ASOS JOURNAL

The Journal of Academic Social Science

Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 8, Sayı: 107, Ağustos 2020, s. 141-152

ISSN: 2148-2489 Doi Number: <http://dx.doi.org/10.29228/ASOS.44447>

Yayın Geliş Tarihi / Article Arrival Date
23.06.2020

Yayınlanma Tarihi / The Publication Date
29.08.2020

Dr. Öğr. Üyesi Fatih AMAN

Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
f.aman@hotmail.com

SEMBOLÜN TOPLUMSAL YANSIMASI: İSLAM BAHÇESİ ÖRNEĞİ

Öz

Bir grup insanın ittifak ettiği ve belli anlamlar yüklediği işaretler olan sembol üzerine değişik alanlarda araştırmalar yapılmıştır ve yapılmaktadır. Sosyolojik anlamda daha ziyade Sembolik Etkileşimcilik bağlamında ele alınan sembol, toplumun anlaşılmasında önemli görülmektedir. Bu makale sembolik anlamıyla örneklem olarak İslam bahçesine odaklanmıştır. Kur'an'daki cennet anlatımının dünyaya yansıtılması amacıyla oluşturulan İslam bahçe prototipi tamamen sembollere atıf yapmaktadır. Cennetteki nehirler, havuz, ağaçlar, çiçekler, gölgelikler ve huzur bu bahçeye yansıtılır. Tüm duyulara hitap eden cennet anlatımı böylece dünyada oluşturulmaya çalışılır. Tarihsel süreçte 12. ve 18. asırlarda yaygın olarak kullanılmış ancak günümüzde ortadan kalkmış olan İslam bahçeleri zihniyetin de izlerini sürme anlamında kanaatimizce güzel bir örnektir. Makalede amacımız İslam bahçe prototipini ortaya koymak ve onu zihniyet bağlamında yorumlamaktır. Konu sosyolojik yöntem bağlamında ve literatür taraması tekniğiyle ortaya konulacaktır.

Anahtar kelimeler: İslam Bahçesi, Sembol, Sembolik Etkileşimcilik

SOCIAL REFLECTION OF THE SYMBOL: THE ISLAMIC GARDEN CASE

Abstract

Research has been carried out in different areas on the symbol, which is a sign that a group of people allied and loaded with certain meanings. The symbol, which is handled in the context of Symbolic Interactionism rather than in the sociological sense, is seen as important in understanding the society. This article focuses on the Islamic garden as a sample with its symbolic meaning. The Islamic garden prototype, which was created in order to reflect the paradise narration in the Quran to the world, refers to symbols completely. Rivers in heaven, pool, trees, flowers, canopy and peace are reflected in this garden. Paradise expression that appeals to all senses is thus tried to be created in the world. Islamic gardens, which were widely used in the 12th and 18th centuries in the historical process, but disappeared today, are a good example in our opinion in terms of tracing a mentality. Our aim in the article is to present the Islamic garden prototype and interpret it in the context of sociological and mentality. The subject will be presented in the context of the sociological method and the literature review technique.

Keywords: Islamic Garden, Symbol, Symbolic Interactionism

GİRİŞ: SEMBOL ve TOPLUM

Sembol kelimesi Latince’de “toplamak” anlamına gelen Symbolus’tan veya Yunanca’da “taşıyan” anlamına gelen Sumbolon’dan gelmektedir (Schwarz, 1997: 282). Simge, remiz anlamlarında da kullanılan sembol terimi “bir grup insanın ittifak ettiği ve belli anlamlar yüklediği işaretlere” gönderme yapar (Wallek-Varren, 1993: 163). Sembol, bir kültür ortamında belli bir duygu, eylem veya tutumu gösteren unsur, sistem, nesne veya ferde işaret eder. Bilinen bir şekilde onun simgeleştiği nesne arasında tabii olmayan benzetmeye dayanan tekabül fikrini gerekli kılan ve o unsura eklenen hissedilir tasavvurdur (Kardeş, 1966: 417). Bu anlamda tarihte ve günümüzde birçok yapı birçok alanda sembol açısından incelenebilir.

Rakamlardan bayraklara, amblemlerden markalara kadar toplumda sayısız semboller bulunmaktadır. Bu anlamda her şey sembol olabilir ancak hiçbir şey kendiliğinden sembol olamaz. Ayrıca toplumlarda bazı semboller yaygınken bazıları daha az yaygındır. Örneğin yaygınlık anlamında yüzük birçok toplumda evliliği sembolize eder. Ölümün de yine birçok toplumda kurukafa ile sembolleştirildiğini biliyoruz. Ancak bayraklar her toplum için ayrı ayrı kendi yükledikleri anlamlara gönderme yapar. Japon bayrağındaki büyük kırmızı dairesel işaret bizim için anlamsızdır ancak Japon toplumu için güneşin sembolüdür. Sonuçta sembol müphemiyet içinde, görülmeyen bir realiteyi yansıtan simge ya da maddi bir nesnedir. Bu bakımdan, müşahade olunamayan ve esrarlı bir olgu hakkında bize çok net olmayan duygu, his ve izlenim vermektedir. Dolayısıyla sembolün değişik disiplinler için farklı anlamlar ifade ettiği de söylenebilir.

