

İSTANBUL TEKNİK ÜNİVERSİTESİ ★ FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

**İNSAN YAPIMI ÇEVRENİN OLUŞUMUNDA VE DÖNÜŞÜMÜNDE
“YER DUYGUSU” ETKENİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
Bengi Gizem TURNA**

Anabilim Dalı : Mimarlık

Programı : Mimari Tasarım

HAZİRAN 2011

İSTANBUL TEKNİK ÜNİVERSİTESİ ★ FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

**İNSAN YAPIMI ÇEVRENİN OLUŞUMUNDA VE DÖNÜŞÜMÜNDE
“YER DUYGUSU” ETKENİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
Bengi Gizem TURNA
(502071049)**

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 06 Mayıs 2011

Tezin Savunulduğu Tarih : 09 Haziran 2011

**Tez Danışmanı : Doç. Dr. Nurbîn PAKER
KAHVECİOĞLU (İTÜ)
Diğer Jüri Üyeleri : Prof. Dr. Arzu ERDEM (İTÜ)
Doç. Dr. Bülent TANJU (YTÜ)**

HAZİRAN 2011

Ryan'a,

ÖNSÖZ

Öncelikle bana, bu tezin ortaya çıkmasını sağlayan çalışma sürecinde sonsuz anlayış gösteren danışman hocam, Doç. Dr. Nurbın Paker Kahvecioğlu'na, bana olan inançlarını ve sabırlarını muhafaza ettikleri için aileme, elinden ve evinden gelen hiç bir yardımı esirgemeyen, aynı zamanda editörlük görevini üstlenen Gökhan Öndem'e, bu tez çalışmasının konusu olan kavramların aklımda belirmesini sağlayan, büyük bir zevkle fikir alışverişi yaptığım Merve Yücel'e, metin okumalarımda bana yardımcı olmak adına gösterdiği iyi niyetli çaba için Nihan Karaman'a ve Mehmet Kemal Artan'a, yarattığı sunum simulasyonu ile beni bugünlere hazırlayan Hakan Gürel'e, zor anlarımda yardımlarını esirgemeyen Fatma İmal'e, ve sağladığı çalışma ortamı ile bu süreci olabilecek en zevkli hale getiren Sinem Öztürk Yalçınpınar'a, ve bu tez çalışmamda bana destek olan, benimle fikir, görüş ve bilgisini paylaşan herkese sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Mayıs 2011

Bengi Gizem TURNA

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
ŞEKİL LİSTESİ.....	ix
ÖZET.....	xi
SUMMARY	xiii
1. GİRİŞ	1
2. KAVRAMLAR.....	3
2.1 Mekan, Yer ve "Yer Duygusu"	3
3. İNSAN YAPIMI ÇEVRENİN OLUŞUMU VE DÖNÜŞÜMÜNDE YER DUYGUSUNU ETKİLEYEN UNSURLAR	11
3.1 İnsan Bedeni	11
3.2 Zaman	25
3.3 Kültür.....	30
4. İNSAN YAPIMI ÇEVRENİN PARADİGMALARI.....	49
4.1 Yerleşik Hayat	49
4.2 Ev	51
4.3 Kent	62
5. İNSAN YAPIMI ÇEVREDE "YER DUYGUSU"	71
5.1.1 İnsan bedenine yabancılaşma ve görsel algısının baskınlığı.....	71
5.1.2 "Zaman-mekan sıkışması",	76
5.1.3 "Yersizlik" ve "yer-olmayan"	79
5.1.4 "Dışarıda olmak" ve evsizlik.....	83
6. SONUÇ.....	87
KAYNAKLAR.....	91
ÖZGEÇMİŞ.....	101

ŞEKİL LİSTESİ

	<u>Sayfa</u>
Şekil 3.1 : <i>Vitruvian</i> figür, Leonardo Da Vinci, 1490	15
Şekil 3.2 : Oran çalışmaları, Francesco Di Giorgio	17
Şekil 3.3 : <i>Modulor</i> 'un ilk bütünsel eskizi, Le Corbusier, 1980	20
Şekil 4.1 : <i>Essai sur l'Architecture</i> , Marc-Antoine Laugier, 1755.....	58
Şekil 4.2 : Madonna di Campagna Piacenza, Alessio Tramello & Il Pordenone, 1528.	61
Şekil 5.1 : Ulaşım alanında “mekanı zaman aracılığıyla ortadan kaldıran” gelişmeler sonucunda küçülen dünya haritası, Harvey, 1997.....	77

İNSAN YAPIMI ÇEVRENİN OLUŞUMUNDA VE DÖNÜŞÜMÜNDE “YER DUYGUSU” ETKENİ

ÖZET

Bu tez çalışması, insanın doğal bir takım ihtiyaçları doğrultusunda yaptığı eylemleri, doğal olarak sahip olduğu nitelikler ve beceriler sayesinde edindiği ayrıcalıklı durumu ve bu durum sayesinde yaptığı keşifler ve geliştirdiği teknolojiler sonucunda ortaya çıkarttığı insan yapımı çevrede “yer duygusu”nun etkinliğini ele almaktadır. İnsan yapımı çevre kavramına yapılan vurgu, doğal olandan ayrılmış ve hatta doğal olanın karşısında olma durumundan ileri gelir. Evren ölçeğinden, sahip olduğumuz beden en ufak parçasına kadar, çok geniş bir kapsama sahip olan “yer duygusu”nun bu karşıtlık ilişkisinde hem ayırıştırıcı hem de birleştirici etkisi vardır. Bu yüzden “yer duygusu”, mimarlık teorisi ve pratiğinde, disiplinler arası ortaklıkları zorunlu kılan temel kavramlarından biridir.

İnsan yapımı çevrenin oluşumu ve dönüşümünde yer duygusu etkenini ele alan bu çalışma, altı ana bölümden oluşmaktadır. Konunun önemi ve çalışmanın amacı ortaya konduktan sonra, “mekan”, “yer”, “yer duygusu”, “doğa” ve “insan yapımı çevre” gibi başlıca kavramlar irdelenmiş, farklı yaklaşımların yanı sıra, bu tez çalışması içerisindeki ele alınış biçimleri açıklanmıştır.

Üçüncü bölümde, insan yapımı çevrenin oluşumuna ve dönüşümüne etki eden unsurlar ele alınmıştır. Bu unsurlar, doğal koşullardan ileri geldiği gibi, doğaya uyum sağlamaya veya ona hükmetmeye çalışan insanın, istemli ya da istemsiz eylemlerinden de kaynaklanabilmektedir.

Dördüncü bölümde ise, insan yapımı çevrenin paradigmaları, yapısal olarak ele alınmaktadır. İnsanın çevresiyle kurduğu ilişkilerden doğan, eylemlerinde ve yapılarında somutlaşan, “yerleşik hayat”, “ev” ve “kent”, insan – çevre ilişkisini döngüsel olarak etkilemektedir. Bu döngüsel süreklilik ilişkisinde yer duygusu merkezi bir konuma sahiptir.

Beşinci bölüm ise, insan yapımı çevrenin yarattığı koşullara güncel bir bakış sergilenmektedir. Geline son noktada, çevre ile kurduğumuz ilişki irdelenerek, yer duygusuyla çeliştiği düşünülen durum ve koşullar ortaya konmaktadır.

Son bölümde, mimarlığın görevi ile ilgili, ele alınan konular bağlamında çıkarımlara yer verilmiştir.

“SENSE OF PLACE” AS AN AGENT IN THE GENERATION AND TRANSFORMATION OF MAN-MADE ENVIRONMENT

SUMMARY

Scope of this thesis work is the efficiency of the "sense of place" in the man-made environment which is becoming of the humans acts due to the natural necessities, and the privileged status by the naturally owned qualities and skills and the discoveries made and technologies developed by this status. The underlined point in the man-made environment concept, arises from the separation from the nature and moreover opposition to the nature. "Sense of place" which has a very large scope from the universal scale to the very little parts of the human body we have, has both separating and connective effect in this opposition relation. Therefore, "sense of place" is an underlying notion which requires interdisciplinary collaboration in the architectural theory and practice.

This work that is undertaking the subject “sense of place as an agent in generation and transformation of the man made environment consists of six main chapters. After introducing the meaning of the subject and the aim of the work, main notions such as “space”, “place”, “sense of place”, “nature” and “man-made environment” are explicated, right along with different approaches, the point of consideration of these main notions are explained in this thesis work.

