyut, büyüklük) bir kavrayıştan daha öte bir yere taşımak gerekmektedir. Mekan sadece bir yerleşim yeri, bir büyüklük, boyut olarak değil, üzerinde toplumsal ilişkilerin üretildiği, değiştiği ve dönüştüğü bir alan olarak tariflemek anlamlı olacaktır.

İsmailağa Cami, tarihten gelen fiziksel özelliklerinin dışında bu tarihe de referansla anlam olarak kutsal hale gelebilmektedir. Dini bir ortaklıkla, inançla bir araya gelmiş bu topluluk için caminin, semtin sahip olduğu anlam toplumsal ilişkilerle mekanın üretimini de beraberinde getirmiştir. Cemaate önderlik etmiş kişilerin mezarlarının burada bulunması, manevi önderleri Mahmut Ustaosmanoğlu’nun birkaç sene öncesine kadar da olsa burada yaşaması mekanın akla gelen ilk kutsal anlamlarıdır. Bunun yanında cemaatin görece daha içe dönük, gelenekçi, radikal ve politik duruşları Çarşamba’yı bir yaşam alanı olarak cemaat özelinde daha anlamlı hale getirmiştir.

#### **4.1.2 Bir eylem alanı olarak Fatih-Çarşamba**

Çarşamba semti cemaatin İslam anlayışı ekseninde üretilen ilişkilere ve gündelik hayat pratiklerine konu olmaktadır. Gündelik hayatın bu ekseninde oluşması beraberinde kamusal alanlarında bu ekseninde şekillenmesine zemin hazırlamaktadır. Ramazan Yelken *Cemaatin Dönüşümü* adlı kitabında David C. Thorns’un sınıflandırdığı dört

cemaat tipolojisinden bahsetmektedir. Bu sınıflandırma, kentle her gün ilişkide olan cemaatler, kimlik ve aidiyet temelli kurulan cemaatler, planlı olarak kurulan cemaatler ve dini, sosyal ya da ideolojik bir birliktelikle bir araya gelmiş cemaatleri kapsamaktadır (Yelken, 1999). Bu perspektifte İsmailağa cemaatine bakacak olursak kent merkezine yakın olmaları, yoğunlukla Karadeniz bölgesinden göçen insanlar düşünüldüğünde kimlik ve aidiyet temelli ve son olarak dini bir ortaklıkla bir araya gelmiş bir cemaat özelliği sergilemektedir diyebiliriz.

Fatih-Çarşamba semti, cemaatin kutsallaştırdığı mekanlar, nesneler, insanlarla beraber gündelik hayatı ve buna ilişkin eylemleri de tanımlamaktadır. Cemaat, kamusal alanda ve kamusal alanda kurulan ilişkiler, özel alanın nasıl kullanılacağı, cinsiyetler arası ilişkiler, eğitim gibi birçok konuda cemaat mensuplarına yönlendirici olmaktadır.

Cemaatin ilk göze çarpan yanı cemaat mensuplarının giyim tarzlarıdır. Sahip oldukları cemaat kimliğini çarşaf, cübbe, sakal, sarık gibi simgelerle göstermektedirler. Özellikle İsmailağa Camii'nin bulunduğu Manyasızade Caddesi boyunca gündelik ihtiyaçlarını karşılayan, dükkanını açan insanların büyük çoğunluğu bu şekilde giyinmektedir. Fatih-Çarşamba'nın merkezini oluşturan İsmailağa Camisi'nde üzerinde bulunduğu Sultan Selim Caddesi'ndeki yapıların zemin kat kullanımlarını göstermektedir. Cami merkezi bir konumda olmak suretiyle çevresi hem ticari hem de konut işleviyle karma bir yapı sergilemektedir. Kıyafet dükkanlarının çoğu da cemaatin giyim kurallarına hizmet eden tesettür giyim mağazaları ve erkek terzileridir. Burada en çok göze çarpan ayrımlardan biri de kadın-erkek dükkanlarının konum olarak birbirinden ayrı noktalarda toplanmış olmalarıdır. Bu kamusal alanda cinsiyete dayalı bir ilişkiler ağının kurulmasına sebep olmaktadır diyebiliriz.

Kadın giyim mağazalarının bir bölgeye toplandığı Çarşamba'da Manyasızade Caddesi, Sultan Selim Çıkma ve Lokmacızade Çıkma üzerinde bulunan kadın giyim dükkanların sokakla kurduğu görsel ilişki mahremiyet sağlayabilmek için tamamen koparılmış. Zemin katların ticari, zemin üstünün konut olarak kullanıldığı bu binalarda kullanıcıların sokakla ilişki kurmak için çaba sarfetmedikleri gözlemlenmiştir. Şekil 4.4'de Fatih-Çarşamba'da Manyasızade Caddesi, Sultan Selim Çıkma ve Lokmacızade Çıkma'nda zemin kat kullanımına dair yapılan haritalamada kadın ve erkek dükkanları birbirine yakın yerlerde konumlanmalarına rağmen birbiri içine karışmamaktadır. Kadın giyim dükkanları toplu bir alanda dururken, erkek giyim dükkanları onlardan ayrı İsmailağa Caddesi ve İmam Ömer

Sokak'da toplanmıştır. Bu da mahremiyet vurgusu yapılarak kadın ve erkek mekanlarının ayrılmasına sebep olmaktadır.



**Şekil 4.4 : Fatih-Çarşamba semti zemin kat kullanım analizi.**

Manyasizade Caddesi, Sultan Selim Caddesi ve Lokmacızade Çıkmaşı'nda bulunan kadın giyim dükkanlarının cephe kullanımlarını anlatmaktadır. Çarşamba'da bulunan dükkanların hemen hemen hepsinde her işe başlarken tekrar etmenin faydalı ve sevap olduğu düşünülen “Besmele-i Şerif” bulunmaktadır. Kadın giyim dükkanlarının hepsi mahremiyeti sağlamak adına vitrinlerinin büyük kumaşlarla ya da kıyafetlerle kaplandığı, camlara kağıtların yapıştırıldığı ve Çarşamba'da bir kadın olarak ticari mekanlarla ilişkisinin en rahat şekilde bir kadın giyim dükkanında içeride kurulabildiği deneyimlenmiştir. (Şekil 4.5) (Şekil 4.6) Bu durum mahremiyete gerek olmayan dükkanlarda tam tersi şekilde işlemektedir. (kuyumcular, kitapçılar, koku dükkanları vs.) Sahada yapılan gözlemlerde erkeklerin kadın tesettür mağazalarına girmemek için son dörece özen gösterdikleri gözlemlenmiştir.



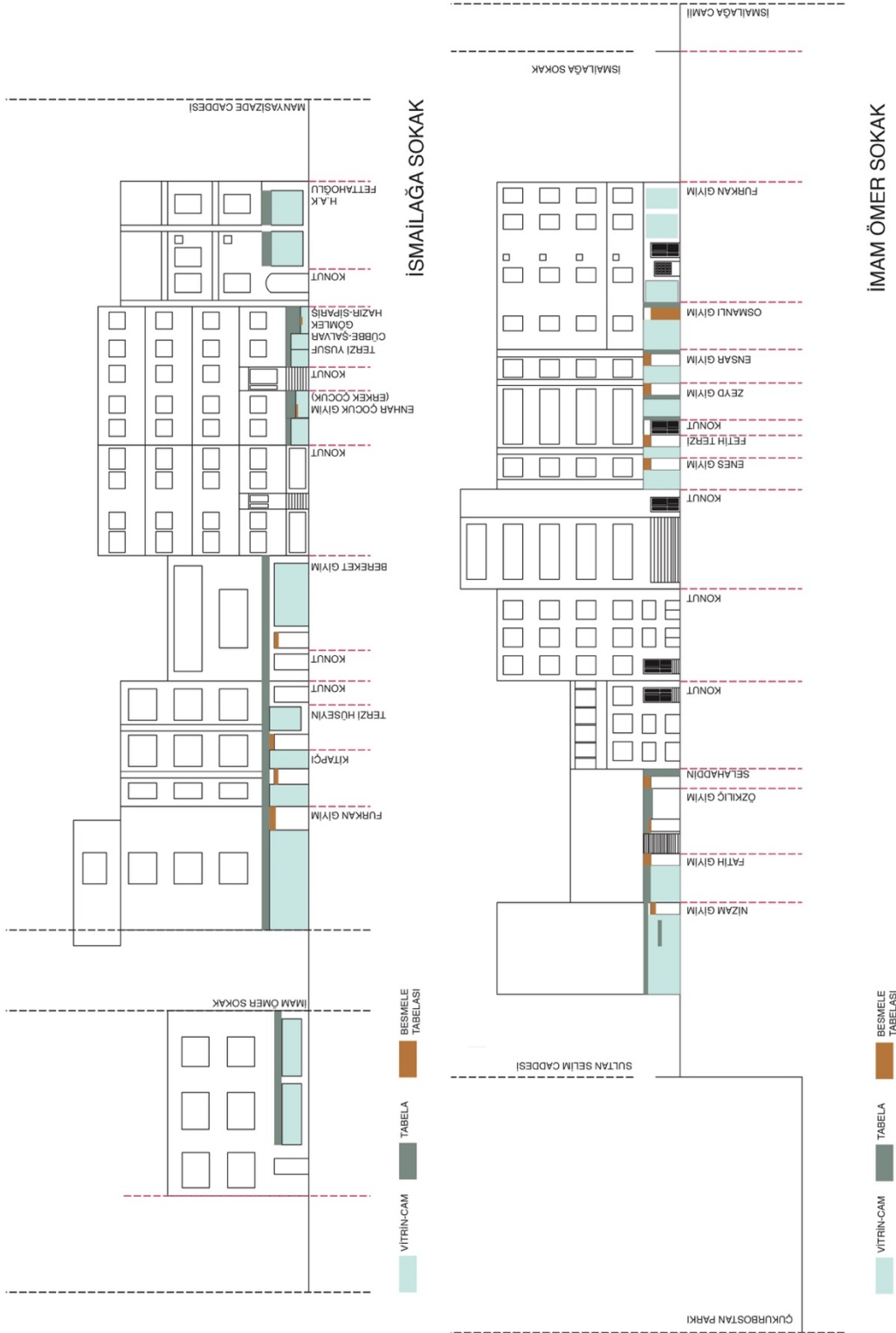
**Şekil 4.5 :** Manyasizade Caddesi'nde bulunan bir kadın giyim dükkanına ait cephe.