Sembolün, kullanıldığı alana göre değişkenlik gösteren, felsefeciler, psikologlar, sosyologlar, tarihçiler, ilahiyatçılar... tarafından oluşturulmuş çeşitli kuramları ve birbirine benzerlik göstermekle birlikte anlam bakımından tam olarak örtüşmeyen farklı tarifleri bulunmaktadır. Sosyolojik anlamdaysa sembol, toplumun veya kavmin hafızasındaki tarihi akış ve birikim içinde özel bir anlam kazanan bir duygu ve düşüncenin anlatımında kullanılan ifadeler şeklinde açığa çıkmaktadır. Konumuz bağlamında sosyolojik kuramlar açısından konu biraz irdelenmelidir.

Sosyolojideki ilk kuramlar makro kuramlar olarak bilinirler. Organizmacı, evrimci ve diyalektik modellerden ilham alan, daha çok sanayi devriminin sonucu oluşan düzen ve/veya düzensizliği ilgi alanı olarak seçen makro kuramlar insanlığın başından sonuna kadarki tüm gelişim çizgisini konu edinirler. Sosyolojinin kurucu öncüleri genellikle makro kuramlarla ilgilenmişlerdir. Ancak toplumun ne kadar karmaşık bir yapı olduğu belirginleştikçe büyük makro kuramların her şeyi tam olarak açıklamakta yetersiz kaldıkları anlaşılmıştır. Dolayısıyla makro kuramların genel olarak açıkladığı bazı konular daha sonra gelen sosyologlar tarafından ayrıntılı olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Daha ziyade çatışma kuramcıları ve fonksiyonalistler bu noktada öne çıkar.

Makro kuramlar bireyi yok kabul etmeseler de toplumu aşırı ön plana çıkarmaları sebebiyle zamanla eleştiriye uğramışlardır. İnsanın önceden kestirilebilir bir varlık olduğunu savunan ve onun toplumsal eylem güdüsünün çıkarlar üzerine kurulduğunu kabul edip tündengelimli bilimsel yaklaşımı benimseyen bu kuramlara karşın, insana yaratıcı varlık olarak bakan, çıkarlar değil de değerlerin onun toplumsal motivasyonunu sağladığını kabul eden ve tümevarımı bilimsel yaklaşım olarak benimseyen mikro yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Daha çok ifadesini Sembolik Etkileşimcilik ve Fenomenolojide bulan bu kuramların, birey-toplum dikotomisinde toplumdan yana olan baskınlığı azaltmaya çalışma eğiliminde oldukları söylenebilir. Mikro kuramlar “toplum veya bireyin bir önceliğe sahip olmak zorunda olmadığına” vurgu yaparlar (Kızılçelik, 1994: c.2, 20).

Makalenin konusu bağlamında sosyolojide sembolü merkeze alan kuram Sembolik Etkileşimciliktir. Amerika kökenli sosyal-psikoloji kuramı olan Sembolik Etkileşimciliğin George H. Mead’ın yazılarıyla ortaya çıktığı ancak Herbert Blumer tarafından sistemleştirildiği kabul edilmektedir (Marshall, 1999: 647). Sembolik Etkileşimcilik, eylemi “toplumsal bir uyarıcıya doğrudan bir tepki olarak almak yerine, toplumsal aktörün nesnel uyararı öznel tanımlaması ya da yorumlamasını ele alma zorunluluğunu” vurgular (Paloma, 2007: 229). Dolayısıyla bu kuramın bireyin toplum tarafından şekillendiği görüşünden bir kopuşu sergilediği söylenebilir.

Sembolik Etkileşimcilik üç önermeye dayandırılabilir: 1- Bireyler toplumdaki şeylere karşı, o şeylerin kendileri için ifade ettikleri anlamlara göre tavır almaktadırlar. 2- Anlamlar kişiler arasında olan etkileşimle ortaya çıkar. 3- Anlamlar devamlı yorumlanma süreciyle değişime uğrarlar (Blumer, 1969). Yani bir nesnenin kendisinde, bireye anlam ifade eden özel bir durum yoktur. Bir yılan anlam yüklenmesi örneğini ele alalım. Bazıları için yılan iğrenç bir sürüngen, doğa bilimciler içinse doğanın hassas dengesindeki halkalardan biridir. Yani aktör yaşıntısı, mesleği, değerleri ve içinde bulunduğu durumun ışığında anlamları seçip ayırır, kontrol eder, askıda bırakır, gruplandırır ve dönüşüme uğratar. Dolayısıyla Sembolik Etkileşimcilik toplumu merkeze alan ve uyarıcı-tepki şemasını kabul eden kuramları eksik

bulur. Onlara göre birey; eylemleri yorumlar, tanımlar ve bunun sonucunda bir tepki ortaya koyar.

Sembolik etkileşimciliğin *uyarıcı-tepki* ikilisine bir terim daha ekleyerek *uyarıcı-yorum-tepki* formülünü ortaya koyduğu söylenebilir. Ancak buradaki *yorum* bireye göre değişen -çünkü her birey toplumda aktif bir katılımcı olarak kabul edilmektedir- göreceli bir durumu belirttiği unutulmamalıdır. Bazı durumlarda ise *yorum* sancılı ve zor olabilmektedir. Örneğin farklı toplumlardaki insanların birbirlerini anlamak için yaptıkları yorum süreci zordur. Ayrıca yorum insanın her davranışında bulunmaz. Bu tür davranışlar kuramımızın konusu değildir. Mesela öfkeli anlarımızda veya bir kişinin kendisini savunurken verdiğimiz tepkiler sembolik olmayan davranışlardır (Wallace-Wolf, 2004: 245). Sonuçta bu kurama göre toplumda semboller ve yorum merkezdedir. Yorum değişince sembollere yüklenen anlam da değişir. Zira sembol yorumdan ayrılamaz.