In chapter three, factors which are efficient in the generation and transformation of the man-made environment are undertaken. These factors, as well as coming from the natural causes, shall come from the conscious or unconscious acts of the man who is trying to adapt or control the nature.

In chapter four, paradigms of the man made environment are undertaken structurally. “Home”, “city” and “metropol” which are coming from the relations between the man and the environment, and materialized by the acts and the buildings of man effects the relationship between the man and the environment like a cycle. In this continuous cycle relationship sense of place holds a central position.

In chapter five, an actual view to the conditions becoming of the man-made environment is displayed. Consequently, explicating our relationship between us and environment, conditional conflicts with sense of place are introduced.

In the last chapter, implications about the assignments of the architecture contexting the handled subject are given.

1. GİRİŞ

İnsanın, ister doğal ister insan yapımı çevrede olsun, yer ile olan ilişkisi, kendi kimliğini ve öz bilincini etkiler. İnsan ve yer ilişkisi döngüsel bir ilişkidir. Winston Churchill'in de dediği gibi, "biz yapıları şekillendiririz, daha sonra onlar bizi şekillendirir." Ancak günümüzde, gerçekliğini sorgulamadan kabul ettiğimiz, insanlık tarihinde, uzun süreden beri var olduğunu varsaydığımız için sorgulamadığımız bazı unsurlar bu süreç içinde etkili olmuştur. Bu tez çalışmasının amaçlarından biri de "yer duygusu" kavramının merkezinde bulunduğu döngüyü yaratan bu unsurların ne olduğunu araştırmak ve insan yapımı çevrenin oluşumundaki etkinliklerini açığa çıkarmaktır.

Süreç içerisinde, insanın hem yerle kurduğu ilişkiden dolayı, hem de tekrar yeri üretmek adına yapılaştırdığı çevre düzeni, giderek doğaldan uzaklaşmış, insanın doğaya ve kendisine yabancılaşmasına neden olmuştur. Bu konu kapsamında, dönüm noktalarını ele almak, neden-sonuç ilişkisi kurabilmek için ihtiyaç duyulan bir yöntem olmuştur.

Bu çalışmada sistemli bir yapı oluşturmak adına, bir neden-sonuç ilişkisi dahilinde, çizgisel bir anlatıma başvurulduğu izlenimi uyandırılrsa da, kavramların içeriği göstermektedir ki, ilişkilerin döngüsel bir yapıda olması dolayısıyla, bu kavramlar öncelik-sonralık ilişkisi kuralamayacak kadar birbirinin içine geçmiştir, hatta birlikte var olabilmektedir. Dolayısıyla, bir çok konu başlığının altında daha önce ya da daha sonra bilhassa ele alınan kavramların izleri hissedilmektedir.

Bu çalışma, yer duygusu kavramının etrafında şekillendirilmiştir ve bazı olgular, çok farklı noktalara ulaşabileceğinden kapsam dışında bırakılmıştır. Örneğin kültür; teknoloji, sanat, estetik gibi daha bir çok farklı bileşeni kapsayan bir kavramdır. Ancak, bu başlıklar, ya bu tez çalışmasının geneline yayılmış, farklı başlıklar altında yer aldığından ya da daha geniş bir çerçevede incelenmesi gerektiğinden ve çalışmanın kapsamı dışına çıkabilecek olmasından ötürü, bu tez çalışmasında bulunmaz.

Günümüzde yaşadığımız mekanlar, çelişkili bir şekilde yer duygusunun aleyhine gelişmiş, ve güncel yerin kavranışı bir çok düşünür ve biliminsanı tarafından eleştirilen bir konu haline gelmiştir. Bu noktaya geline süreç, bu çalışmada tarihsel olayların ardıllığı ile açıklanmamıştır. Her ne kadar konu ile ilgili tarihsel bir takım gerçeklerin önemi vurgulanmış olsa da zamanın çizgisel bir yapı olarak görülüp, yer duygusu ve insan yapımı çevrenin oluşumu ve gelişiminin bu çizgiye oturtulmasından kaçınılmıştır.

Son olarak, elde edilen çıkarımlara yer verilerek, mimarlığın bu konu bağlamındaki yeri sorgulanmıştır. Yer, yer duygusu ve çevre, mimarlığın en temel konularındandır. Amaçlardan biri de bu esaslılığı vurgulamak, bu kavramların insan yapımı çevrenin oluşumunda baş rollerden birini oynayan mimarlar için önemini açığa çıkarmaktır.

2. KAVRAMLAR

2.1 Mekan, Yer ve “Yer Duygusu”

Bir çocuk odası, bir kent parkı, bir alışveriş şehri, New York City, Kosova ve Dünya... tüm bu yerleri, basit bir odadan, parktan, kasabadan, dünya şehrinde, yeni bir ulustan ve yerleşilmiş bir gezegenden daha fazlası yapan nedir? Bunun tek cevabı, tüm yerlerin, insanların anlamlı kıldığı mekanlar olmasıdır. Tüm bunlar insanların birine ya da diğerine bir şekilde eklendiği mekanlardır. Yerin en dosdoğru ve yaygın tanımı, “anlamlı konum”dur.

Politik coğrafyacı John Agnew (1987) “anlamlı konum” olarak “yer”in üç temel açıdan incelemiştir: (1.) konum (*location*), (2.) mahal (*locale*) ve (3.) yer duygusu (*sense of place*).

Konum, nesnel olarak dünya yüzeyindeki koordinatları belirler. Belirli bir yeri, uygun ölçekte, harita üzerinde bulabiliriz. Yer kelimesi de günlük hayatta genellikle konum ile ilişkili olarak kullanılır. Ancak “yer”, her zaman sabit olmayabilir. Örneğin, bir gemi, sürekli olarak konumu değişse bile, uzun bir yolculuk boyunca onu paylaşan insanlar için, yerin özel bir türü haline gelebilir.

“Mahal” ile Agnew (1987), sosyal ilişkilere sahne olan yerin, maddesel kurulumunu, insanların bir şekilde hayatlarını sürdürdükleri yerlerin gerçek biçimlerini kastederek. Yer, maddesel olarak görsel bir forma sahip olduğu ve konumu saptanmış olduğu kadar insanlar ve onların anlam üretim yetileri ve tüketim eğilimleriyle de ilişkili olmak zorundadır.

Mekan ise “yer”den daha soyut bir kavramdır. Mekandan bahsedildiğinde uzaya ya da geometrik birimlere ya da koordinatlara işaret edilir. Mekanların ölçülebilen alanları ve hacimleri vardır. Yerlerin arasında mekanlar bulunur. Yi-Fu Tuan mekanı harekete, yeri ise yol boyunca duraklamaya benzetir (Cresswell, 2004).

“Ayırt edilmemiş bir mekan, onu daha iyi tanıyıp ona değer bahsettiğimizde bir yer haline gelirken neler oluyor?.. mekan ve yer düşüncelerinin her ikisi de tanımlanmak

için birbirlerini gerektirir. Yerin sağlamlığı ve korumasında; açıklığın, özgürlüğün farkında ve mekanın tehditi altında oluruz. Üstüne üstlük, eğer mekanı hareket etmemize olanak veren olarak düşünürsek, yer duraklamaktır. Hareketteki her duraklama, o konumun yere dönüşmesine imkan verir” (Tuan, 1977).

Seyahat yazarı Jonathan Raban, “*Passage tu Juneau*” (1999) adlı kitabında, 1792’de, şimdiki adıyla Seattle ve Vancouver arasındaki sahilleri dolaşarak burayı imparatorluk adına isimlendirmekle görevlendirilmiş, kaşif kaptan Vancouver’ın hikayesine ver vermiştir. Vancouver’ın seyir defterinde yazılanlara göre, bir noktadan diğerine doğrusal bir çizgide gitmek yerine, karmaşık rotalar çizen yerliler, denizin ruhunu ve tehlikelerini okurlar ve orayı bir “yer” olarak görürler; buna karşılık koloniciler, tüm dikkatlerini gelecekte tarlalar, evler, kiliseler kuracakları arazilere verirler ve denizi ise sadece buralara ulaşmak için geçilen bir boşluk olarak görürler. Bu yüzden yerlilerin su üzerindeki karmaşık hareketleri onlara mantıksız ve anlamsız gelir (Raban,1999).