**Şekil 4.6 :** Manyasizade Caddesi, Sultan Selim Caddesi ve Lokmacızade Çıkmaşı kadın giyim dükkanları cam, tabela ve besmele tabelası diyagramı.

olarak gerçekleşmektedir.

**Şekil 4.7 : Erkek giyim dükkanları.**



**Şekil 4.8 :** Erkek giyim dükkanları cephe diyagramı.

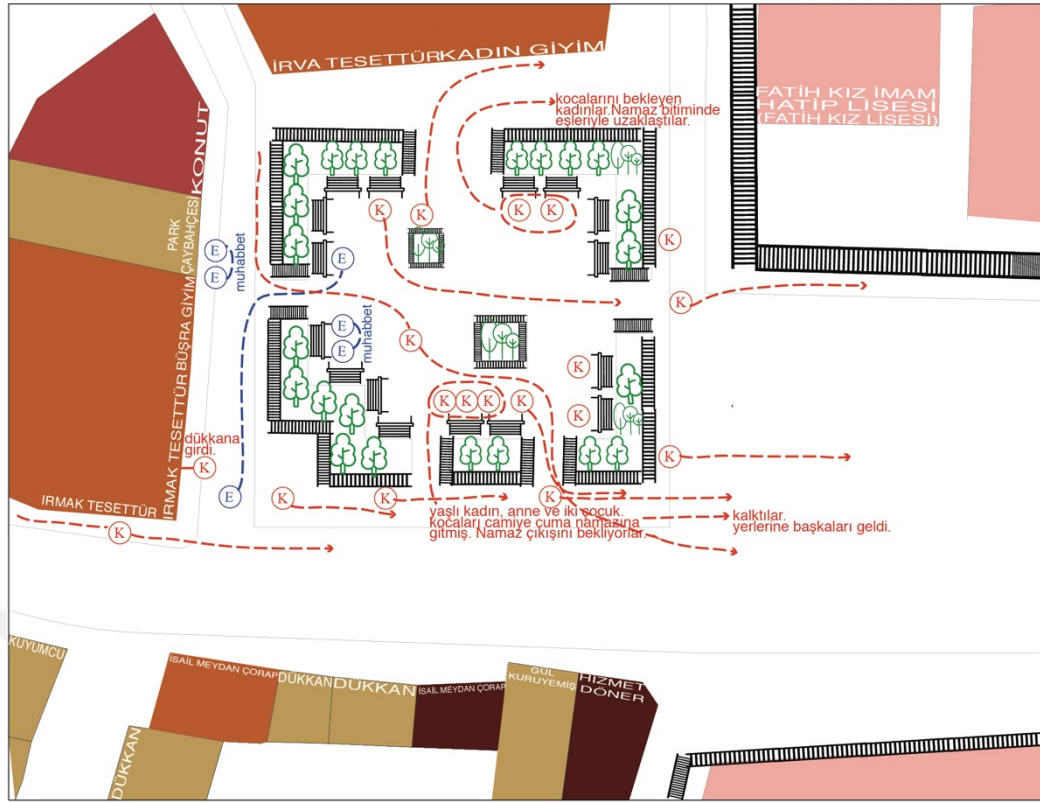
Cemaat içinde, günlük yaşama dair tüm detaylar, nelerin yapılıp yapılmayacağına dair kurallar cemaat lideri tarafından belirlenmiştir. Cemaat içinde ilişkiler mürşit- mürit çerçevesinde yürütülür. Cemaatte kadınlar ve erkekler ayrı olmak üzere dini içerikli sohbetler yapılmaktadır ve kadınların kamusal alandaki görünürlükleri azdır. Zaten semtte insanların kamusal alanda vakit geçirebilecekleri alışveriş mekanları dışında başka mekanlara rastlamak mümkün değildir.

Çarşamba'da bulunan dükkanlarda ve yer yer kurulan tezgahlarda satılan CD, DVD kitap gibi ürünler de yine cemaatin birlik ve İslami anlayışına uygun, Arapça yazılmış dua kitapları ilmihallerdir. Alanda yapılan gözlemlerde dükkan sahiplerinin cemaatten ve manevi önderlerinden övgü dolu sözlerle bahsetmeleri dikkat çekicidir. Ekonomik faaliyetler genellikle küçük çaplı dükkanlardan oluşmaktadır. Büyük sermayeli markalardan hiçbirine semtte rastlanmamıştır. Sadece market olarak yine İslami sermayeye sahip A101 ve BİM bulunmaktadır. Banka olarak da yine İslami finans kurumlarından Kuveyt Türk bulunmaktadır. Cadde boyunca bulunan dükkan tabelalarında ve insanlar arasındaki iletişimde İslami çağrışımlı kelimeler ve cümleler duyulmaktadır. Dükkanlar Cuma günleri cuma namazı vakitlerinde kapanmakta, kapalı olmasalar bile ekonomik bir faaliyet gerçekleştirmemektedirler.

Cemaatin kamusal alanla kurduğu ilişkiyi deşifre etmek için İsmailağa Camii'nin de üzerinde bulunduğu Manyasızade Caddesi üzerinde bulunan Çarşamba Meydan Parkı semtte yaşayan ve oradan geçen insanlara gündelik hayat içinde sosyalleşme imkanı vermesi açısından incelemeye değerdir. Bu park bu cadde üzerinde bulunan tek kamusal alandır. Şekil 4.9, Şekil 4.10 ve Şekil 4.11 parkta yapılan gözlemlerin bir haritalamasıdır. Parkın kullanımında en dikkat çeken özellik, kullanımın cinsiyet ilişkileri üzerinden oluşmasıdır. Kadınlar ve erkekler park içinde hem kullanılan saatler hem de kurulan sosyal ilişkiler konusunda ayrılmaktadır. Parkın sol tarafında bulunan çay ocağından parka çay servisi yapılmaktadır. Fakat kadınların burayı aktif bir şekilde kullanmakta çekingen davrandıklarından bahsedebiliriz Alanda yapılan gözlemlerde çay ocağı aktif olarak erkek yoğunluklu bir kullanım sergilemektedir. Park kadınlar için uzun vakitlerin geçirildiği bir yer değildir. Sadece pazar çıkışı geçerken uğranan ya da kısa süreli bekledikleri, yanından geçip gittikleri yada kestirme olarak kullandıkları bir geçiş alanı olarak kullanılmaktadır. Kadınların parkı en uzun süre kullanabildiği zaman erkeklerin kamusal alanda çok gözükmedikleri namaz

saatleridir. Alanda yapılan gözlemlerde namaz saatlerinde kadınların eşlerini beklemek için parkı kullandıkları ve namaz çıkışında eşleriyle birlikte parktan ayrıldıkları gözlemlenmiştir. Park akşam saatlerinde yoğunluklu olarak erkek kullanıcılar tarafından kullanılmaktadır ve kadınların bu kamusal alandaki görünürlükleri azalmaktadır. Parkın yakınında bulunan okulun dağılma saatinde kadın nüfusu artış gösterse de kadınlar bu parkı çocuklarıyla sadece geçip gidilen bir yol olarak kullanma eğilimi göstermektedirler. Ayrıca parkın mekansal organizasyonu insanlar arasında iletişimi kısıtlayıcı bir şekildedir. Parkta bulunan kent mobilyaları yanyana konumlanmakta ve insanlar yanyana oturmaya yönlendirmektedir. Bu da insanlar arasında kurulacak iletişime kısıt getirmektedir.

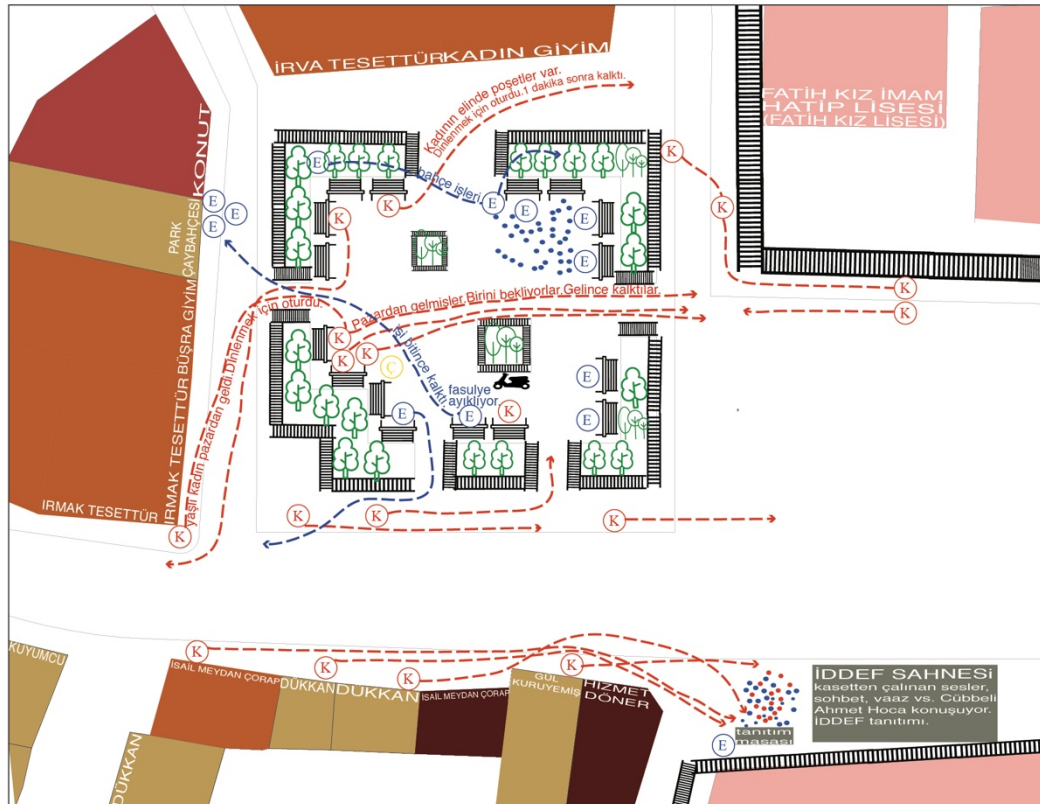




01.04.2016  
Cuma  
13.37  
Cuma  
namazı  
henüz  
dağılmamış

Parkta vakit geçirilen  
3. cuma  
Parkta 3. geliş

"Park kadınlar tarafından  
kullanılıyor.  
Bu kullanımda Cuma  
namazı vakti erkeklerin  
camide olmalarının payı var.  
Tüm bu kadınlar Cuma  
namazı dağılır dağılmaz  
ortadan kaybolurlar. Kalan  
son kadın olarak ben 13.56'  
da parkı terkettim. Parkta  
oturduğum sırada benimle  
sohbet eden yaşlı bir kadın  
erkeklerin geleceğini  
söyleyerek yanımdan  
uzaklaştı."