Sembolik etkileşimciliğin bireye vurgu yapması metodolojisine de yansımıştır. Onun metodolojisi birçok tekniği içinde barındırmaktadır. “Toplumsal psikolojide hayat hikâyesi, mülâkat, otobiyografi, vaka incelemesi, günlükler ve mektupların çok kullanılmakta olduğunu görüyoruz” (Wallace-Wolf, 2004: 255).

Sembolik etkileşimcilik toplumsal yapıyı, iktidarı ve tarihi göz ardı ettiği, fonksiyonlizmin sadık muhalefeti olduğu noktalarında eleştirilse de durumun bundan farklı olduğu kesindir (Paloma, 2007: 242).

Sembolik etkileşimcilik sadece George H. Mead ve Herbert Blumer tarafından ele alınmamıştır. Bu kurama çeşitli katkılar da yapılmıştır. Özellikle Erving Goffman’ın hayatı tiyatroya benzeten “dramaturji görüşü”, Arlie Rusell Hochschild’in “bireylerin duygularına” dikkat çekmesi ve Patricia Hill Collins’in bu kuramı “feminist düşünceyle yoğurma çabaları” sembolik etkileşime yapılan diğer katkılardır (Wallace-Wolf, 2004: 282-288).

Toplumsal bağlamda Sembolik Etkileşimcilikle ilgili bu bilgilerden sonra örneklemimiz olan bahçe konusuna geçebiliriz. Makalenin merkezini her şeyi sembolik olan İslam bahçesi oluşturmaktadır. Bu bahçe prototipi her ne kadar 1700’lerden itibaren toplumsal anlamda ortadan kalkma sürecine girip yaygınlığını kaybetse de günümüzde ayakta duran meşhur örnekleriyle sosyolojik açıdan üzerinde durulmayı hak etmektedir (Bkz. Ek). Burada bizim yapmaya çalıştığımız İslam bahçesinin sembolik yönüne ve dolayısıyla yorumuna odaklanmaktır.

BAHÇE KÜLTÜRÜ

Her medeniyetin kendi bahçe tanımını yaptığı bilinmektedir (Batur, 1995: 3). En eski örneklerine Mısır ve Mezopotamya’da rastladığımız bahçe, medeniyetler elinde şekilden şekle girerek günümüze ulaşmış ve önemini korumuştur. Dini inanışlarla ilişkilendirilen bilinen ilk bahçelerin tapınaklar etrafında kurulduğu düşünülmektedir (Evyapan, 1997: 477). Ancak bunlar belli bir prototip çerçevesinden uzaktılar. İlk olarak Grek ve Roma dünyasında geliştirildiği bilinen formel bahçe kurgusu Batı’da Ortaçağ’da da devam etmiştir. Sanatın Batı’da seyredilen (pasif) konumda oluşu Rönesansla beraber heykel gibi mimari elemanların da eklenmesiyle farklı bir üslûba bürünen bahçeyi yaşanandan ziyade seyredilen tektonik olarak konumlandırmıştır (Akdoğan, 1995: 12). Barok üslûbunun eklenmesiyle de formel bahçe stili Fransa’da zirveye ulaşmıştır.

Batıdaki diğer form olan İngiliz bahçeleri ise Fransız bahçelerindeki muntazamlığın tersine tabiatın taklidiyle oluşturulur. Küçük dere, gölcük ve ağaçlıklardan oluşan informal İngiliz bahçesi sanki formel Fransız bahçesine bir tepkidir. Ancak günümüzde de devam eden Batı bahçe kültürünün bu iki formu suniliğin örnekleridir (Cansever, 1995: 23).

Doğuya baktığımızda ise ilk etapta Çin ve Japon bahçe kültürüne rastlıyoruz. Bu bahçeler de İngilizlerde olduğu gibi tabiatın taklidine dayanmaktadır. İngiliz bahçeleri tabiatı birebir kopyalarken Çin ve Japon bahçeleri küçültürerek kopyalamaktadır. Dolayısıyla bu bahçelerin ayrıca üzerinde durmaya gerek görmüyoruz.

Türkler içinse bahçe, göçebe yaşantıları sebebiyle oldukça geç başlayan bir uğraşı konusu olmuşsa da Orta Asya'da ortak bir bahçecilik kavramının geliştiği bilinmektedir (Tazebay-Akpınar, 2010: 245). Özellikle yerleşik hayata geçilmesi ve Müslümanlığın kabulü ile Türk bahçe kültürü İslam etkisiyle yeşermiştir. Çin, Hint, İran bahçelerinden bazı unsurların da Türk bahçe kültürüne eklenildiğini söyleyebiliriz (Eldem, 1976). Bugün özellikle Hindistan'da Türk hükümdarlar tarafından yaptırılmış ve genel özelliklerini kaybetmemiş bahçeler bulunmaktadır (Evyapan, 1972: 9). Selçuklularda halka açılan bahçelerle genişleyen bahçe kültürü Osmanlılarda iyice yayılarak konak ve ev bahçelerine kadar spesifik hâle gelmiştir (Erdoğan, 1997: 27).