Tim Cresswell’e göre mekan, anlamı olmayan alanlar olarak, “yer” kavramından bir hayli uzaktır. Mekan, tıpkı zaman gibi hayatın bir gerçeğidir ve insan hayatı için temel koordinatları belirler. Ancak insan mekanın bir kısmıyla ilgili bir anlam geliştirdiğinde ve bu anlamı oraya attettiğinde orası bir yere dönüşür (Cresswell, 2004).

Bu bağlamda yer, bireysel ya da bir grup tarafından anlam yüklenmiş belirli bir mekandır. Bu kısa ve öz olarak “yer = mekan + anlam” olarak ifade edilir (Harrison and Dourish, 1996). Hümanistik coğrafyanın ileri gelenlerinden Relph ise (1976) yeri şöyle tanımlar: “yerler, sahnenin gölge-ışık oyununda, arazilerde, ritüellerde, rutinlerde, diğer insanlarda, kişisel deneyimlerde, evin önemi ve evle ilgili uğraşıda ve diğer yerler bağlamında hissedilir.”

“Sabit, fiziksel yerleşim, etkinlikler ve anlamlar, yerin kimliğini oluşturan üç temel öğedir. Bir anın yansıması, bu ayrımın açık bir şekilde esaslılığını ortaya koyar. Örneğin; bir kenti hava fotoğrafında gösterildiği gibi, yapılardan ve fiziksel objelerden oluşuyormuş gibi görselleştirmek mümkündür. Bu fiziksel durum içindeki insanların etkinliklerini gözlemleyen objektif bir gözlemci, insanların hareketlerini bu fiziksel bağlamda bir böcekbilimcinin karıncaları gözlemlediği gibi, düzenli şekilde hareket edenler, nesneleri tüketenler ve benzerleri olarak gözlemler. Fakat bu

yapıları ve etkinlikleri deneyimleyen insan bundan daha fazlasını görür; güzel ya da çirkin, kullanışlı ya da engelleyici, ev, fabrika, eğlenceli veya yabancıdır, kısacası anlamlılardır” (Relph, 1976).

Relph, “*Place and Placelessness*”da (1976) yer ve mekan ilişkisini ele alır. Onun iddiasına göre, mekan, boş ve isometrik bir boşluk ya da yerleri tutan bir çeşit kapsayıcı değildir. Relph, mekanın daha çok deneyimlerle temellendirilen yer kavrayışıyla ilişkisini ortaya koymak için, mekanın da insanların onu nasıl deneyimledikleriyle araştırılabilir olduğunu vurgular. Her ne kadar Relph, uzamsal deneyimin sayısız şekli ve seviyesi olduğunu söylese de, biri doğrudan deneyimlenirken diğerleri üzerinde ekstrem ve soyut düşünmenin doğurduğu devingenlikle temellendirdiği sezgisel bir yapı betimler.

Relph (1976) için, yerin en önemli özelliği, insanın uzamsal eğilimlerini, deneyimlerini ve eylemlerini düzenleme ve odaklama gücüdür. Yer ve mekanı, diyalektik olarak insanın yaşam alanındaki deneyimlerinde yapılandırıldığını söyler. Mekanı kavrayışımız yaşam alanları olarak yer ile ilişkilendirilirken, yer ise anlamını uzamsal bağlamdan elde eder.

Yerin derinliğini araştıran Relph, yerin kimliği ve insanların o yerle birlikte edindikleri kimliklere odaklanır. Bir yerin kimliği ile, o yerin diğerlerinden ayrılmasına izin veren, kendi içinde kalıcı bir aynılık ve bütünlükten bahseder. Bu kalıcı kimliği Relph üç bileşene ayırır: (1.) Yerin fiziksel kurulumu, (2.) Etkinlikler, koşullar ve olaylar ve (3.) Bireyler ve topluluklar tarafından, o yerle ilgili eğilimler ve deneyimler dolayısıyla yaratılan anlamlar. Ancak Relph bunların yanı sıra yerin kimliğinin tanımlanması aşamasında yerin dolaysız, dünyevi deneyimlerimizdeki merkezler olduğunun da altını çizmektedir (Relph, 1976).

Geçmişten bir örnekle, Romalılar belli yerlerin ruhu olduğuna inanırlardı. Bu ruh yani “*genius loci*” başka yerlerle karıştırılabilecek bir yeri diğerlerinden ayırarak onun tekilliğini yansıtır ve alanın bütün yerlerine yerleşir. Bu ruh bir yere sahiplenir ve onu duygu ve anlamla doldurur. *Genius loci*, bir yerin itici, teşvik edici gücünü simgeler ve ona salt gerçeklik ve karakterin ötesinde nitelik sağlayarak onu kişiselleştirir. Onun tamamlayıcı görevi, korunan bir varoluş sağlamaktır. Bu sayede, diğer türlü durağan olabilecek, kişisel olmayan köy ve kent arazisindeki olayları canlandırır (Norberg – Schulz, 1980; Crowe, 1995).

Romalıların sahip olduğu bu bakış açısı şimdi sahip olduğumuz tavırlara oldukça uzak gözükabilir. Günümüzde emlak endüstrisi şu andaki evimizi eski bir ayakkabıyı yenisiyle değiştirir gibi, daha büyük, daha iyi bir yerdeki başka bir evle değiştirmemiz için bizi cesaretlendiriyor. Ya da tarım için bir parsel seçerken asıl beklentimiz, daha çok ürün ve kazanç getirecek endüstriyel kullanım için arazinin geliştirilme potansiyelinin gerçekleştirilmesidir. Arazi kullanımı için en iyisinin mevcut şartlar altında en ekonomik olan olduğuna inanıyoruz. Araziyi kaynaktan çok mal gibi görüyoruz ve bu, fiziksel ve pratik olarak en güvenilir çerçevenin (hem doğal hem insan yapımı çevre için) maddi kazanç olduğu sanısını yaratıyor. Yine de bazen bir yerde, o yerin aklımıza gelen önemi yüzünden rahatsız oluyoruz, rahatsız ediliyoruz. *Genius loci*nin orada olduğu düşüncesi gibi onun varlığının ve yetkisinin hissizce hasara uğradığını düşünüyoruz. Örneğin biri, bir yerin uzun zamandır sahip olduğu kimliği hiçe sayarak onu değiştirdiği zaman, bunu kendi kişiliğimize ve değerlerimize bir saldırı olarak görebiliyoruz (Crowe, 1995).

“Yer teorisi” yerin salt gerçek karakterinin yanında insanların tepkisinin de önemli olduğunu anlama yolunda geliştirilmiştir. Buna genel deneyimlerimizden bir çok örnek verilebilir. Mezarlıklar, ruhsal ve dinsel önemleriyle, kutsanmış toprağıyla, aile ve atalara dair hatıralarıyla bu örneklerden biridir. Bu, doğadaki bazı yerlerin diğerlerinden ayrılarak ayrışmasından çok özelleşmesidir. Mezarlıktaki dini yapı, mekanın kutsallığının, eski zamanlardaki algının günümüzdeki insan yapımı çevreye uyarlanmış haline bir örnektir. Amerikan yerlileri için düzlükteki tek ağaç kutsallaştırılır ve buluşma yeri olarak, liderler tarafından kullanılır. Bu ağacın kutsallığı sadece onun fiziksel olarak tekilliğinden kaynaklanmaz, onun insanlar tarafından kullanımı da onu özelleştiren şeylerden biridir (Crowe, 1995).

Eğer bir yerde göze çarpan bir şey görürsek onun bir anlamı olması gerektiğine inanırız. Olayları bazen orasıyla bağdaştırırız. Onun varlığını doğrulamak ve ona anlamlı bir isim vererek hafızamıza etkili bir şekilde yerleştirmek için orasıyla ilgili mitler inşa ederiz (Crowe, 1995).

Yerin o anki algılanabilir gerçekliği onun varlığını bizim için daha çok kuvvetlendirir. Yerin bizim için önemi hem biçimsel hem de çağrışımsaldır. Bir yerin öne çıkan özellikleriyle, bir olayla ya da orada daha önceden olduğunu bildiğimiz veya olacağını tahmin ettiğimiz olaylarla sanki bu olaylar orada somutlaşıyormuşcasına ilişki kurarız. Antropologlar, ilkel uygarlıkların arazinin daha

çok farkedilebilir özelliklerine mitsel olaylar atfederek orayı nasıl anlamlandırdıklarını anlatırlar. Bölgedeki en çok göze çarpan dağ, tanrıların konuşmayı öğretmek için yeryüzüne indikleri yer olabilir, derin bir göl, yeraltının oluşmaya başlamasına en elverişli yer olabilir, ya da belirli bir vadinin destansı uzunluğu devlerin yarış sahası olarak düşünülebilir ya da belirli bir kaya parçası tanrılardan birinin diğerine bir savaş sırasında attığı bir silah olarak görülebilir.