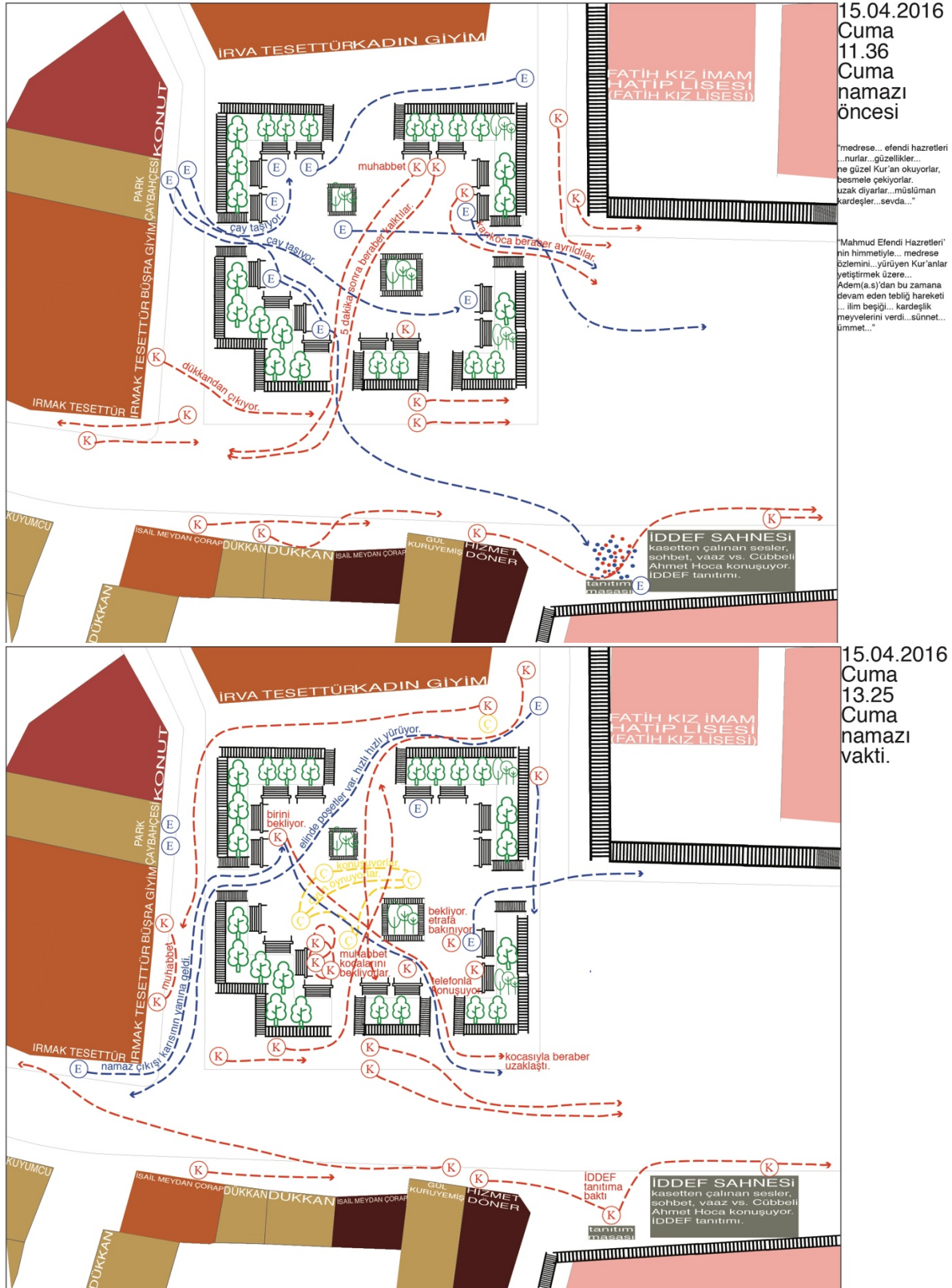
13.04.2016  
Çarşamba  
10.44  
Pazar var.

"...ümminin birliği...  
...elhamdülillah... talebe  
...Karagümrük Stadi...  
23 Nisan... Siz gelerseniz  
ben de gelirim... Maç  
izlemeye gittim yuruz törene.  
Boş bırakmayın."

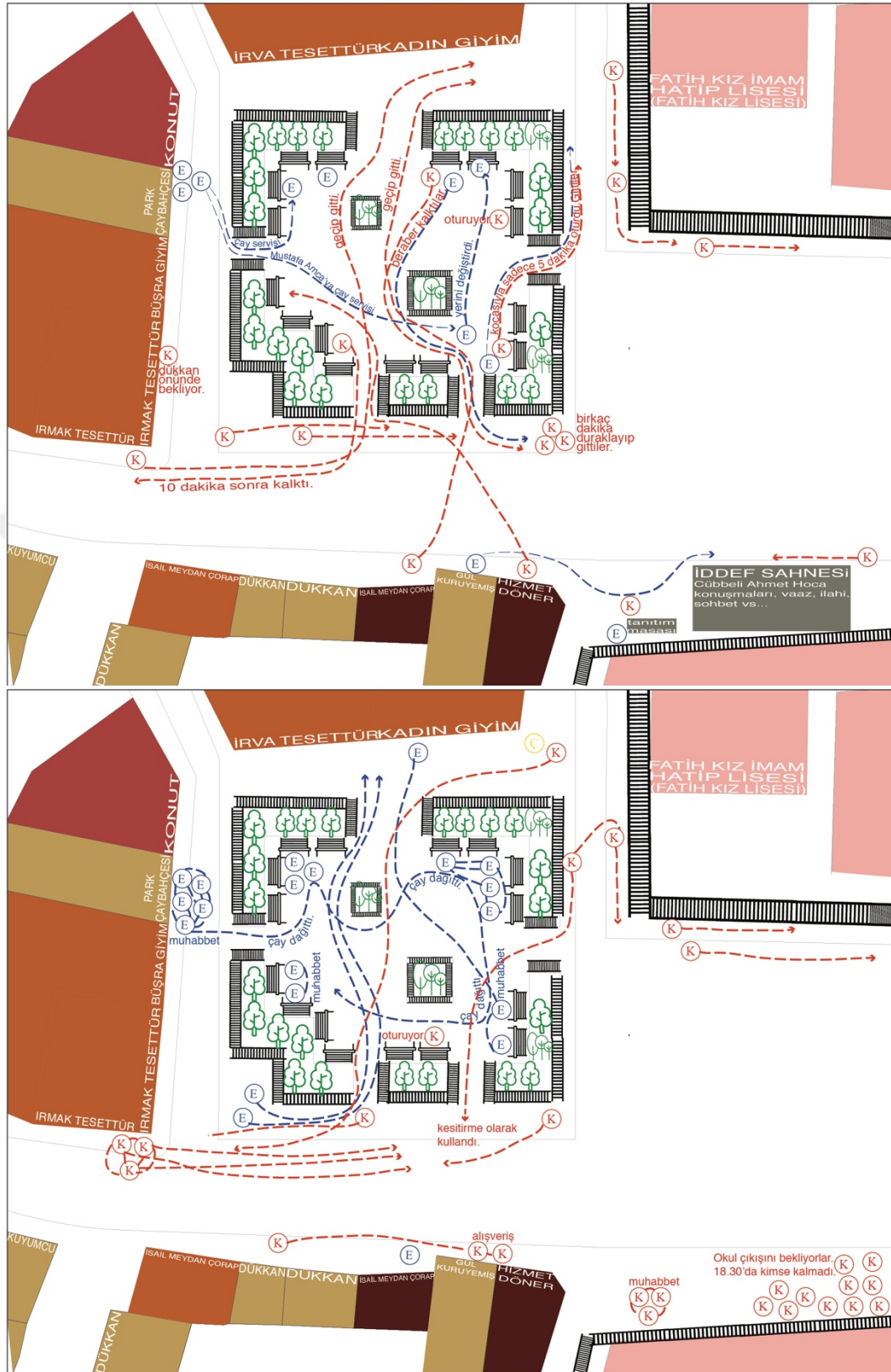
"yüksek sesle ezan  
okunuyor, Kur'an okunuyor.  
İlahiler okunuyor.  
"Şehrin sesi" gibi."

"Kutlu Doğum Hattası  
Etkinlikleri-IDDEF  
Yer:Sahne yanındaki masa  
-Broşürlerimizden alın.  
-Nedir bu?  
-Medreselerimizden gelen  
kardelerimizin icazet  
töreni var. Bekleriz.  
.....  
-Hanımlar için yerimiz  
mevcuttur. Karagümrük  
Stadi'nde.  
-Teşekkürler."

Şekil 4.9 : Çarşamba Meydan Parkı kullanımına dair gözlem haritalaması.