Osmanlı bahçeleri şüphesiz Türk bahçe kültüründe zirveyi temsil etmektedir. Türklerin İslam, Çin, Hint, İran bahçelerinden aldıkları unsurlara Osmanlı, Bizans bahçe kültüründen eklemeler (örneğin fiskiye) yapmıştır (Akdoğan, 1995: 15). Böylece katı formellikle tabiatın birebir taklidinden uzak olarak Osmanlı bahçesi, insan eli değmişlikle tabiatın hakkını vermeyi harmanlayan bir yapıyla iklim, topoğrafya vb. koşullara uygun şekle bürünmüştür (Atasoy, 2011: 27).

Osmanlı'da her ev bir bahçeye sahipti. Yalınlık, yaşanılan mekân olma ve fonksiyonellik özellikleriyle öne çıkan bu sivil bahçeler, mahremiyeti öncelikle yüksek duvarlarla çevreden soyutlanırlardı. Osmanlılarda bahçe kültürü öyle bir seviyeye gelmişti ki birçok Avrupalı gözlemci ve sanatçı Türkler arasında bir çiçek dilinin bulunduğunu diğer bir deyişle her çiçeğin bir anlam ifade ettiğini sıklıkla dile getirmişlerdir (Atasoy, 2011: 63). Kısacası Osmanlı şehirleri bahçe şehir görünümündeydi (Cansever, 1997). Osmanlı'nın başkenti İstanbul kendi döneminde bahçe açısından dünyada ayrıcalıklı konumdaydı (Cansever, 1995: 22).

ÖRNEKLEM: İSLAM BAHÇESİ

İslam medeniyeti kendi bahçe prototipini oluşturmuş nadir medeniyetlerden biridir. İslam bahçe prototipindeki her unsur pür semboliktir ve Kur'an'daki cennet tasvirlerini merkeze alır (Clark, 2004: 29). Cennet kelimesinin bahçe anlamına gelmesi ve Kur'an'daki cennet tasvirleri İslam bahçesinin zihni arka planını oluşturur (Clark, 2004: 40). Dolayısıyla İslam bahçesi Kur'an'daki cennet anlatımının dünyaya yansıtılma çabalarıyla oluşmuştur denilebilir. Bunun bir uzantısı olarak İslam bahçesi insan ölçeğindedir (Burckhardt, 1972). Batı'daki bahçelerde abartılı etkilemeye yönelik eğilimin aksine "sadelikte güzellik" temel prensiplerdendir (Northbourne, 2002: 279).

Arabistan'da bahçenin tarihinin olmadığı, fetihlerle beraber bahçe kültürünün olduğu ve teorik olarak İslam bahçe tasarımının İbn Avvam (12.yy) ile başladığı bilinmektedir (Harvey, 1981: 41). İslam bahçelerinin su ile ilişkisi sebebiyle ortaya çıkışları, fetihler sonucu olmuştur

(özellikle Endülüs'ün fethiyle) (Clark, 2004: 104). 1700'lere kadar oluşturulan İslam bahçeleri gerek bireylerin gerekse de devletlerin eliyle yaygınlaştırılmıştır. Örneğin Lahor'daki Şalimar bahçeleri Şah Cihan tarafından 1642 yılında yaptırıldı ve sultanın çevresi için inşa edilmiştir (Levi, 1984). 17. Yüzyılda Şam'da on binden fazla mini formatta İslam bahçesi bulunmaktaydı (Watson, 1983; Keenan, 2000). Muhtemelen Endülüs'teki El-Hamra sarayının Cennetü'l Ârif bahçeleriyle zirve örneğini ortaya koyan bu bahçe prototipi Osmanlı devletinde büyük şekilde Karabâli ve Sultaniye bahçeleriyle karşımıza çıkmaktadır (Scweigger, 2004: 142; Irving, 2006: 12). Ancak Osmanlı, İslam bahçesinin sembolik unsurlarını şehirlerin her tarafına yayarak toplamda büyük bir dünya cenneti oluşturma gayretinde olmuştur (Aman, 2018: 51).

İslam bahçesinin sembolik unsurlarına baktığımızda Kur'an'daki cennet anlatımlarıyla karşılaşırız. Bu bağlamda Kur'an'da suya yapılan atıflar ve altlarından ırmaklar akan cennet, İslam bahçesinin en önemli unsuru olan suyu karşımıza çıkarır. Öyle ki cennetteki dört nehir (su, süt, bal ve şarap nehirleri) anlatımı sebebiyle İslam bahçesi dört bölümlüdür ve bu şekle cehar bağ (dört bahçe) adı verilir (Clark, 2004: 12). Suyun hayat verici ve abdest, gusül gibi maddi-manevi artırıcı özelliği Müslümanların suya değer vermelerinin diğer sebepleridir. Bir başka deyişle pratik boyut manevi boyutla birliktedir.