“Yer”, “çevre” gibi soyut bir kavram değildir, spesifik, kişisel ve somuttur. Yer, çevrenin somutlaştırılmış halidir. E. V. Walter’ın (1988) da belirttiği gibi “insanlar, soyut mekanı deneyimlemezler, onlar yeri deneyimlerler”. Bir yer görünürdür, işitilebilir, koklanabilir, düşlenebilir, sevinebilir, nefret edilebilir, korku yaratabilir, saygı uyandırabilir, eğlendirebilir veya sakıncalı bulunabilir. Soyut mekan ise sonsuzdur. Modern düşüncede olasılıkların çerçevesi anlamında kullanılır. Bir yer ise sonlu, sınırlı, somuttur ve doğrudan doğruya deneyimlenir. Soyut mekan tekrarlanan ve tekdüze bir kavramdır. Soyutluk deneyimin çokluğunda ortadan kalkar, oradan uzaklaşır. Yer, bireysel olarak bizim için önemli olduğu gibi bu bireylerin oluşturduğu toplumlar için de önemlidir (Crowe, 1995).

“Yer duygusu” ya da “yer teorisi”nin yaklaşımı veya “yerin belleği” denilen şey en iyi, doğal dünya ile önceden karşılaştırılmış ortaklığını tamamlamak için tasarlanmış yerlerdeki ilişkilerin sınırsız varyasyonlarında anlaşılır. Arazide tanıdık yerleri farkedebilmenin doğal yetisinin ötesinde, kültürel olarak şartlandırılmış yer duygusu o arazide anlam bulmamızın temel sebeplerinden biridir. Yerlere olan tepkimiz, hem bireysel hem de toplumsal olarak doğal düzene gerekli müdahaleleri tetikler; bu tepkiler, yapıların tasarımına yansır. Yer duygusu, bedenle ilgili olarak mekan oryantasyonu, hafıza ve anlamlandırma, geometri, doğa, tarih ve inançların ve daha söylenebilecek bir çok şeyin bütününden ya da bunların bir parçasından daha fazlasıdır (Crowe, 1995).

Yer duygusunun insan ve çevre ilişkilerindeki etkinliğini ve değişimini farklı konular çerçevesinde incelemeyi önce, yerle ilgili olarak kartezyen düşünce sistemini ve bu düşünce sistemine karşı geliştirilen yaklaşımları ele almakta fayda vardır. Günümüzde bir çok biliminsanı için geçerliliğini koruyan, dünya ve yaşadığımız yer ile ilişkimiz hakkındaki düşüncelerimizle, insanı ele aldığı fenomenlerden kopararak taraflı bir bakış ortaya koyan kartezyen düşünme sistemi, denetlenebilir, hesaplanabilir bir dünya arzusunun sonucunda ortaya çıkmıştır. Kartezyen düşünce

sistemi, mekanı geometrik bir yayılım olarak görür. Bu nesnel düşünce sisteminde mekan, soyut, tekdüze, üç boyutlu uzanımlar olarak düşünülen cisimlerin devinimlerini içeren, boş bir kalıp olarak nitelendirilir. Bu durumda insan, mekandan bağımsız bir varlık olarak özne konumundadır (Hisarlıgil, 2008). Mekana, onu içindikilerden ayırıştırarak, saf bir yapı gözüyle bakmak, insan ve mekan ilişkisini, algılayan ve algılanan (özne – nesne) boyutuna indirger. Nesnel düşüncenin eleştirisi olarak ortaya konan görüngübilimsel çalışmalar ise, mekan ve yer kavramlarını insanın varolma durumundan ve bedeninden ayırştırmadan ele almıştır.

Görüngübilim için aynı zamanda, insan deneyiminin yorumlamalı incelenmesidir, diyebiliriz. Amaç, insanın durumlarını, olayları, anlamları ve gündelik hayatın içinde gelişmesine rağmen, genellikle farkına varılmayan, bilinçli farkındalık düzeyinin altında olan deneyimleri açığa çıkarmak ve test etmektir (Seamon, 2000). Görüngübilimciler, Husserl'ın “doğal tutum” (*natural attitude*) olarak adlandırdığı, (örn.: zeminin ağırlığımızı tartabileceğine olan ve genellikle doğrulanan) beklentilerimizi, düşünmeden edindiğimiz ön kabulleri ve dünyaya karşı gösterdiğimiz bu tutumun temellerini açığa çıkarmak için uygun bir zemin yaratma çabasındalardır. Görüngübilimin en etkili olduğu nokta ise açık olup sorgulanmayanı aramak ve sorgulamaktır. Bu doğrultuda, herhangi bir ispatı olmadan “gerçek” olarak kabul edilenin örtüsünü kaldırmak için, hem gündelik hayat deneyimleri alanında, hem de bilimsel yaklaşımlar ve kavramsal açıklamalar alanında, sorgulanmadan kabul edilen davranış ve fikirlerden bir adım geri durulmalıdır (Seamon, 2008).

Yaşamsal deneyim dünyasının, dolayısıyla algının bir sonucu ve doğal devamı olan nesnel düşünce, bedeni, mekanı ve zamanı birer ide olarak ele aldığı için, temelindeki algısal deneyimle bağlantımızı koparır. Buna karşılık, felsefenin ilk ediminin bu deneyim alanını ortaya çıkarmak olduğunu ileri süren Merleau-Ponty için algı, dünya ve bedenimiz arasındaki ilişkiyi ortaya çıkartmaya yarayan yegane anahtar niteliğindedir. Merleau-Ponty'nin (2005) beden aracılığıyla insanın dünyayla kurduğu ilişki bağlamında algı, temel kavramlardan biri olarak ele alınmıştır. Ona göre algı ve algılanan (özne – nesne) ayrımı yapılamaz. Ancak Merleau-Ponty algıyı, biz doğal tutum içerisindeyken edindiğimiz ve davranışlarımıza yön veren inançlar çevrevesinde ele almıştır. Bu yaklaşım dünya ile bedenimiz arasındaki ilişkinin zemini oluştururken, algılanan nesne ile algılayan beden arasındaki ayrımı da ortadan kaldırır. “Algılayan kişi değildir, şeyler kişide algılanır”. Algı hem orada dünyada

hem de bizde, algılayanda olup bitmektedir ve kartezyen düşünce sisteminin aksine yaşamsal deneyim alanında bu iki apaçıklık çelişmez.

Kişisel varoluş, kişisel olmayan bir varoluşla kuşatılmıştır. Bu, çoktan kendini dünyaya açmış bedenden aşkın bir benliğin daha var olduğu düşüncesidir. Diğer bir deyişle, nesneleri ve çevremizi algılama eğilimiyle doğarız. Bu eğilimin kaynağı varoluşumuzun bir parçası olan, doğduğumuz andan itibaren bizi kuşatan mekan ve zamandır.

Heidegger ise, mekanı tanımlamadan önce onu anlamının gerektiğini savunur ve “dünya-içinde-olma” düşüncesi ile mekanı insanın varoluşunun ayrılmaz bir parçası olarak ortaya koyar ancak mekanı saf bir yapı olarak görmek yerine onu “dünya-içinde-olma” durumunun temel boyutu olarak inceler. Bir mekan içerisinde varolduğumuz değil, mekansal olarak varolduğumuz gerçeği üzerinde durarak, mekanın algılanan ya da kavranan bir şey olmadığını, varolma biçimimiz olduğunu ileri sürer. Heidegger’in insanların içinde var oldukları gündelik dünyayı anlama yolunda kurduğu hermeneutik-görüngübilimsel yapıda, *Dasein*’in dünya ve varlığın anlamı hakkında soru sorabilen tek varlık olarak, nesnelere ve mekana karşı ilgisi, aşinalığı, yakınlığı (ya da uzaklığı), yönelimleri ve eylemleri ile ilişki kurularak mekansallığın çözümlemesi yapılır (Hisarlıgil, 2008).

Norberg-Schulz, yerlerin yapısının anlaşılabilmesi için doğallık-yapaylık (insan yapısı); içindelik-dışındalık; gibi dolaysız ilişkilerin aranacağı yeni düşünsel kategorilerin oluşturulmasının gerekliliği üzerinde durmuştur. Bu yolla, mekanın ölçülebilir matematiksel anlatımı yerine hissedilebilir karakteri üzerinde yoğunlaşılabilir. Karakter, gündelik yaşama ilişkin “şeylerin nasıl olduğu” konusunda somut olguların anlaşılabilmesine olanak tanır (Norberg-Schulz, 1971).