**Şekil 4.10 : Çarşamba Meydan Parkı kullanımına dair gözlem haritalaması.**



Şekil 4.11 : Çarşamba Meydan Parkı kullanımına dair gözlem haritalaması.

Cemaatin gündelik yaşama ilişkin sosyal ve kültürel faaliyetleri önemseydiğine ve gerçekleştirdiğine daha önce değinmiştik. İlmi ve dini faaliyetlerin yanında düzenlenen sohbetler, yapılan ziyaretler kutsal sayılan zamanlarda gerçekleştirilen kutlamalar, çocuklara ve gençlere verilen medrese eğitimi, Kur'an kursları cemaatin sosyal ve kültürel alanda yaptığı faaliyetlerden bazılarıdır.

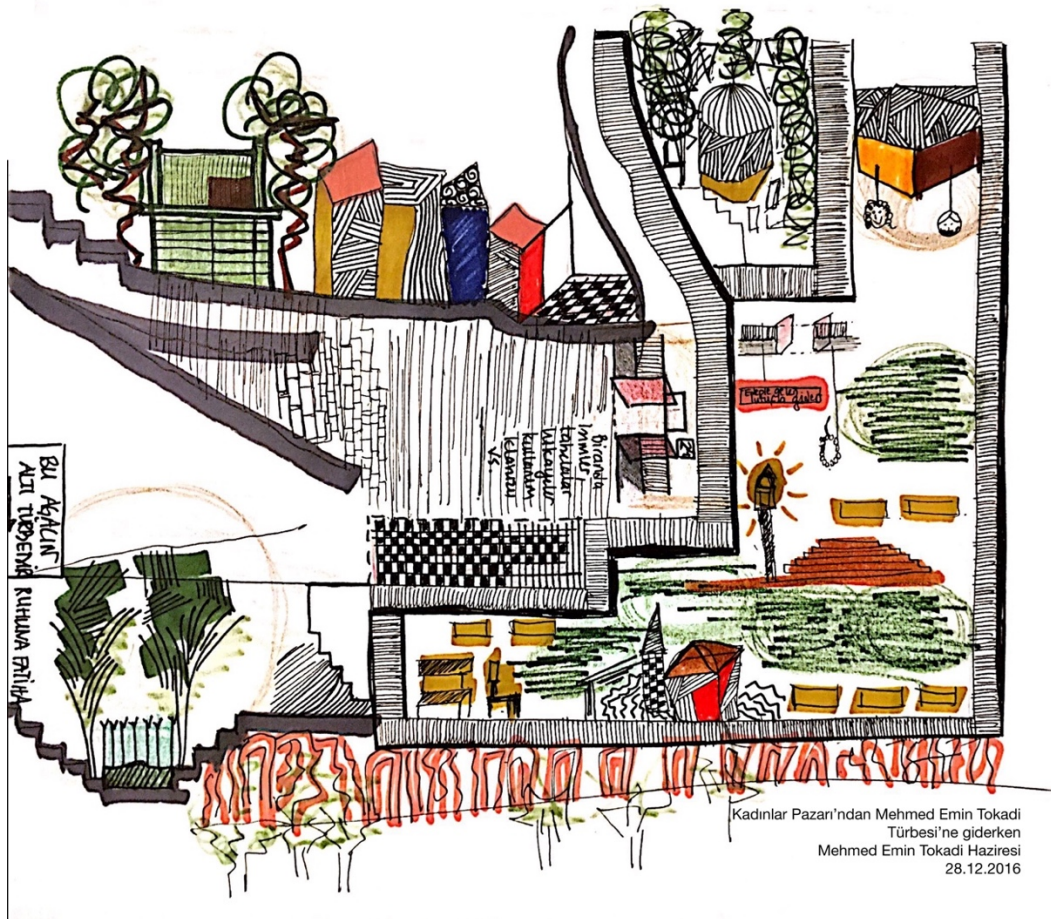
Cemaatin dünyevi olan ile ilişkiyi İslamiyet'in Asrı Saadet dönemini yaşama tahayyülü ve kutsallığı üzerinden kurmaya çalışması hem mekan hem de gündelik hayatın üretiminde kendini göstermektedir. Caminin salt bir ibadet merkezi olarak değil toplumsal ilişkileri de üreten ve neredeyse denetleyen bir konuma gelmesine sebep olmuştur. Bununla beraber dünyevi alanın ve gündelik hayatın konusu bir dizi eylem -ezan sesini duyma, komşuluk ilişkileri kurma, kadınların kamusal mekanda vakit geçirmeleri, yürümeleri, bir yerde oturup çay içmeleri, alış-veriş yapmaları, erkek ve kadının görüşmesi, giyinmek tokalaşmak, ziynet kullanmak, tv izlemek, eğitim görmek, kitap okumak gibi- kutsal sayılan din ve cemaat üzerinden üretilmeye ve sınırları çizilmeye çalışılmaktadır. (Şekil 4.12)



**Şekil 4.12 : Fatih-Çarşamba. (Url-28)**

#### 4.2 Kutsal ve Dünyevi Arasında Bir Mekan: Mehmed Emin Tokadi Türbesi

Araştırmaya katkı sağlayacağı düşünülen bir başka örnek ise Fatih Zeyrek semtinde bulunan Mehmed Emin Tokadi Hazretleri Türbesi'dir. Türbe, Fatih Zeyrek Yokuşu'nun sonunda küçük bir mezarlığın içinde bulunmaktadır. Şekil 4.13, bu türbeye ilişkin mekansal özelliklerin bir haritalamasıdır. Bu haritalamada; türbe eskiden sadece küçük bir mezarlıkken bugün etrafına demir parmaklıklar ile çevrilmiş, kilitlenen kapısı, kapı numarası, içeriye girince nasıl dua etmeniz, duanız sonucu size ne vadedildiği, nasıl davranmanız gerektiğine ilişkin bir kullanım kılavuzunu da bünyesinde barındıran, ziyaretçilerin çokluğu sebebiyle gündelik hayata dair ibadeti gerçekleştirdikten sonra oturup soluklanabileceğiniz, bir şeyler yiyip içebileceğiniz, sohbet ederken manzarayı da izleyebileceğiniz imkanlarıyla kutsal ama bir o kadar da dünyevi bir mekan olarak karşımıza çıkmaktadır.



Şekil 4.13 : Mehmed Emin Tokadi Türbesi kutsallığa ve dünyeviliğe dair eylemlerin biraradalığını gösterir haritalama.

Türbeye dair anlatılarda Mehmed Emin Tokadi'nin şeyhi tarafından kabrinin kolay bulunamayacak bir yere defnedilmesini ve ancak nasibi olanların bulup dua etmesini vasiyet ettiği söylenmektedir. Türbeye dair anlatılar türbenin etrafında üzerinde alana dair bilgilendirmeler bulunan tabelalarla anlatılmıştır. Bir diğer anlatıya göre de İstanbul'un üç büyük evliyasından biri olması sebebiyle özel bir kutsiyet atfedildiğini söyleyebiliriz. Türbe, ziyaret etme bir saat aralığına tabi olduğundan günün her saatinde ziyaret edilemese de özellikle dindar insanların kutsal saydığı gün ve gecelerde (Kandil, Kadir Gecesi, cuma günleri, Ramazan ayı vs.) birçok insan tarafından ziyaret edilmektedir. Günümüz teknolojisinde türbenin konumunu bulmak zor olmadığından mekan kutsal ve sırlı durumundan daha dünyevi bir alana çekildiğini söyleyebiliriz. Zeyrek Yokuşu'nun başında bulunan tabelalar bizi kutsal mekana doğru yönlendirmektedir. Yürümenin dışında arabayla geldiğimizde araba park edilmesi için sunulan otopark imkanı, bu otopark bölümünde danışabileceğiniz, yönünüzü bulmanıza yardımcı olacak bir görevli de bulunmaktadır. (Şekil 4.14)



**Şekil 4.14 :** Mehmed Emin Tokadi Türbesi tabelalar.

Şekil 4.15, Şekil 4.16 ve Şekil 4.17'de Mehmet Emin Tokadi Türbesi'ndeki kutsallaştırma pratikleri ve ritüele dair fotoğrafları ve diyagramları içermektedir. Şekil 4.15 de görülebileceği gibi girişte türbenin de içinde bulunduğu mekanın sınırını net bir şekilde belirleyen bir demir kapı bulunmaktadır. Bu kapının üstünde bir kapı numarası, sol tarafında nereye geldiğimize dair bir bilgilendirme panosu bulunmakta ve bizi kutsal mekanın içine almaktadır. Gündelik hayata ve dünyevi olana ait olan alışveriş yapılabilecek tezgahlar, türbeye gelenlere hizmet eden bir otopark alanı, güvenliği sağlayan bir güvenlik elemanı da kutsal olan ile ilişki içindedir. Bu kapının bugün kutsal ve dünyevi arasında kalmış ara mekanı sınırladığını söylemek yanlış olmaz. Şekil 4.16'da görülen çay satın alıp içebileceğiniz bir çay ocağı, oturup soluklanabileceğiniz ve sohbet edebileceğiniz küçük masalar, manzaraya karşı oturup vakit geçirebileceğiniz kentsel mobilyaları kutsal olan ile berber dünyevi olana ait bazı

eylemlerin gerçekleştiğini göstermektedir.” Ne kutsal mekandayım ne de dünyevi mekandayım” hissi bu mekana hakim olan genel duygudur.