İslam bahçesinde su akışkan ve muntazamdır. Kıvrımlı akışlarla tabiat taklit edilmez. Suyun bu şekilde akışı düzene gönderme yaptığı gibi durgun suyun kirli sayılmasıyla da bağlantılıdır. Ayrıca suyun çeşme, havuz, fiskiye, şadırvan şeklindeki farklı tezahürleri ve hareketleri Kur'an'daki kevser, tesnim, selsebil anlatımlarının hatırlatıcısı olduğu gibi ruhun bir halden başka bir hale geçişini sembolize eder (Lings, 1996). Dolayısıyla burada da pratik boyut manevi boyutla iç içedir.

İslam bahçesindeki suyun merkezi konumda oluşu suyla ilgili unsurları da sembolik anlamda şekillendirmiştir. Örneğin havuz bahçenin merkezindedir ve tevhide atıf yapar. Havuzun sekizgen olması sekiz cenneti bizzat havuzun kendisi Kevser havuzunu sembolize eder (Brookes, 1976). Ayrıca cennet tasvirlerinin temel unsurunun su oluşu -cennet huzur mekânı olduğundan- onun huzur ve ferahlık kaynağı olarak görülmesini sağlamıştır denilebilir.

İslam bahçesinin diğer başat unsuru ağaçlar ve çiçeklerdir. Ağaç metaforunun ve sembolizminin evrenselliği, Kur'an'da geçen ağaçlar ve hoş kokulu bitkiler (Rahman-12), hadiste geçen cennet ağacı Tuba, İslam bahçesinin şekillenmesine katkı yapmıştır (Reat, 1975: 164). Örneğin sembolik anlamda Kur'an'da güzel söz kökü sağlam ağaca benzetilirken, kötü söz gövdesi koparılmış ağaca benzetilir (İbrahim 24-26).

Kur'an'da dört ağaçtan isim verilerek bahsedilir: Hurma, incir, zeytin, nar. Sembolik anlamda incir ve nar çoklukta birliği, zeytin ve hurma ise tevhide temsil eder. Bu ağaç türlerinden bir veya bir kaç iklim durumuna göre İslam bahçesinde mutlaka bulunur (Clark, 2004: 216). Ayrıca Kur'an'daki meyve tasvirleri sebebiyle İslam bahçesinde yine iklim uygun meyve ağaçları dikilir.

İslam bahçesinde bulunan diğer iki ağaç selvi ve çınardır. Selvi, ebedi hayatı ve faniliği sembolize ederek bu dünya ile öbür dünya arasındaki bağlantının görüntüsüdür (Titley, 1976: 6). Çınar ise cennetteki gölge veren ağacın sembolüdür ve halka açık büyük İslam bahçelerine dikildiği bilinmektedir.

Bulunduğu iklime göre İslam bahçesinde değişik türden çiçekler yetiştirilse de olmazsa olmaz iki çiçek lale ve güldür. Tek soğandan tek lalenin oluşması ve Allah ismindeki harflerle laledeki harflerin aynı olması bu çiçeğin sembolik anlamda Allah'a izafe edilmesine sebep olmuştur. Peygamberimizin terinin gül koktuğunu haber veren rivayet sebebiyle de gül, peygamberimizin sembolüdür (Lings, 1996: 46). Dolayısıyla sembolik anlamları bu çiçekleri İslam bahçesinin vazgeçilmez unsurları yapmaktadır. Cennetteki hoş görünümlü ve kokulu bitkiler anlatımı fesleğen, lavanta, kekik, biberiye, menekşe, karanfil, gelincik, yasemin... gibi çiçeklerin de İslam bahçesinde yer bulmasını sağlamıştır. Yine Kur'an'daki cennet sebzeleri ifadesi sebebiyle iklime uygun sebze çeşitleri bahçenin vazgeçilmez unsurları olarak yerlerini almıştır (Clark, 2004: 166). Cennet bahçesinin renginin yeşil ile anlatımı ağaç, çiçek, meyve ve sebzelerle İslam bahçesini de yeşile boyamıştır.

Diğer unsurlardan biri İslam bahçesindeki geometridir. Zira geometri düzeni, uyumu ve ahengi yansıtır (Critchlow, 1976). Eğer İslam bahçesi eve aitse ilaveten etrafı duvarlarla çevrilidir. Bu durum hem mahremiyete hem içe yönelmeye gönderme yapar (Clark, 2004: 28). Cennetteki gölgeye atıf yapan meşrebiye denilen ahşap paravanlar bahçenin önemli bir unsurudur (Clark, 2004: 83). Bahçenin yollarında taş, mermer gibi tabii malzemelerle kullanılırken mozaikten kaçınılır. Zira mozaik tamamen farklı bir medeniyetin (Roma-Bizans) unsurudur (Burchhardt, 1972: 61). Bu durum bile sembolün farklı bir yönünü gösterir.

İslam bahçesi cennette olduğu gibi beş duyuya da hitap eder. Güzel görüntü, rüzgârla hışırdayan bitkiler, mevsiminde ilk elden koparılıp yenen meyveler, koklanacak ve dokunulacak çiçekler bir arada duyuları doyurur (Burchhardt, 2016: 91). Suni şelaleler, olağandışı budamalarla farklı form verilmiş ağaçlar, fantastik mağara ve heykeller, sıra dışı akarsular yoktur. Sadelik, geometri, uyum ve tabiata teslimiyet vardır (Clark, 2004: 208). Kısaca İslam bahçesi manevi ilkeler, topoğrafya ve iklimin harmanlandığı ancak sembolizmin merkezde olduğu bir bahçedir.