Koçyiğit’in aktarımıyla (2007), Norberg-Schulz’a göre herhangi bir eylemin veya olayın yerden bağımsız olarak düşünülmesi anlamlı değildir. Yer, varoluşumuzun ayrılmaz bir parçasıdır ve soyut bir konum ya da mahalden daha fazlasını ifade eder. Malzeme, biçim, doku, renk gibi yerin insan algısına bağlı verilerinin toplamı ise “çevresel karakter”i (*environmental character*) belirler. Genel bir ifadeyle, Norberg-Schulz’a göre yer, karakter ve atmosfer gibi verilidir. Bu nedenle, özünden bir şey kaybetmeksizin soyut mekansal ilişkilere indirgeyemeyeceğimiz niteliksel ve bütünsel bir olgudur (Norberg-Schulz, 1976).

Agnew (1987) ise “yer duygusu” ile, insanların yere verdikleri öznel ve duygusal eklerden bahseder. Sık sık o an yaşadığımız ya da çocukken yaşamış olduğumuz yerin hissini duyumsarız. Ancak bu hissin, küreselleşmenin yerel kültürleri aşındırmasıyla ve üretilen homojen küresel alanlarla kaybolmasına dair şikayetlere 20. yy. Batı toplumlarında çok sık rastlanır.

3. İNSAN YAPIMI ÇEVRENİN OLUŞUMUNU VE DÖNÜŞÜMÜNÜ ETKİLEYEN UNSURLAR

3.1 İnsan Bedeni

İnsanın, yaşamsal faaliyetlerini gerçekleştirmesi için doğa ile arasında bir düzen ilişkisi kurması gerekmiştir. Bu ilişkiye bağlı düşünce sistemleri ve yaratılan fiziksel yapı, süreç içerisinde insanın doğaya ve bedenine yabancılaşmasına yol açmıştır. İnsan, doğanın önceden tahmin edilemez kaotik yapısına karşın, kontrol altında tutabileceği koşullar oluşturabilme ayrıcalığına sahiptir. İnsanın bu ayrıcalığını sağlayan ve doğa ile arasındaki ilişkinin değişim sürecinde baş rolü oynayan etken ise kendi bedenidir.

Beden, doğanın insana dair bir yansıması ve somutluğu bakımından evrensel düzenin (ya da düzensizliğin) görmezden gelinemez fenomeni olmasının yanı sıra, indirgemeci ve çözümleyici, bedeni ikincilleyen kartezyen düşüncenin de çıkış noktasıdır.

Doğa ve inşa edilen dünya arasındaki ilişkiyi inceleyen Crowe’a göre kendimiz dışındaki şeyleri ilk olarak bedensel algılarla yargılarız, akılcı yaklaşımlar daha sonra gelmektedir. Crowe bu görüşü Kant’ın (1929) şu sözleriyle destekler: “bizim coğrafi bilgimizin, yerlerin konumları hakkındaki en genel bilgimizin bile, şeylerin düzenli ve karşılıklı olarak göreceli konumlarının bütün sistemini, bedenimizi ve taraflarını referans alarak belirleyemediğimiz bir durumda hiç bir faydası olmaz.” Bedenimiz, insan formunun ve doğal yapısının bir sonucu olarak dört köşeli oryantasyonuyla bize, çevremiz için sürekli ve yer değiştirebilen bir referans sistemi sağlar (Crowe, 1995).

İnsan yapımı çevrenin gelişiminde, kartezyen ve dört köşeli düşünce sistemi, insan bedeninin fiziksel özellikleriyle arasındaki ilişkinin görünürdeki kanıtları olarak ele alınabilir. Üstelik bu bağlantıyı sağlamlaştıran pozitif gerekçeler de öne sürebiliyoruz. Günümüzde alışagelmış olduğumuz, doğruluğunu en baştan

kabullendiğimiz için açık ve net olmayan olguları ele alarak, bedenlerimiz ve yapılandırdığımız çevre arasındaki ilişkinin başlangıcının izlerini sürmek mümkün.

Geometri ile ilişkili olarak ele alındığında beden ve algı, mimarinin göz ardı edilemez kavramlarından. Örneğin, inşa edilmiş dünyada, kapı ve pencere açıklıklarının bedenimizin yeterlilikleri ve ihtiyaçları da göz önünde bulundurularak elde edilmiş bir takım ölçülere ve standartlara göre yapıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Kapı yüksekliği ortalama bir insanın geçebileceği ölçülerdedir ya da pencereler, insanın dışarısını rahat bir şekilde görebileceği ve dışarıdan gelen ışıktan olabildiğince fazla yararlanabileceği şekilde boyutlandırılır ve konumlandırılır. Günümüzde standartlaşan bu ölçüler, pratiğin ötesinde, bizim doğa ile olan bağlantımızın mimaride ve şehircilikte ifade edilen sonuçlarıdır. Bedensel ölçülerimiz bizim inşa edilmiş dünyadaki ile atalarımızın doğadaki deneyimleri arasındaki bağıdır (Crowe, 1995).

Norman Crowe, “*Nature and the Idea of a Man-Made World*” adlı eserinde, özellikle insan yapımı dünyayı şekillendiren geometrinin doğuşunda insan bedeni ve onun farkındalığına merkezi bir rol biçmiştir. Geometride, insanın çevresiyle kurduğu ilk bağlantıların izini süren Crowe, insan bedeninin dikey pozisyonuyla ilgili kurduğu ve akssal bir sistemle desteklediği geometrik tipolojileri ele alır. Bu noktada Vitruvius’un öne sürdüğü, insan ve diğer hayvanlar arasındaki temel ayrımı hatırlamakta yarar vardır: “diğer hayvanların ötesinde insan yüzü yere dönük yürümek zorunda değildir, aksine dik durur ve yıldızlı gökkubbenin ihtişamını seyreder” (Vitruvius, MÖ 25). Dripps’e (1997) göre, Vitruvius insanın bu fiziksel üstünlüğünden bahsederken onu diğer hayvanlarla kıyasla daha yeterli bir konuma sokmakla kalmaz, bu dik duruşuyla kendini çevreleyen dünyayı anlamaya çalışan ve ona anlamlar ithaf eden bir canlı olarak onun eşsizliğini ifade eder.

Dik duran ve dört ayak üzerinde duran hayvanların aksine denge sağlamak zorunda kalan insan, yerçekiminin farkına varır. Dik durarak aynı zamanda geniş bir görüş alanı kazanan insan, ufka baktığında yatay bir çizgi görür. İnsan, çevre oryantasyonunu, bu düz ve mükemmel yataylıktaki ufuk çizgisi ile birlikte kendi bulunduğu noktayı da hesaba katarak yatay bir düzlem bazında sağlar. Ayrıca, beden simetrisi ve frontallığı de oryantasyonumuzu ikincil olarak etkilemektedir. Öncelikle yüzümüzü döndüğümüz doğrultunun farkındalığına ulaşırız, daha sonra bedenimizin frontal özelliği ile birlikte sağ, sol ve arkanın bilincimizdeki varlığı vuku bulur. Bu

farkındalık serisi Crowe’a göre bedenlerimizin bulunduğu noktadan etrafımızdaki dünya ile aramızda kartezyen ya da dört köşeli bir ilişki kurmamıza yol açmıştır. Bütün bunlar, uzamın üç boyutlu fiziksel dünyasını nasıl sezgisel olarak yapılandırdığımızı anlamak için önemlidir. Dünyayı, yatay ve dikey düzlemlerin birbirine dik yapısına bağlı olarak algılarız. Bu dört köşeli çevre algısı, erken çağdaki insanın dört köşeli ve haç biçimli yerleşimleri ve yapılarındaki gizemi ortaya çıkartır (Crowe, 1995).