**Şekil 4.15 :** Mehmed Emin Tokadi Türbesi'nin sınırlarını ve bu sınırın gündelik hayatla ilişkisini gösteren diyagram.



**Şekil 4.16 :** Mehmed Emin Tokadi Türbesi'nde gündelik hayatı gösteren diyagram.

Şekil 4.17, türbe mekanını ve bu mekanda gerçekleşen eylemleri gösteren fotoğrafları ve diyagramı içermektedir. Türbe bu alanın girişte sol tarafında bulunmaktadır. Türbenin de içinde bulunduğu küçük mezarlık duvarlarla çevrilmiş ve bir demir kapı ile sınırları belirtilmiştir. Kapının girişinde asılı olan tabelada yazan “Edeple gelen lütufla gider.” yazısı mekana hem girişte hem de mekanın içinde ki eylemlere dair yönlendirici olmaktadır. İçeri girerken mekana dair resmi kurallar olmasa da gayri resmi kurallar insanın üstüne başına çeki düzen vermesi bir saygı ifadesi olarak (başını örtmek, kol ve bacakları kapatmak, sakız çiğnememek, yüksek sesle konuşmamak vs.), iç dünyasını kutsal mekanın ihtiyaçlarına göre hazırlama şeklinde karşılık bulmaktadır. Mehmet Emin Tokadi'ye ait olan hazire kubbeli bir demir parmaklıkla net olarak belirtilmiştir. Topoğrafyanın da etkisiyle yapılan merdivenler ziyaretçilere dua etme, okuma, oturup düşünme gibi eylemleri gerçekleştirebilecekleri bir alan sunmaktadır.



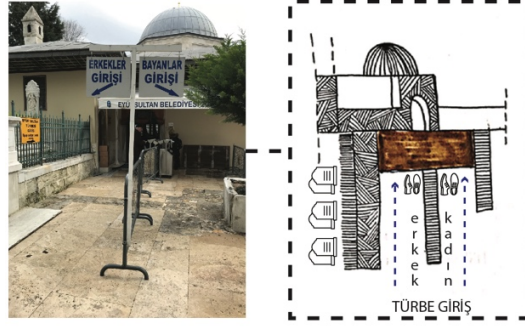
**Şekil 4.17 :** Mehmed Emin Tokadi Türbesi'nde türbe mekanını ve ritüelleri gösteren diyagram.

### 4.3 Kutsal ve Dünyevi Arasında Bir Mekan: Eyüp Sultan Türbesi

Eyüp Cami'nde bulunan Eyüp Sultan Türbesi'nin hem mekânsal hem de bir eylem alanı olarak ritüeller ile deşifre etmeye çalışmak tartışmanın derinleşmesi ve anlaşılması için iyi bir örnek olacağı düşünülmektedir.

Eyüp Sultan Türbesi, Eyüp Cami içinde bulunmaktadır. İnsanların hem kutsal günlerde gecelerde, hayır getirmesini istedikleri olaylardan (düğün, sünnet vs.) önce sıkça ziyaret edip, dua ettikleri bir yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Kabrin bulunduğu yere Fatih Sultan Mehmet önce bir türbe, daha sonra da cami ve külliye inşa ettirmiştir. Süreç içinde önemli kimselerin de ölümünden sonra buraya gömülmesi caminin etrafını mezarlıklarla doldurmuş ve burası İstanbul için bir inanç merkezi haline gelmiştir. Camiden önce yapıldığı bilinen türbe caminin inşası sırasında dışarda kalmış ve “hacet penceresi” ile avluyla arasında ilişki kurulmuştur (Eyice, 1995).

Şekil 4.18, Şekil 4.19, Şekil 4.20 ve Şekil 4.21, Eyüp Sultan Türbesi'ne ait fotoğrafları ve ritüel ve kutsallaştırma pratiklerine dair diyagramları içermektedir. Eyüp Sultan Türbesi girişinde kadın ve erkekler için iki ayrı giriş bulunmaktadır. Giriş kısmında kutsal mekana girerken örtünmek için kullanıma sunulmuş kıyafetler bulunmakta ve girerken ayakkabılar çıkarılmaktadır. Bu uygulama İslam inancında çokça vurgulanan kutsal olan ile dünyevi olanın sınırlarını tariflemesi açısından yaygın bir uygulamadır. (Şekil 4.18) Türbe, bizim bulunduğumuz yerden iki basamak yukarda konumlanmaktadır ve etrafı çinilerle kaplı bir duvarla sarılmıştır. Kabir bir demir kapının ardından görünmektedir. Böylece mekanda kabrin hem yükseltilerek hem de çevrelenerek konumlandırılması kutsal bir mekanda olma hissini ve kutsala saygı gösterme davranışını daha da güçlendirmektedir. (Şekil 4.19)

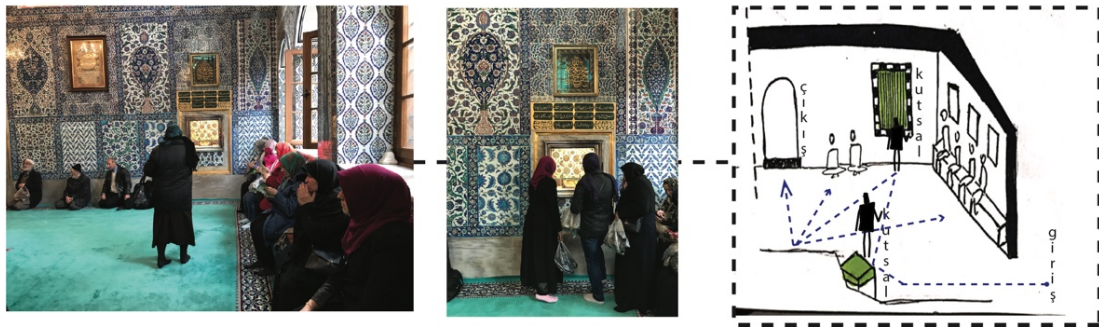


**Şekil 4.18 :** Eyüp Sultan Türbesi girişinde dünyevi ve kutsal olanın mekansal sınırını gösteren diyagramı.



**Şekil 4.19 :** Eyüp Sultan Türbesi yükseltme ve çevremeleme kutsal olanın sınırını gösteren diyagramı.

Türbenin tamamı halıyla kaplanmıştır. Türbenin etrafında bulunan oturma yerleri ve halı ziyaretçilerin oturmalarına, dua etmelerine, bir şeyler okumalarına olanak sağlamaktadır. Türbe bazı ziyaretçiler için türbenin solunda ve sağında bulunan kutsal nesnelere ve kabrin kendisine bakılıp çıkılan bir yer haline gelmekte bazı kullanıcılar içinse ilahi olan ile ilişkinin kurulabileceği, vakit geçirilen ve buna dair Kur'an okumak, dua etmek gibi ritüellerin yapıldığı yer haline gelmektedir. (Şekil 4.20)



**Şekil 4.20 :** Eyüp Sultan Türbesi ritüel diyagramı.

İnsanların mekandan çıkarken geri geri yürüyüp, eğilmesi ve çıkarken dahi selam vermesi kutsala olan saygının en belirgin davranış şekillerinden biridir. Eyüp Sultan Türbesi'nde yaşanan bu deneyimde, gene türbenin içinde girişin sağında kalan kısımda

H. Muhammed'e ait ayak izi ve sakal bir camın arkasında sergilenmektedir. Bu duvar da ayrıca mekanın kutsallığına işaret eden Osmanlı Padişahları tarafından yazılmış manzumeler bulunmaktadır (Eyice, 1995). Dramatik bir aydınlatma ve önüne konulan cam ile daha da dikkat çekici bir hale getirilen bu nesneler insanlar için manevi duyguları harekete geçirmekte ve önünde dua edilmekte ve bu nesneler dokunulmaz olsa bile onu çevreleyen cama sürülen ellerin şifa vereceğine dair bir inanç oluşmuş durumdadır.

Türbenin içinde duvar dibinde bulunan kuyu bugün sadece sergilenen bir nesne olarak mekanda bulunmaktadır. Bu kuyu I. Ahmed tarafından yaptırılmıştır. İnsanlar tarafından bu kuyudaki suyun, kutsal kabul edilen, şifa verdiği inanan zemzem suyu olduğu inancı vardır (Eyice, 1995). Bugün bu kuyu kullanılmamaktadır. Fakat kuyudan su içilme de türbenin çıkışında bulunan çeşmeden su içmenin, el ve yüzü yıkamanın şifa vereceğine ve sevap olduğuna dair inanç hala devam etmektedir. (Şekil 4.21) Üzerinde yazılı olan manzum kitabedeki hem kuyunun inşa edilmesine hem de suyun kutsallığına ilişkin ifadeler bulunmaktadır.

“Bu kuyu kim ol nezir suyu alem içre zemzeman  
Alemdar-ı resulün ayağına yüz sürer zühreyan  
...Şu dem ki türbenin içini dışını kıldı Ahmed Han  
Yapıp mermerler ile eyledi ihya ol şeker-güftar.”



**Şekil 4.21 :** Eyüp Sultan Türbesi avlusundaki ritüel ve kutsallaştırma pratiklerini gösteren diyagram.

Taha Toros'un kişisel arşivinde bulunan bir belge de Eyüp Sultan Türbesi'nin ziyaret usulüne ilişkin ifadeler dikkat çekicidir. (Şekil 4.17) Belgede ziyaretin şekline ilişkin şu ifadeler bulunmaktadır:

“Eyüp Sultan’ı ziyaret bir usüle tabidir. Ziyaretçiler türbenin giriş koridorunu geçtikten sonra türbenin dış kısmına gelirler. Erkekler burada, kadınlar ise merkadin ayak ucunda dua ederler ve gümüş şebekenin etrafını huşu içinde üç defa dolaşırlar. Çocuklara, merkadin ayak ucundaki atlas etek üç defa öptürülür. Merkedin bulunduğu asıl türbeden geri geri yürüyerek çıkılır ve hiçbir zaman merkade arka çevrilmez. Ayrıca merkadin ayak ucundaki kuyudan içilen suyun kalp hastalıklarına deva verdiği bilinir.” (Taha Toros Kişisel Arşivi, tarihi bilinmiyor.)

Eyüp Sultan Türbesi hem mekan hem anlam hem de ritüelleriyle geçmişten beri kutsal bir mekan olarak önemli bir ziyaret merkezidir. Bugün de türbe, hem içinde hem dışında sergilenen ritüelleriyle kutsal mekana dair mekânsal bir çözümleme olanağı vermektedir. Eyüp Sultan Türbesi, kutsal mekanın anlam ve eylem ile beraber neye karşılık geldiği ve mekanı nasıl ürettiğinin anlaşılması ve bir tartışılmasına olanak sağlamıştır.