Buraya kadar anlattıklarımız çerçevesinde sembolik yönlerini bir kenara koyarak İslam bahçesini somutlaştıracak olursak şöyle bir prototiple karşılaşırız: Bahçenin merkezinde sekizgen bir havuz vardır. Havuzdan dört yöne akan su ile bahçe dörde bölünür. Lale ve gül kesin bulunması kaydıyla renkli ve kokulu çiçekler meyve ağaçlarıyla birlikte. Cennetteki dört ağaçtan bir veya birkaçıyla birlikte selvi ağacı ve sebzeler, meşrebiye denilen paravanla birlikte bahçeyi tamamlar. Yollar geometrik ve doğal malzemedendir. Bu prototip cehar bağ olarak adlandırılır.

Cehar bağ prototipi dışında İslam medeniyetinde çeşitli bahçe türleri de vardır. Örneğin Marakeş'teki Manara halk bahçesi ve Agdal bahçeleri meyve ağaçları ve geniş sakin havuzlardan oluşur. Bunlar bazı unsurlarını barındırsalar da tam anlamıyla İslam bahçesi değildirler. Ayrıca yine Marakeş'teki Majorelle bahçesi tevhide gönderme yapmayan kompozisyon uyumsuzluğu ve karmaşıklığıyla İslam bahçe prototipinden çok uzaktır (Clark, 2004: 52).

Son olarak İslam bahçesinin şehirle bütünleşen yapısına da dikkat çekilmelidir. İslam şehir mimarisinin tevhit, doğallık, sükûnet, tevazu ve tezyin özellikleri İslam bahçesiyle örtüşmektedir. Tüm bu özellikler Batıdan kökten bir ayrışmayı betimlemektedir. Zira İslam şehir mimarisinin sükûnet içinde hareket konseptinin mütevâzi karakterine karşın Batı ve Hristiyan şehir mimarisi mütehakkim, kasvetli, yapmacık, gösterişçi, dramatik, huzursuz ve bireyi pasifize eden üslup özellikleriyle belirginleşir (Cansever, 1997: 34-37). Ayrıca İslam

şehir zihniyetinde mülk Allah'ındır. Şahıslar bu mülkü ancak hüsn-ü muhafaza etmek ve dünyayı güzelleştirmek için kullanabilirler. Şehir toprağı rant için kullanılamaz. Devlet bazında rantın önüne geçmek için çok katlı ev yapımına müsaade edilmemiştir. Evler çoğunlukla 1-2 katlıdır, bahçelidir ve topoğrafya (yer şekilleri) ile uyumludur. Fazla kata izin verilmediğinden bireylerin amacı yaşadıkları mekânları güzelleştirmek olmuştur. Ayrıca camiiler etrafında oluşan çok merkezli yapılanma İslam şehrinin bariz vasfıydı (Can, 1995). Tüm bu unsurları bir araya getirdiğimizde denilebilir ki İslam şehri katılım, sürdürülebilirlik ve adalet prensiplerini bünyelerinde barındıran, tüm zamanların tabiatla bir arada mükemmel etkileşimi başarmış zirve örnekleriydi. Bu şehirlerin güzelliğinin ön plana çıkmasında İslam bahçeleri önemli rol oynamaktaydı (Cansever, 1997: 38).

Muhtemelen çok uzun yıllar aynı hayat tarzının verdiği bıkkınlıkla ve Batı'daki değişimlerin etkisiyle birçok alanda olduğu gibi bahçe kültürümüzde de köklü değişiklikler meydana geldi. Bu değişikliğin başlangıcı şüphesiz Lale devridir. Daha sonra 3.Selim dönemi Batı bahçe kültürünün (Fransız bahçelerinin) yaygınlaşmaya başladığı dönem olarak ön plana çıkar. Özellikle Batılı mimar Melling İstanbul'da birçok bahçeyi sipariş üzerine Fransız bahçesine çevirmiştir. Örneğin 3.Selim'in kız kardeşi Hatice Sultan'ın Ortaköy'deki Neşet Âbâd sarayı tamamen değiştirilerek Fransız Barok ve Rokoko bahçesine çevrildi. Formel şekilde labirentli yollar yapıldı. Hatice Sultan, cariyelerini labirentlere salar ve çıkış yolunu aramalarını abisi 3.Selimle birlikte keyifle izlerdi (Ayvazoğlu, 1995: 97). Dolayısıyla 3.Selimle beraber bahçelerimiz yaşanan değil Batıdaki gibi seyredilen mekânlara dönüşmeye başlamıştır. Bu dönüşümün merkezindeyse saray bahçeleri bulunuyordu. Dolmabahçe, Çırağan ve Beylerbeyi saraylarının bahçeleri Fransız üslûbunda seyirlik mekânlardır. Günümüzde Osmanlı bahçesi adına sadece Topkapı saray bahçesinin klasik özelliklerini nispeten koruduğunu söyleyebiliriz. Bahçe anlamında Osmanlı'nın yaşadığı bu değişim farklı sebepler ama aynı sonuçlarla İslam dünyasının her tarafında yaşandı. İşgaller, fakirlik ve Batı hayranlığı gibi etkilerle İslam bahçeleri ortadan kalktı.