Kartezyen sistem, ve buna bağlı olarak ortaya atılan geometrik kurallar, doğada somut olarak bulunmazlar ve doğanın fiziksel gerçekliğinden bağımsız olarak varolmuşlardır çünkü, geometri “yeyüzünü ölçmek” demektir ve biz yeryüzünü ölçtüğümüzde bunu kendi düşünce düzenimize göre yaparız. Dripps’e göre (1997), geometrinin esas saydığı herşey insanın doğa ile kurduğu ilişkiden ileri gelir ancak geometrinin temeli insan düşüncesidir ve insanın geometri adına yaptığı çalışmalar, dışarıdaki dünyanın gerçeklerinden çok, insan zihninin inceliklerini ortaya koymuştur. Yine de insanın bilmediği, daha önce görmediği yerleri ölçebiliyor ve geometrik olarak tanımlayabiliyor olması, yer ile arasındaki anlamsal ilişkinin kurulması için öncelikli olmuştur.

İnsanın bulunduğu düzlemdeki oryantasyonunu sağlayan ve bakışlarının uzanabildiği yerlere kadar gidebilmesi için ona cesaret veren kartezyen düşünce, onun sahip olduğu ya da yarattığı tek oryantasyon sistemi değildir. Dripps’in “*First House*” adlı kitabında belirttiği üzere (1997), insanın dünyadaki yerini belirlemede kadere yön veren yapısı, -ister bireysel ister toplumsal olarak ele alınsın- dünyayı, duyuşsal ve zihinsel olarak, belirli bir yerdeki belirli bir noktadan görme eylemiyle belirlenen merkezde başlar. Dripps’e göre (1997), insan, kendini güvende hissettiği, kendi dünyasında var olur. Bu güven duygusu kendi dünyasındaki düzenden ileri gelir çünkü bu düzen kendisinden başlar ve radyal olarak dışarı doğru yayılır. Dünya hakkında bildiği herşey bu merkez referans alınarak hesaplanır. Merkeze yakın olanların kesinlik derecesi en yüksekken, merkezin kendi yönetimini sürdürmesi gereken alanda merkezden uzaklaştıkça bu düzenin etkisinin azalmasından dolayı, uzaklaştıkça artan bir güvenlik gereksinimi ortaya çıkar. Bu alanın sınırları, bilinmeyen dünyanın karmaşıklığını, kaosunu dışarıda bırakmak için fiziksel ya da fizikötesi materyallerle çevrilmelidir.

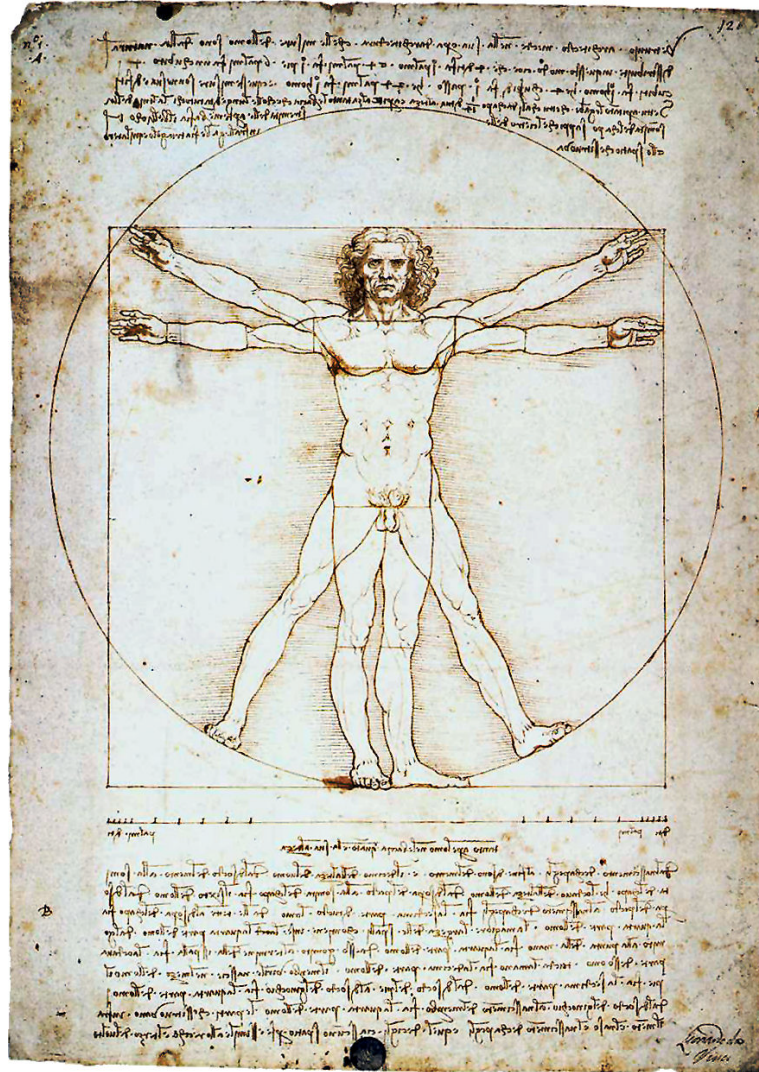
Dripps'e (1997) göre, merkezin, merkez olabilmesi için etkisi ve yetkisi altında olan alanın sınırlarının da belirlenmesi gerekir. Sınır, neyin bilinen, güvenilir ve dolayısıyla "içeride" olduğunun belirlenmesini sağlar. "İçerisi" ve "dışarı" kabul edilen değil, tecrübe edilen ve yoruma dayalı fenomenlerdir. Bu karşıtlık ilişkisi, önceden tahmin edilemeyen tehlike ve tehditlere karşı korunaklı bir kontrol alanı yaratma kaygısından ileri gelir. Sınır ise, bu karşıtlığı meydana getiren önsel bir yapıdır. Ancak daha sonra içerisinin ve dışarısının birbirleriyle etkileşeceği koşulları oluşturmak için de görev alır. Bu iki farklı bölgeyi hem birbirinden ayırır hem de aralarındaki bağlantıyı sağlar. Bu sınır, geometrik olarak eni olmayan çizgiyle ifade edilemez çünkü soyut değildir, somut bir ifadesi ya doğada kendiliğinden vardır ya da inşa edilir. Yer düzleminde farklılaştırılmış, sınırları çizilmiş, yeni bir düzen verilmiş bir alanda insan, kendini güvende hissedeceği ve amaçlarını gerçekleştirmek için daha uygun hale getirebileceği yeri belirlemiş olur ve kendini "dışarı"ndan ayırmayı başarır.

Tekrar insan bedeninin dik duruşuna gelirsek, Dripps'e göre (1997), bu duruşun ve ileriye doğru bakışın sadece metaforik bir anlamı yoktur. Bu dikey durumdan kaynaklanan ve dışarıya doğru radyal olarak yayılan yapı, kartezyen geometrinin rasyonelize ettiği homojen ve tarafsız mekandan fazlasını oluşturur. Kartezyen sistem yerlerin önemini bilinçli olarak siler ve boşaltır; bu radyal yapı ise, kartezyen sistemin aksine hem taraflıdır hem de hiyerarşik olarak farklılaşmaya müsaittir.

Kartezyen sistem insan ve yeryüzü arasındaki bağlantının temellerini oluşturur ancak merkezde görünür olan ve yeryüzündeki tüm hareketlerimizde bize referans noktası ve kendimizde sabit oryantasyon sağlayan dikeylik, yeryüzünden ötesiyle de bağlantılıdır. Yerdeki ayakları ve uzak ufuklara çevrilmiş bakışları ve kafasıyla, insan bedeni, gökyüzünü yeraltına bağlayan ilişkiler serisinin bir bölümü olarak anlaşılabilir. Dripps'e (1997) göre bu noktada merkezin bütün potansiyeli gerçekleşir. Dünyevi varlığımızın tarihini ortaya koyan yeryüzündeki yollar, doğumdan ölüme kadar, bütün bir yaşam çemberini temsil eden dikey aksla kesişir. Gökyüzü ve yeraltı, çatı ve temel, tavan arası ve kiler; hepsi merkezinde insanın olduğu radyal yapının çeperlerinde yer alır.

Kartezyen düşünce sistemi, dört köşeli oryantasyon sistemi, insan bedeninin oluşturduğu merkezi yapı ve sınırları, mimarlıkta olduğu kadar bizim kendimiz ve çevremiz hakkındaki kavrayışlarımızda da büyük rol oynamıştır. Çünkü mimarlık

yüzyıllardan bu yana çevreyi insanın sahip olduğu düşünce sistemlerine, eğilimlere, kalıtsal özelliklere ve ihtiyaçlara göre modifiye etmektedir. Modifiye edilmiş çevre ise bu düşünce sistemlerinin devamında ya da değişiminde etkili olur. Bu diyalektik ilişki çerçevesinde beden, en başından beri hem en temel rollerden birini oynar hem de aracılık yapar. İnsan bedenini, sahip olduğu doğal özelliklerinden dolayı kendisine yabancılaşmamızın da başlıca sebebi olarak ele alabiliriz. Dolayısıyla, insanın çevresiyle kurduğu ilişkide, kendisini ve çevresini anlayabilmek adına katettiği yolda geldiği noktanın (eğer varsa) doğa ile bağlantısını kurmanın tek yolu yine insan bedeni olgusundan geçmektedir.