## HALİÇ'İN DESTANI: 3

# EYÜP SULTAN TÜRBESİ

Yazar: İSTANBULLU

Hazret-i Muhammed, Mekke'den Medine'ye hicret ettikleri zaman evinde misafir olduklarından ötürü «Mihmandar-ı Resul» adıyla anılan EYÜBÜ ENSARİ, Uhud ve Hendek gazvelerinde de Peygamberimizin yanında bulunmuş ve ayrıca Hazret-i Ali'nin yaptığı gazvelere de katılmıştır. Ebâ Eyübü Ensarî Halid bin Zeyd'in ayrıca Peygamberimizin yüzelliye yakın hadislerini naklettiği de bilinmektedir.

İslâm âleminin en nurlu simalarından biri olan Eyübü Ensarî, İstanbul'u muhasara eden Muaviye kuvvetleri saflarında da yer almıştı. Ancak bu muhasara sırasında İğrikapı mevkiinde yaralanmış ve aynı zamanda rahatsız da bulunduğundan durumu birden ağırlaşarak şehitlik şerbetini içmişti. Vâdesinin yaklaştığını anlayan büyük insan, ordu komandanı Muaviye bin Yezid ile ordunun ileri gelenlerini yanına çağırarak ve İstanbul surlarına yakın bir yerde toprağa verilmesini vasiyet etmişti.

Ebâ Eyüp'ün bu vasiyeti yerine getirilmiş ve Eğrikapı surlarına yakın bir yerde toprağa verilmişti...

### KABRİN BULUNMASI

Fatih Sultan Mehmet, 1453 yılında neybetli ordusuyla İstanbul'u kuşattığı zaman Eba Eyüp'ün mezarını bulmasını da candan arzulamaktay-

dı. Bu büyük işe de hocası Akşemseddin'i memur etmişti.

İstanbul'un fethinden sonra bir gün Akşemseddin, yüce Fatih'e: «Müjdelersün devletüm, Ebâ Eyüp bu mahalde medfundur» diyerek bir ormanlığa girmiş ve yere serdiği seccadesi üzerinde iki rekât namaz kılmıştı. Namazdan sonra tekrar seccadeye varıp derin bir uykuya varması karşısında bazı kimseler «Efendi, Eyüp'ün kabrini bulamadığı için hicâbından uykuya vâde» şeklinde târızlerde bulunmuşlardı. Bir saat kadar sonra başını seccadenin kaldıran Akşemseddin, kan çanağını andıran gözleriyle Fatih Sultan Mehmet'e bakmış ve «Beyim, hikmet-i Hüdâ, seccademizi Ebâ Eyüp'ün kabri üzerine döşemiştir. Hemen şu mahalli kazılarını demiydi. Bunun üzerine Fatih Sultan Mehmet de dahil olmak üzere üç kişi Akşemseddin ile birlikte seccadenin altını kazmaya başlamışlar ve üç kulaç kadar derinde üzerinde köflü yazı ile «Haza Kabri Halit İbni Zeyd» ibaresi bulunan bir mermer meydana çıkmıştı. Büyük bir heyecanla bu taş kaldırıldığında, Ebâ Eyüp'ün safranla boyanmış kafen içindeki ter-ü tâze nâğı ile karşılaşmıştı. Ebâ Eyüp'ün sağ elinde bir tunç mühürün bulunduğu görülüyordu. Fatih ve beraberindekiler hûşu içinde seccadeye vardıkları sonra taş



tekrar yerine kapatmışlar ve Sultan Mehmet Han'ın emriyle buraya derhal bir türbe ile kible tarafına da bir cami inşa ettirilmiştir.

### EYÜP SULTAN TÜRBESİ

Fatih Sultan Mehmet tarafından yaptırılan türbe zamanla muhtelif padişahlar tarafından tamir ettirilmiş ve kıymetli hediyelerle süslenmiştir.

Pirinç pencere parmaklıkları ile kabrin etrafındaki gümüş şebeke ve avizeler III. Selim tarafından yaptırılmış. Merkadin baş ve ayak uçlarındaki gümüş şamdanları ise Sultan İbrahim koydurmuştur. II. Mahmut merkadin örtüsünü yenilemiştir.

Fatih Sultan Mehmet'in küfeki taşından inşa ettirdiği türbe sekiz köşelidir. Türbenin insanın gönlüne ferahlık veren içi ise 16'ncı yüzyıla ait nefis Türk çinileriyle süslü bulunmaktadır.

Binanın cami avlusuna bakan «Mu-vacehe Penceresi»ni I. Ahmet açtırmış, büyük kapının yanındaki cüzhaneyi ise II. Osman'ın valdesi inşa ettirmiştir. Ayrıca türbenin içi her devrin en ünlü hattatlarının her biri birer sanat şaheseri olan hat'ları ile süslenmiştir.

Bütün Osmanlı padişahları Eyüp Sultan türbesine gereken büyük önem ve değeri vermekte kusur etmemişlerdir. Bu arada tahta çıkan Padişahların burada ilâhî kuşanmaları da saltanat devrinin sonuna kadar bir gelenek olarak devam etmiştir.

EYÜP SULTAN, yalnız İstanbul'un değil, İslâm âleminin dahi en büyük bir ziyaretgâhidir. Türbeler kapatıldıktan sonra dahi EYÜP SULTAN için özellik tanınmış ve «Hâcet Penceresi» ziyarete açık tutulmuştur. EYÜP SULTAN'ı ziyaret için belirli bir gün ve saat yoktur. İsteyen istediği saatte ziyaretini yapabilir. Ancak Arap ayların ilk cuma günleri ile kadir ve arife gün ve geceleri ziyaretçiler sayısı büyük ölçüde artar.

EYÜP SULTAN'ı ziyaret, bir usule tâbidir. Ziyaretçiler türbenin giriş koridorunu geçtikten sonra türbenin dış kısmına gelirler. Erkekler burada, kadınlar ise merkadin ayak ucunda dua ederler ve gümüş şebekenin etrafını hûşu içinde üç defa dolanırlar. Çocuklara, merkadin ayak ucundaki atlas etek üç defa öptürülür. Merkadin bulunduğu asil türbeden geri geri yürüyerek çıkılır ve hiçbir zaman merkade arkaya çevrilmez. Ayrıca merkadin ayak ucundaki kuyudan içilen suyun kalp hastalıklarına devâ verdiği bilinir.

Evlîya Çelebi, EYÜP Sultan türbesinden o tatlı üslûbu içinde şu satırlarla bahseder:

«Türbe, bir kubbe içinde kalmıştır. Kabri şerifi dehlizinin pencereleri caminin haremüne nâzırdır. Ravza-i kabri münevveri dairin madar hâlis gümüşten şebeke ile inşa olunmuştur. Baş tarafında Eyüp Sultanın bayrağı ve dört tarafında olan gümüş ve altın şamdanlar, kandiller ve adam boyunda muallâ şamdanlar



Eyüp Sultan, bütün İslâm âleminin en büyük ziyaretgâhidir...



Şekil 4.22 : Taha Toros kişisel arşivinden Eyüp Sultan Türbesi. (Url-29)

## 5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRMELER

*"Oyuna ait olan her şeyin bir zamanlar kutsalın ortamına ait olduğunu gördük. Ama bu, oyun ortamını tüketmez. Gerçekten de, insanlar oyunlar icat etmeyi sürdürürler ve bir zamanlar pratik-ekonomik ortama ait olan bir şey ile de oynanabilir.*

*Oyuncakların dünyasına şöyle bir göz gezdirmek, insanlığın eskicileri olan çocukların, ellerine geçen her türlü eski eşya ile oynadıklarını ve oyunun böylece artık var olmayan kutsal dışı davranış ve nesneleri koruduğunu gösterir. Eski olan her şey kutsal kökeninden bağımsız olarak oyuncak haline gelmeye uygundur."*

**G.Agamben, "Dünyevileştirmeler"**

Bu çalışmada, kutsallığın mekansal karşılıkları sorgulanmaya çalışılmıştır. Kutsallaştırma pratikleri kutsalın mekanla ve gündelik hayatla kurduğu ilişkiyi anlamada içinde oluş, anlam ve eylemi barındıran, kutsalın dünyevi olan içinde temsillerinin araştırılmasına dair bir yöntem olarak ele alınmıştır. Kutsallaştırma pratikleri, sadece geometrik ve fiziksel bir mekan üretme biçimi olarak değil, kutsalın oluşma biçimi ve anlamı ile birlikte düşünülmelidir.

Mimarlık mekanı sadece fonksiyonel ve geometrik bir kurgu olarak değil anlamın da bir parçası olarak üretir. Anlam boyutu, insanın varlığını anlamlandırma ve konumlandırma çabası somut ve soyut dünyası arasında kurduğu ilişkide en temel özelliklerden biriyken, kutsallık kavramı insanların maneviyat arayışlarında sıklıkla kullandıkları bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada kutsal ve dünyevi arasındaki diyalektik ilişkide kutsallık ve dünyevilik mekanda anlam üretmenin bir aracı olarak ele alınmıştır. Çalışma kutsalı zıttı olan dünyevi kavramıyla deşifre etmeye çalışmış ve bu iki kavramı her ne kadar birbirinin zıttı olsalar da onları mutlak karşıtlıklar olarak görmek yerine, birlikte dönüşen ve birbirini dönüştüren kavramlar olarak ele almıştır. Mimarlık nesnele müdahale ederek onların kullanım alanlarını ve anlamlarını çeşitlendirir. Kutsal olanı dünyevileştirirken, dünyevi olanı kutsallaştırabilir. Kutsallık, ilahi olanla ilişkili olarak anlamını üretirken, mitler ve

ritüeller de mekanla ilişkili olarak eylemleri açığa çıkartmaktadır. Bu da kutsallaştırma pratikleriyle mekanı üretmenin bir yolu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kutsallaştırma pratikleri bu bağlamda sınıflandırılmaya çalışılmıştır ve ses, ışık, yükseltmek, çevrelemek, su, peyzaj, forma ilişkin büyüklükler, sembolik anlamlar ve mecazlar gibi parametrelerle kutsallığın mekanda nasıl üretildiği irdelenmiştir.