Bugün her ne kadar bir bütün olarak İslam bahçe prototipi nadir birkaç örnek dışında ortadan kalkmış olsa da onun unsurlarının İslam coğrafyasında dağınık şekilde karşımıza çıktığına şahit olmaktayız. Örneğin tarihi camilerimizin şadırvanlarının neredeyse tamamının sekizgen olması sekiz cennet sembolizminin yaşadığını göstermektedir. Selvi ağacı her ne kadar bahçelerden uzaklaşıp mezarlıklara sıkışmış olsa da hâlâ ölümü hatırlatmaktadır. Ancak dağınık durumdaki bu tikel örnekler muhtemelen toplum tarafından sembolik olarak okunmamaktadırlar. Zira zaman ve toplum değişmiş, tarihten gelen unsurlara atfedilen değerler ve sembolik okumalar farklılaşmıştır. Artık tarihi bir camiye yapılan ziyaret, sembolik ifadelere yoğunlaşmaktan ziyade "oradaydım" fotoğraflarıyla geçiştirilmektedir. Yani semboller ilk anlamlarını kaybedip ya yüzeysel okumalara maruz kalmakta ya da fark edil(e)memektedirler¹.

¹ Tarihten gelen sembolik anlamları muhafaza etme toplumdan topluma değişiklik göstermektedir. Bu durumun birçok sebebi bulunmaktadır. Bizim burada verdiğimiz örnek kendi medeniyetimiz bağlamındadır. Farklı bir örnek olarak İngiltere'nin Viktorya döneminden gelen kırmızı renkli telefon kulübelerini muhafaza etmeye devam etmesi gösterilebilir. Günümüzde telefon kulübeleri işlevlerini yitirmiş olsalar da İngilizler için sembolik anlamlarıyla yaşamaya devam etmektedirler.

SONUÇ

Toplum dediğimiz kompleks yapıyı tanımak bir çok unsurun izini sürmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu unsurlardan biri de sembollerdir. Sembollerin kimi evrensel veya bölgesel, kimi yerel ama mutlaka kültürel olsa da onların peşinden gitmek bizleri sürpriz noktalara erdirebilmektedir. Bu bağlamda uzunca bir dönem medeniyetimizdeki bahçeleri domine eden İslam bahçe prototipi kanaatimizce sembolün etkisine ve değişime verilebilecek güzel bir örnektir. En az beş asırlık baskınlığıyla ve kullanım yaygınlığıyla bu prototip 12. asırdan 18. asra kadar İslam coğrafyasının her tarafında sürekli üretilerek tekrar tekrar inşa edildi. Padişahlardan sıradan vatandaşa kadar özü aynı olmak kaydıyla ortaya konan bahçeler günümüzden bakıldığında bizlere nostaljik görünse de bizatihi yaşanan mekanlar olmalarıyla diğer bahçe kültürlerinden derin bir farklılaşmayı da temsil etmekteydiler. Tamamen sembole atıf yapan unsurların doğallıkla birleştiği İslam bahçesi cehar bağ denen net bir forma sahiptir.

Maddi anlamda belli bir form ile vücut bulsa da ondaki manevi unsurları da ıskalamamak gerekir. İslam bahçesi tevhit ve sadeliğin birleşimidir. Tevhit manaya ve öte âleme atıf yaparken sadeliğin işareti dünyadır. Bu iki unsurun bir araya gelmesi huzura gönderme yapar. Böylece İslam bahçesi huzurlu yaşama yeri olarak belirir. Ana ekseninin huzur olduğu bahçemiz diğer unsurların da manevi göndermeleriyle cennet prototipinin dünyada uygulanmasını amaç edinir.

Bahsettiğimiz cennet prototipi amacının tarihte gerçekleştiğini görüyoruz. Ancak İslam bahçesinin yaşamasının ve ortadan kalkışının diğer tüm toplumsallıklarda olduğu gibi zihniyetten ayrılmadığını da tarih bize göstermiştir. Zihniyet değişimiyle bu bahçe prototipinden uzaklaşmıştır. Ona anlam yükleyecek bir toplumun da olmaması İslam bahçesinin ayakta kalan Tac Mahal ve El Hamra gibi örneklerini sadece birer turistik mekânlara dönüştürmüştür. Gerçi dünyanın yaşanabilir alanlarının hızla azaldığı günümüzde yaygın anlamda toplumsala yayılan bahçe kültürü de küresel anlamda neredeyse kalmamıştır.

İslam bahçesi toplumsal inşanın veya değişimin önce içte başladığını daha sonra dışa yansıdığını gösteren bir örnektir. İçteki cennet özlemi dışa sembollerle örülü bir bahçe prototipi şeklinde yansırken daha sonraki süreçte farklı sebeplerle içteki Batı'ya yönelme arzusu bahçelerimiz bağlamında yıkımla sonuçlanmıştır. Sosyolojik bağlamdaysa günümüzde yorum değişmiştir. Dolayısıyla sembolik anlamlar da değişmiştir. Bunun uzantısı olarak İslam bahçelerinden kalan dağınık unsurlar bireylerce ya fark edilememektedir ya da tarihi “şeyler” olarak anlandırılmaktadır. Görünen o ki yüzlerce yıldır ravdiyye denilen bahçe şiirlerine ilham veren İslam bahçesi günümüz dünyasından çekilmiştir.