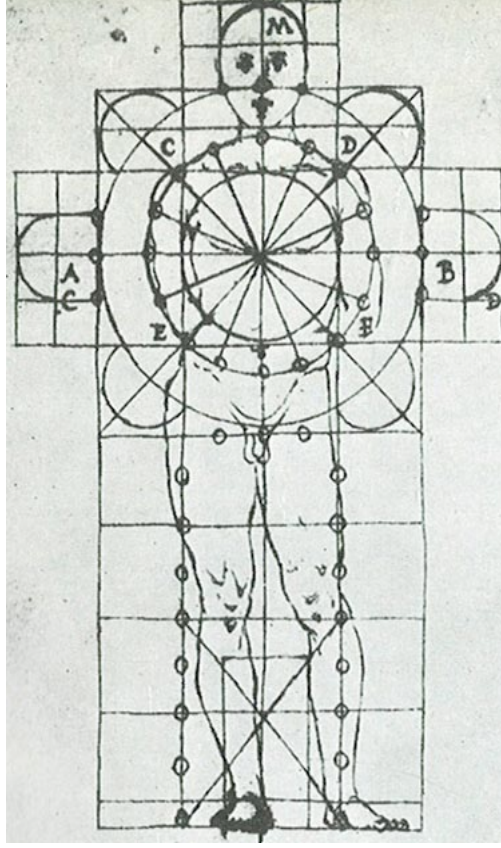
Şekil 3.1 : Vitruvian figür, Leonardo Da Vinci, 1490.

Bedenin önemini kendine iade etmeden önce, tarihsel bir sıra içerisinde ele alınmış biçimlerine göz atmakta fayda vardır. Rönesans'tan yaklaşık 1500 yıl önce, Marcus Vitruvius, yazdığı “Mimarlık Üzerine On Kitap”tan, tapınakların kutsal mimarisine ithaf edilen 3.'sünde mimari oranların modeli olarak insan bedeninin oranlarını tarif eder. Vitruvius, tapınağın tasarım ilkelerini belirlerken “...öğeler arasında tıpkı fiziği düzgün bir erkekte olduğu gibi belirgin bir ilişki bulunmalıdır” demektedir (Vitruvius, MÖ 25).

Vitruvius' un eserinde, bilindiği üzere görseller yoktur ancak bu tarifi grafiksel olarak yorumlanması Rönesans dönemi eserlerinin esin kaynağı olmuştur. “Bu iki dünya, iki çağ ve iki farklı dil arasında gerçekleşen aktarım yeni ve devrimci bir durumu açığa çıkarmaktadır” (Palumbo, 2000). Vitruvius'un tarif ettiği insan figürünü Leonardo, “kare ve çember içine yerleştirilmiş iki farklı pozisyondaki insan figürü” olarak yorumlamıştır (Şekil 3.1). Bu iki insan figürü çember ve kareye mükemmel şekilde oturtulmuştur. Leonardo'yu bu bağlamda, Vitruvius'tan ayıran, ölçülendirmenin metoda dönüşme sorunudur. Diğer bir deyişle, Vitruvius'un betimlediği insan figürü doğa ile uyumun bir garantisi olarak, “doğru” ölçülere işaret ederken, Leonardo'nun çiziminde ise daha üst bir seviyedeki uyumun kanıtı olarak beden, mekan ve insan arasındaki ölçekdeşliği ifade eder. Beden, işlerin modelinden, uygulanan prensiplerin garantisine dönüşmüştür. Beden artık bilimsel araştırmaların bir enstrümanıdır. Sayıların, ölçülerin ve kuralların nesnelliği ile insan bedeninin ve görüşünün özneliği arasındaki çelişki ortadan kaldırılmıştır. Öznel algıdan bağımsızlaşan insan bedeninin, matematiksel uyumunun evrensel olarak geçerliliği de iddia edilebilir olmuştur (Palumbo, 2000).

Mimaride ise Francesco Di Giorgio'nun “*Trattato di Architettura*” adlı eserinde, kilise tasarımlarında insan bedeninin oranlarının esas alınabileceğini, çizimler yardımıyla kanıtlamaya çalışması, insan bedeninin mutlak bir uyumun ölçütü olarak kullanıldığı dönemi açıkça gözler önüne serer (Di Giorgio, 1480). Di Giorgio ve Vasari gibi isimler, insan bedeninin ya da bir bölümünün oranlarını temel alarak, mimari elemanlarla sadece biçimsel bir ilişki kurmuş, ve bu, bedeni, mimaride evrensel olarak geçerli, matematiksel bir ölçüm aracına dönüştürmüştür (Şekil 3.2). Bedensel oranların “ideal” olana ulaşmak için gerekli ilkeler olarak ele alınması, bedenin evrenin merkezine yerleştirilmesinden daha çok bedenin, tanrının sureti

olarak görülmesinden ve tanrısal düzene bu oranlarla ulaşılabilceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır (Steadman, 1979).



Şekil 3.2 : Oran çalışmaları, Francesco Di Giorgio.

İnsan diğer hayvanlardan farklı olarak kendisi hakkında düşünebilen bir canlıdır. İnsanın bu yeteneği onun kendi zihnini bedeninden ayrı düşünmesine yol açmıştır. Norman Crowe'a göre (1995), bu ayrımın bir diğer sebebi de bedenin de bir parçası olduğu doğanın, yerleşik hayat düzenine geçildikten sonra yerleşimin dışında kalmasıdır. Bu durum, Aristoteles ve Platon'dan beri günümüze kadar gelen bilimsel ve nesnel düşüncenin zeminini oluşturmuştur. Bedenin, evrenin düzenine ilişkin açıklamalar getiren dinsel dogmalardan ve inançlardan ayrılması, bilim ve teknolojinin gelişmesi bağlamında büyük etki yaratmıştır. Öyle ki, insan artık din ve inançlardan soyutlanmış yeni bir düzen yaratma özgürlüğüne kavuşmuş, bedeni de çözümlemesi yapılabilir, hakikatlerine ulaşılabilir doğal düzenin bir parçası olarak görmüşlerdir. Antik Yunan'da bilim, gerektirdiği nesnel düşünceye kavuşmuş, aynı zamanda dini de, tanrının varlığının doğrulanmasıyla güçlendirmiştir çünkü, ruh ve beden arasındaki bağ ancak tanrı aracılığıyla kurulabilmiştir.

“Karanlık Çağ” olarak da anılan Ortaçağ’da ruhun ölümsüzlüğü ve kutsallığının ona tanıdığı önceliğin yanı sıra, bedenın ölümlülüğü, kusurluluğı ve dünyevi ihtiyaçları onun “şeytanın mekanı” olarak görölmesine neden olur (Işık, 2009). Ruhun yüceltilmesi ve bedenın hor görölmesi, özellikle batı toplumlarında, kilise merkezli otoritelerin katı tutumları sonucu, bedenın neredeyse görünmez kılınmaya çalışılmasına kadar varmıştır.

Ancak Rönesans dönemiyle birlikte biliminsanlarının astronomi, fizik ve matematik alanlarında yaptığı büyük atılımlar, mutlak bilginin nesnelerin çözölmesi ve ölçölmesi ile elde edilebileceğı düşüncesini pekiştirmiştir. Aydınlanma çağı’nın ilk temsilcilerinden biri olarak görölün Descartes’in felsefi öğretilerine dayananan kartezyen düşünce, dünyayı parçaların bütünü olarak ele alır. Descartes bir matematikçi olarak, doğanın dilinin matematik olduğunu ve doğayı matematiksel terimlerle tanımlamak gerektiğini savunmaktadır. İnsanı "epifiz bezi aracılığıyla ilişki kuran bir rasyonel ruh" olarak tanımlayarak “beden bir makinedir” düşüncesinin gelişmesini sağlar (Capra,1989).