Çalışmada saha çalışması olarak ele alınan Fatih-Çarşamba'da bulunan İsmailağa Cemaati bu anlamlar ve eylemler üzerinden deşifre edilmiş ve gündelik hayatı ve mekanı kutsallaştırma pratikleriyle nasıl ürettikleri irdelenmiştir. Fatih-Çarşamba dini ortaklıkla bir araya gelmiş ve aidiyetler üretmiş bir cemaatin merkezi durumundadır. Çarşamba semtindeki mekansal kurgu ve mekansal pratikler gündelik hayatı da şekillendirmektedir. Kadın erkek ilişkileri, giyim kuşam, kent mekanının kullanımı ve mekanla kurulan ilişki din ve kutsallaştırma üstünden kurgulanmıştır. İsmail Ağa tarafından kendi evi yerine kendi adına yaptırılan bir camiyken bugün bir cemaate adını veren, etrafındaki mekanı ve gündelik yaşamı da organize eden ve merkez üssü olarak bambaşka sembolik anlamlara sahip İsmailağa Camisi ve Çarşamba'yı bir yüzü kutsallıkta diğer yüzü dünyeviliğe bakan bir ara mekan olarak tarifleyebiliriz. Bu ara mekan ilahi ve sonsuz olanla ilişkilendirilen kutsallığın görünürlüğünün gündelik hayatın içinde kaybolmasına izin vermemektedir. Eyüp Sultan Türbesi ya da bugünkü görünümü 15 yıl öncesinden oldukça farklı etrafı türbe için organize edilmiş ve üzeri numaralı kapısında neresi olduğu yazan ve etrafında kendi yeni mekansallıklarıyla eskiden mütevazı mezarlık iken artık kocaman bir mekansal kurguyu tanımlayan “Yeni Mehmed Emin Tokadi Türbesi” kutsal ve dünyevi ara kesitinde ne tümüyle kutsal ne tümüyle dünyevi ara mekanlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak, insanın mekanı somut bir varlık alanından daha fazlası olarak görmesinde, maneviyat ve anlam arayışında kutsallık önemli bir parametre olarak karşımıza çıkmaktadır. Kutsal ve dünyevi olanın ilişkisi, kimi zaman birbirinden ayrışması ve gündelik hayatın bunun üzerinden organizasyonu, ideolojik duruş ve gündelik hayat pratiklerinde kendini göstermektedir. Kutsallık, gelenekle olan ilişkisinde ve toplumsal oluşuyla dünyevi olanla ilişkilidir. Kutsallaştırma pratikleri, kutsal ve dünyevi ara kesitinde bir yöntem olarak ne tür mekanlar ürettiği ve kutsallaştırdığı, olanı dönüştürdüğü kutsal olanın sadece insanın iç dünyasıyla ilişkili olmasından daha fazlasını göstermektedir. Bugün kutsal ve dünyevi olanın içerik ve sınırlarının sabitlemesi mümkün gözükmemektedir.

Karl Marx, ‘‘Kullanım değeri ancak kullanıldıktan sonra ortaya çıkar.’’ der. O halde bir bardağı bile nasıl kullanacağımıza dair bir sınır yokken, kutsalın sınırlarını tanımlamak mimarların, siyasi otoritenin vs. bir grup olarak öngörebileceği bir şey midir? Bu mekanlar yalnızca dua etmek için, ilahi olan ile iletişime geçilen bir mekandan fazlasını ifade etmekte ve hem toplumsal hem de sosyal alanlar ve aynı zamanda kutsallığın yoğunlaştığı mekanlardır diyebiliriz. Mekan çeşitli yollarla insanların içerde ne yaptıklarını yansıttığını düşünürsek, bu sınırları belirsizleşmiş mekanlar için ‘‘Kutsal ve aynı zamanda kutsal değil,’’ ‘‘Dünyevi ama aynı zamanda dünyevi değil,’’ ‘‘Hem biraz kutsal hem biraz dünyevi.’’ tespitini yapmak olasıdır ve bu alanlar kutsal ve dünyevi olanla beraber her gün yeni potansiyeller ve anlamlar üretmeye devam etmektedir. Buradaki asıl mesele kutsalın nesnelerle ve mekanlarla yani dünyevi olan arasında çok yönlü bir ilişkinin kurulabilmesinde. Ama nasıl?



## KAYNAKLAR

- Agamben, G.** (2011). *Dünyevileştirmeler*. İstanbul: Monokl Yayınları.
- AHD.** (2019, Nisan 10). Myth. <https://ahdictionary.com/word/search.html?q=myth> adresinden alındı
- Arslan, S.** (2014). Türklerde Ağaç Kültü ve "Hayat Ağacı". *IJOSES*, 59-71.
- Avcı, Ö.** (2009). Üretilen İslami Mekanlar ve Alternatif Tatil Mekanları. İ. E. Işık içinde, *Özneler, Durumlar ve Mekanlar* (s. 137-153). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Ayutlu, F.** (2014). Şehzade ve Süleymaniye Külliyesi'nde Su Mimarisi. Mühendislik ve Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Anabilim Dalı. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi.
- Bharati, A.** (1963). *Pilgrimage in the Indian Tradition*. The University of Chicago Press, 3(1), 135-167.
- Cansever, T.** (2012). *Kubbeyi Yere Koymamak*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Connerton, P.** (2014). *Modernite Nasıl Unutturur*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Cox, J. L.** (2019). *Kutsal İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*. Ankara: Eskiyei Yayınları.
- Çaycı, A.** (2017). *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*. Konya: Palet Yayınları.
- Çetin, A.** (1995). Ezan. *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 12, s. 26-38). içinde İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Dal Co, F.** (1996, Nisan 21). Tadao Ando. London: Phaidon Press. [en.wikiarquitectura.com: https://en.wikiarquitectura.com/building/water-temple/](https://en.wikiarquitectura.com/building/water-temple/) adresinden alındı
- Dayioğlu, S.** (2019, Nisan 29). Aziz Mahmud Hüdayi Külliyesi. [www.hudayivakfi.org: http://hudayivakfi.org/images/download/Tebliğ58.pdf](http://hudayivakfi.org/images/download/Tebliğ58.pdf) adresinden alındı
- Dictionary, M.** (2004). *Miracle Learners English Dictionary*. London: Mira Yayıncılık.
- Durkheim, E.** (2011). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. Ankara: Eskiyei Yayınları.
- Eliade, M.** (2017). *Kutsal ve Kutsal-Dışı: Dinin Doğası*. İstanbul: Alfa Yayınları.

- Eliade, M.** (2017). Mitler, Rüyalar, Gizemler. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Eliade, M.** (2017). Mitlerin Özellikleri. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Eliade, M.** (2018). Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi . İstanbul: Alfa Yayınları.
- Eliade, M.** (2018). İmgeler ve Simgeler. Ankara: Doğubatı Yayınları.
- Erzen, J.** (2015). Üç Habitus: Yeryüzü, Kent, Yapı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Eyüce, E. Ö.** (2018). Mimarlık ve Mitler Üzerine. Ö. Eyüce içinde, Mit ve Mimarlık (s. 1-25). İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları.
- Eyice, S.** (1995). Eyüp Sultan Külliyesi. İslam Ansiklopedisi, 12, s. 9-12. [www.islamansiklopedisi.org.tr](http://www.islamansiklopedisi.org.tr): <https://islamansiklopedisi.org.tr/eyup-sultan-kulliyesi> adresinden alındı
- Fitoz, İ. ve Berkin, G.** (2007). Space, Life and Beliefs: The Use of Daylighting in Churches and Mosques. ResearchGate.
- Foucault, M.** (2000). Başka Mekanlara Dair. M. Foucault içinde, Özne ve İktidar (s. 291-302). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göle, N.** (2013). Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak. N. Göle içinde, İslamın Yeni Kamusal Yüzleri (s. 19-40). İstanbul: Metis Yayınları.
- Güç, A.** (1998). Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı. Dinler Tarihi Araştırmaları-I (s. 337-353). Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları.
- Jodidio, P.** (2012). Ando: Complete Works 1975-2012. Cologne: Taschen.
- Küçükbaşçı, M. S.** (2019, Nisan 21). Zemzem. kolektif içinde, İslam Ansiklopedisi (Cilt 44, s. 242-246). İstanbul: İslam Ansiklopedisi. [www.islamansiklopedisi.org.tr](http://www.islamansiklopedisi.org.tr): <https://islamansiklopedisi.org.tr/zemzem> adresinden alındı
- Kalın, F.** (2012). Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Erzurum: Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karakuyu, M. ve Tezer, S. T. ve Balık, H.** (2010). İstanbul'un Tarihsel Topoğrafyası ve Literatür Değerlendirmesi. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 8(11), 33-60.
- Kuşçu, E.** (2011). Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 11(1), s. 165-186.
- Kuban, D.** (2018). Mimarlık Kavramları. İstanbul: YEM Yayın.
- Lang, U. M.** (2014). What Makes Architecture "Sacred"? Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture, 17(4), 44-64.
- Lefebvre, H.** (2014). Mekanın Üretimi. İstanbul: Sel Yayıncılık.