EK

El-Hamra ve Tac Mahal Bahçe Şemaları

Elhamra'da bulunan Aslanlı Avlu: Su hem merkezdeki çeşmeden aşağıdaki kanallara hem de avlunun dört köşesinde bulunan çeşmelerden merkeze doğru akmaktadır.

150

Tac Mahal'in bahçesine göre, temel çar-bağ (dörtlü bahçe) planı.

KAYNAKLAR

- Akdoğan, Günel (1995). “Dünden Bugüne Bahçe Kültürümüz”, Sanat Dünyamız, Sayı 58.
- Aman, Fatih (2018). Osmanlı Şehri Ve Bursa Prototipi Üzerine Bir Bakış Denemesi, SÜSBD, c.2, S. 1, Sinop.
- Atasoy, Nurhan (2011). Hasbahçe: Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek, Kitap Yay., İstanbul.
- Ayvazoglu, Beşir (1995). Nerede O Eski Bahçeler, Sanat Dünyamız, Sayı 58.
- Batur, Enis (1995). “Bahçe Arkeolojisi”, Sanat Dünyamız, Sayı 58.
- Blumer, Herbert (1969). Symbolic Interactionism: Perspective and Method, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey.
- Brookes, John (1976). Gardens of Paradise: A History and Design of the Great Islamic Gardens, Weinfeild&Nicholson.
- Burckhardt, Titus (1972). Moorish Culture in Spain, George Allen & Unwin, London.
- Burckhardt, Titus (2016). İslam Sanatı: Dil ve Anlam, Çev. Turan Koç, Klasik Yay., İstanbul.
- Can, Yılmaz (1995). İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı, TDV Yayınları, Ankara.
- Cansever, Turgut (1997). İslam’da Şehir ve Mimari, İz Yayınları, İstanbul.
- Clark, Emma (2004). İslam Medeniyetinde Bahçe Sanatı, Çev. Elif Dolanbay-Adem Yerinde, İnkılap Yay., İstanbul.
- Critchlow, Keith (1976). Islamic Patterns: An Analytical and Cosmological Approach, Thames&Hudson, New York.
- Çetindağ, Y. (2011). Ayna Kitabı, Kitabevi Yay., İstanbul.
- Eldem, Sedat Hakkı (1976). Türk Bahçeleri, MEB Yay., İstanbul.
- Erdoğan, Elmas (1997). Tarih İçinde Türk Bahçesi, Çevre ve İnsan Dergisi, Sayı 37.
- Evyapan, Gönül (1972). Eski Türk Bahçeleri ve Özellikle Eski İstanbul Bahçeleri, ODTÜ Yayınları, Ankara.
- Harvey, John (1981). Medieval Gardens, Batsford.
- Irving, Washington (2006). Elhamra: Endülüs’ün Yaşayan Efsanesi, Çev. Veysel Uysal, İz Yay., İstanbul.
- Kardeş, Rıza (1996). “Sembol”, Türk Ansiklopedisi, MEB Yay., İstanbul.
- Kızılçelik, Sezgin (1994). Sosyoloji Teorileri, Emre Yay., Konya.
- Levi, Peter (1984). The Light Garden of the Angel King: Travel in Afghanistan, Penguin Books, London.
- Lings, Martin (1996). The Symbolism of the Islamic Garden, The Prince of Wales Institute of Architecture, London.
- Marshall, Gordon (1999). Sosyoloji Sözlüğü, Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim-Sanat Yay., Ankara.

- Northbourne, Lord (2002). “Flowers”, Seeing God Everywhere, Essays on Nature and Sacred, Ed: Barry Mcdonald, World Wisdom, London.
- Paloma, Margaret M. (2007). Çağdaş Sosyoloji Kuramları, Çev. Hayriye Erbaş, Eos Yay., Ankara.
- Reat, Noble Ross (1975). “The Tree Symbol in İslam”, Studies in Comparative Religion, London.
- Schimmel, Annemarie (1976). “The Celestial Garden in İslam”, The İslamic Garden: Dumbortan Oaks Collaquiium on the History of Landscape Architecture, Washington.
- Schwarz, F. (1997). Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi, Çev. Ayşe Meral Arslan, İnsan Yay., İstanbul.
- Scweigger, Salomon (2004). Sultanlar Kentine Yolculuk, Çev. Türkis Noyan, İstanbul.
- Tazebay, İlkden - Akpınar, Nevin (2010). Türk Kültüründe Bahçe, Bilig, Sayı 54.
- Titley, Norah M. (1979). Plants and Gardens in Persian, Mugdal and Turkish Art, The British Library, London.
- Wallace, K.-Wolf, C. (2004). Çağdaş Sosyoloji Kuramları, Çev. Rami Ayas-Leyla Elburuz, Punto Yay., İzmir.
- Wallek, R.-Varren, A. (1993). Edebiyat Teorisi, Çev. Ö. Huyugüzel, Akademi Yay., İzmir.
- Watson, Andrew (1983). Agricultural İnnovation in the Early İslamic World, Cambridge University Press, London.