- Levi-Strauss, C.** (1955). The Structural Study of Myth. The Journal of American Folklore, 428-444.
- Mario Botta, A.** (2019, Nisan 21). Cymbalista Synagogue and Jewish Heritage Center. [www.botta.ch/en: http://www.botta.ch/en/SPAZIO%20DEL%20SACRO?idx=5](http://www.botta.ch/en/SPAZIO%20DEL%20SACRO?idx=5) adresinden alındı
- Nasr, S. H.** (1992). İslam Sanatı ve Maneviyatı. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, S. H.** (2013). Bilgi ve Kutsal. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Nişanyan, S.** (2019, Nisan 18). Kutsal. [www.nisanyansozluk.com: https://www.nisanyansozluk.com/?k=kutsal](http://www.nisanyansozluk.com/?k=kutsal) adresinden alındı
- Norberg-Schulz, C.** (1980). Genius Loci: Towards A Phenomenology of Architecture. New York: Rizzoli International Publications.
- Otto, R.** (2014). Kutsal'a Dair. Ankara: Altıkkırkbeş Yayınları.
- Öz, T.** (1987). İstanbul Camileri (Cilt 1). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Özben, M.** (2015). Yapay Kutsallıklar: Postmodern Dönemde Kutsallıkların Ölümçül Sıçrayışı. Ankara: Siyasal Kitapevi.
- Özbolat, A.** (2014). Kutsallaşma Sürecine Tipolojik Yaklaşım: Ziyaret Fenomeni Örneği. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 70, s. 121-138.
- Özdemir, M.** (2013). Türk Kültüründe Dağ Kültürü ve Bir Yüce Dağ: Halbaba. Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi, 5(9), s. 1-15.
- Öğüt, S.** (2011). Tavaf. İslam Ansiklopedisi (Cilt 40, s. 178-180). içinde İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Pallasmaa, J.** (2014). Tenin Gözleri: Mimarlık ve Duyular. İstanbul: YEM Yayın.
- Polat, M.** (2017, 6). Sembol ve Tecelli: Aleviliği Kendi Dili ile Anlamak. Şerh, s. 200-224.
- Relph, E.** (1976). Place and Placelessness. London: Pion .
- Robbins, S. W.** (2013). Sound, Shapa, Space: The Ontology of Space in Architecture. Ontario: Ryerson University.
- Said, E. W.** (2003). Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları. İstanbul: Metis.
- Sezal, Z.** (2007). Su Simgeciliği ve İlahi Dinlerde Arınma. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.
- Smith, J. Z.** (1992). To Take Place: Toward Theory in Ritual. Chicago: University of Chicago Press.
- Şeker, C.** (2016). Hristiyanlıkta Yahudiliğe Tepki Olarak Gelişen Kutsallık Anlayışı. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 5(1), s. 42-65.

- Şenalp, H.** (2017, Haziran 17). Erdoğan, 15 Temmuz Şehitler Abidesi'nin Konyalı mimarıyla görüştü. (Konhaber, Röportaj Yapan)
- Taburluoğlu, Ö.** (2008). Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları. İstanbul: Metis Yayınları.
- Tanman, M. B.** (2007). Nureddin Cerrahi Tekkesi. İslam Ansiklopedisi (Cilt 33, s. 253-256). içinde İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tanyeli, U.** (2016). Kutsallık, Sahte Kutsallık ve Kutsallık İlüzyonları Üzerine. Betonart, 58-61.
- Tanyu, H.** (1988). Ağaç. İ. Ansiklopedisi içinde, İslam Ansiklopedisi (Cilt 1, s. 459). İstanbul: İslam Ansiklopedisi.
- Tatar, B.** (2017). Kutsal Mekan: Fenomenolojik Bir Analiz. Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, 8-22.
- TDK.** (2019, Nisan 30). Anıt. [www.tdk.gov.tr: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5cc9021d3c8b72.54790603](http://www.tdk.gov.tr: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5cc9021d3c8b72.54790603) adresinden alındı
- TDK.** (2019, Nisan 18). Kutsal. [www.tdk.gov.tr: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cbb4c27cef7c2.02505476](http://www.tdk.gov.tr: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cbb4c27cef7c2.02505476) adresinden alındı
- Tuan, Y.-F.** (1990). Topophilia: A Study of Enviromental Pereception, Attitudes and Values. New York: Columbia University Press.
- Tuğrul, S.** (2010). Ebedi Kutsal Ezeli Kurban. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tuğrul, S.** (2014). Canım Sana Feda: Yeni Zamanların Kutsallık Biçimleri. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yılmaz, C.** (2017). 15 Temmuz Şehitler Makamı. Üsküdar, 1, s. 71-78.
- Yılmaztürk, F. B.** (2003). Mircea Eliade'nin Kutsal Anlayışı. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Yanar, H.** (2007, İlkbahar). Duvarlarla Dans Eden Mimar: Juha Leiviskä. Betonart, s. 38-46.
- Yelken, R.** (1999). Cemaatin Dönüşümü. Ankara: Vadi Yayınları.
- Url-1** <<https://sarizeybekhaber.com/israil-039-in-unlu-aglama-duvari-nedir/israil-039-in-unlu-aglama-duvari-nedir-24/>>, erişim tarihi 29.05.2019
- Url-2** <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hokusai34\\_climbing-fuji.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hokusai34_climbing-fuji.jpg)> ve <<https://ukiyoe-japan.com/item/1907>>, erişim tarihi 29.05.2019
- Url-3** <<https://qcfi.in/event/annual-convention-known-as-vrccqc-2017-on-24th-sept-in-varanasi/>>, erişim tarihi 25.04.2019
- Url-4** <<https://www.tripimprover.com/blog/interior-of-the-pantheon-cleveland-museum-of-art-by-giovanni-paolo-panini>>, erişim tarihi 25.04.2019

- Url-5** <<https://www.pinterest.com/pin/86694361550567067/>>, erişim tarihi 02.05.2019
- Url-6** <<https://www.archdaily.com/101260/ad-classics-church-of-the-light-tadao-ando/5037f3c528ba0d599b00064b-ad-classics-church-of-the-light-tadao-ando-image>>, erişim tarihi 25.04.2019
- Url-7** <<https://www.archdaily.com/101260/ad-classics-church-of-the-light-tadao-ando/5037f3e628ba0d599b000650-ad-classics-church-of-the-light-tadao-ando-image>>, erişim tarihi 25.04.2019
- Url-8** <<https://www.archdaily.com/101260/ad-classics-church-of-the-light-tadao-ando/5037f3d328ba0d599b00064d-ad-classics-church-of-the-light-tadao-ando-photo>>, erişim tarihi 25.04.2019
- Url-9** <[https://www.reddit.com/r/architecture/comments/4y5h9p/myyrmäki\\_church\\_finland\\_1984\\_by\\_juha\\_leiviskä/](https://www.reddit.com/r/architecture/comments/4y5h9p/myyrmäki_church_finland_1984_by_juha_leiviskä/)>, erişim tarihi 25.04.2019
- Url-10** <<https://www.flickr.com/photos/hacke/3079377194/>>, erişim tarihi 25.04.2019
- Url-11** <<https://www.ntv.com.tr/galeri/yasam/hindistanin-kutsal-gununde-milyonlar-ganj-nehrinde,NA1pjvnOm0ihL0LoXyEglA>>, erişim tarihi 02.05.2019
- Url-12** <<https://www.markatur.com.tr/umre/safa-merve-arasi-kac-km>>, erişim tarihi 28.04.2019
- Url-13** <<https://www.zdergisi.istanbul/makale/atik-valide-camii-sir-olmus-nakkaslarin-sirli-nakislari-67>>, erişim tarihi 28.05.2019
- Url-14** <<https://islamansiklopedisi.org.tr/fatih-camii-ve-kuliyesi>>, erişim tarihi 28.05.2019
- Url-15** <<https://www.architravel.com/architravel/building/water-temple-shingonshu-honpukuji/>>, erişim tarihi 29.04.2019
- Url-16** <<https://visuallexicon.wordpress.com/2017/10/04/water-temple-tadao-ando/>>, erişim tarihi 29.04.2019
- Url-17** <<https://visuallexicon.wordpress.com/2017/10/04/water-temple-tadao-ando/>>, erişim tarihi 02.05.2019
- Url-18** <<https://islamansiklopedisi.org.tr/tavaf>>, erişim tarihi 25.04.2019
- Url-19** <<http://gingkopress.com/shop/mario-botta-the-cymbalista-synagogue-and-jewish-heritage-center/>>, erişim tarihi 27.04.2019
- Url-20** <<http://www.botta.ch/en/SPAZIO%20DEL%20SACRO?idx=5>>, erişim tarihi 27.04.2019
- Url-21** <<http://www.botta.ch/en/SPAZIO%20DEL%20SACRO?idx=5>>, erişim tarihi 27.04.2019
- Url-22** <<http://desmena.com/2009/11/cymbalista-synagogue-by-mario-botta/>>, erişim tarihi 25.04.2019

- Url-23** <http://desmena.com/2009/11/cymbalista-synagogue-by-mario-botta/>>, erişim tarihi 25.04.2019
- Url-24** <<https://www.archdaily.com/20217/new-church-in-foligno-doriana-e-massimiliano-fuksas>>, erişim tarihi 25.04.2019
- Url-25** <<https://www.architectural-review.com/today/san-giacomo-church-by-massimiliano-e-doriana-fuksas-studio-foligno-umbria-italy/8601175.article>>, erişim tarihi 25.04.2019
- Url-26** <<https://www.ntv.com.tr/galeri/turkiye/sehitler-makamina-yogun-ilgi,QdMlP7avfkmxhS2KPJYgqw>>, erişim tarihi 30.04.2019
- Url-27** <<http://www.oha52.com/foto-galeri/15-temmuz-sehitler-makami/8/>>, erişim tarihi 30.04.2019
- Url-28** <<https://www.timeturk.com/tr/2014/12/07/istanbul-fatih-degisiyor-mu.html>>, erişim tarihi 25.04.2019
- Url-29** <<http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/1082/0>>, erişim tarihi 25.04.2019

## ÖZGEÇMİŞ

**Ad-Soyad** :Tuba Kara  
**Doğum Tarihi ve Yeri** : 1987-İstanbul  
**E-posta** : tubakaraa@gmail.com

### ÖĞRENİM DURUMU:

- **Lisans** : 2009-Yıldız Teknik Üniversitesi-İktisat
- **Önlisans** : 2011-İstanbul Aydın Üniversitesi-Mimari Restorasyon
- **Lisans** : 2014-İstanbul Kültür Üniversitesi-Mimarlık

### MESLEKİ DENEYİM VE ÖDÜLLER:

- 2014 yılından beri ofis ve şantiyelerde mimar olarak çalışmaktadır.