Bu dönemde bedenın nesnelliğinin kavranmasına yönelik yapılan çalışmalar hem bu düşünce sisteminden kaynaklanmaktadır, hem de bu sistemi destekler niteliktedir. Örneğın, Pasteur’ün yaptığı araştırmalar sonucu elde ettiğı bulgular, mikropun varlığını ortaya koyar, ancak bu gerçek, modern deneysel tıbbın gelişmesine kadar, aynı dış etkilerin her bedende aynı tepkiler doğurması olarak yorumlanır (Dervişoğlu, 2008).

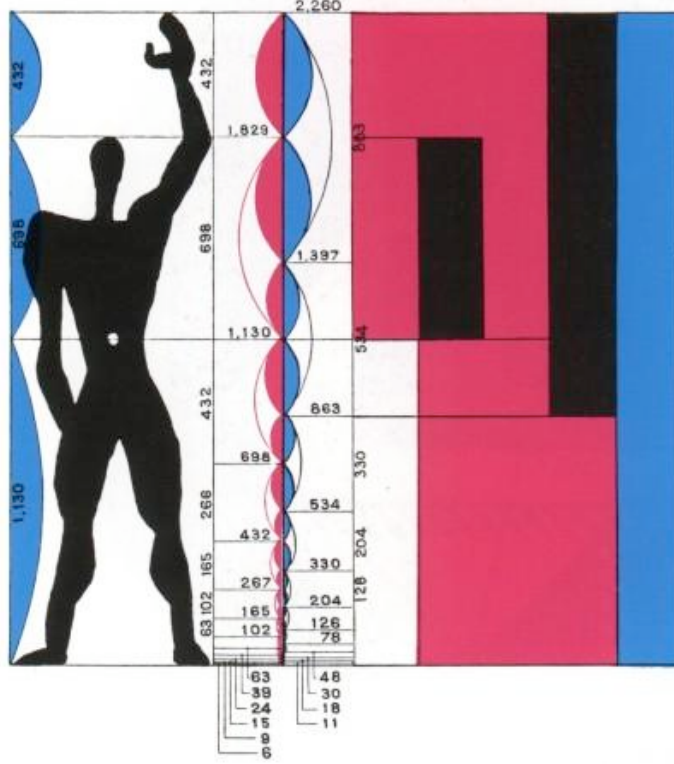
Kartezyen düşüncenin temelini oluşturan indirgemeci yaklaşımla, beden ve davranışları, mutlak yani değıştirilemez kurallar sistemiyle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bakış açısı bedenın öznenin sahip olduğu zihnın kullandığı bir araç olarak düşünölmesine ve bedenle ilgili olan duygu, algı, kavrayış ve tüm bunların sebep olduğu gelişim süreci nesnelliğın gölgesinde kalmıştır. Kartezyen sistem çerçevesinde beden de çözölünebilir bir nesne olarak ele alınır. Bedenın ayrı ayrı araştıırılan parçaların bütünü olduğu düşüncesi, onun donmuş bir an içinde, çevresinden ve dış etkilerden soyutlanarak, tekil bir nesne olarak incelendiğı çalışmaları desteklemiştir.

18. ve 19. yüzyıllarda, teknoloji alanındaki yeni buluşlar, üretim tekniklerinin sayısının artmasına ve üretim hızının büyük bir ivme kazanmasına neden olmuştur.

Üretim bandının icadıyla beraber kitesel üretimin sağladığı koşullar, olanaklar ve yarattığı gereksinimler, insanı ve yaşadığı çevreyi büyük oranda etkilemiştir ve insanı özne konumundan nesne konumuna indirgemıştır. Üretim odaklı geliştirilen modernist düşünce, insanı iş gücü olarak en hızlı ve verimli olduğu şekilde yönlendirilebilir, güdülebilir ve eğitilebilir bir nesne olarak ele alır. Kitesel üretimin sonuçlarından standartlaşma ve prefabrikasyon ise kullanıcı olarak insanı, belirli koşullarda, belirli etkilere aynı tepkiyi veren, evrensel niteliklere sahip organizmalar olarak düşünme eğilimi doğurmuştur. Parçalara bölünüp tanımlanabilir, fiziksel olarak sayısallaştırılabilir ve benzer duygu ve duyulara sahip olmasından dolayı tepkileri önceden bilinebilir insan modelinin sağladığı yetkinlik alanı, modern mimarinin insan yaşamını istediği biçimde şekillendirmeye yönelik mekanlar yaratma ve yaşam dinamiklerini kontrol altına alma çabasına da açıklık getirir.

Modern mimarlığın öncülerinden Le Corbusier'in *Modulor*'u, daha önce geliştirdiği çevreleyici inşaat aygıtı oransal ızgaranın içine yerleştirilen bir insan figüründen oluşmaktadır (Şekil 3.3). Bu ızgara, altın oranın esas alındığı geometrik şekillerin üst üste ve iç içe çizildiği, inşaat teknikleri için üretilen bir altlık niteliğindedir. Le Corbusier, matematiğin ve geometrik oranların evrensel üstünlüğünü vurgulamak için, bu ızgara içine yerleştirdiği *Modulor* insanını, anonimleştirme, cinsiyet ve kimlik belirtilerini üzerinden silme ihtiyacı duyar. Le Corbusier'in beden ölçüye vurulmazlığına karşı geliştirdiği bu figür, bedeni ideal biçimde çerçevelenmiş ve dönemin faydacı genellemelerini, evrensel nesnelliğin üstünlüğünü destekler şekilde resmetmiştir (Dervişoğlu, 2008). Şentürk'ün (2007) deyiimiyle, "farklı olanları korporalist biçimde birleştirebilmek için evrensel bir hakikat yaratmak kaçınılmazdır".

Her ne kadar Leonardo'nun betimlediği "*Vitruvian Adam*"la benzerlik gösterse de *Modulor*'un işaret ettiği şey, insan bedeninin doğayla, geometri yoluyla kanıtlanmış uyumundan çok, evrenselliğin, kesinliğin ve değişmezliğin insan bedeni üzerindeki baskınlığıdır.



Şekil 3.3 : *Modulor insanı*, Le Corbusier, 1980.

Günümüzde, *gestalt* teorisi başta olmak üzere, bu yaklaşıma karşı bir çok düşünce biçimi geliştirilmiş olsa da gündelik hayat pratiğinde bedenın sadece tüketime teşvik aracı olarak kullanılması ve bunun yanında varoluşsal kimliğimizi oluşturan eylemlerdeki yerini teknolojik araçlara bırakması söz konusudur. Hergün çevremizle ve diğer insanlarla bağlantı kurmak için bir çok teknoloji ürünü araç kullanmaktayız. Bu teknolojik araçların özellikleri geliştikçe veya yeni araçlar üretildikçe, fiziksel olarak bedenimizi kullanarak kurduğumuz doğrudan ilişki sayısı da giderek azalmaktadır. Bedenin etkinliğini en aza indirgenmesi insanların ihtiyaçları olarak gösterilmekte, bu sayede tüketim desteklenmektedir. Bilişim teknolojisi sayesinde insanın kurduğu ilişkiler, mekan ve zamandan bağımsızlaşmakta ve salt zihnin etken olduğu bir ortam oluşturulmaktadır. Bu sanal ortamda, zihnin bedenden ayrı düşünülmesinden de öte, bir bedene sahip olmanın, sınırlayıcı ve kurtulunması hatta aşılması gereken bir ilkelik göstergesi olduğu fikri gelişmektedir. Post-Human teoriye göre, insan kendi yarattığı sanal mekana ancak, biyolojik ve fiziksel olarak bedeninin kendisine yüklediği ağırlıktan kurtulmak şartı ile uyum sağlayabilir. Bu koşul yerine getirildiği takdirde teknolojiye gerçek bir atılım yapılabilecektir (Haraway, 1991).

Son zamanlarda *gestalt* teorisi ve görüngübilimsel çalışmaların artmasıyla beden bütünsel bir bakış açısıyla ele alınması gündeme gelmiştir. Bu çalışmalar insan bedenini zihinen ayrı olarak, özne – nesne ilişkisi çerçevesinde incelememiş, aksine çevre – beden – zihin bütünlüğünü vurgulamışlardır.

Kent Bloomer ve Charles Moore’un “*Body, Memory and Architecture*” adlı kitabında varoluşsal mekanın keşfinin insanın iç dünyasıyla başladığı savunulur. Bu dünya dışarı doğru genişletildiğinde, bizi kendimizin sempatik bir uzantısı olan bir dünyaya götüren, işaretler, koordinatlar, hiyerarşi ve sınırlar dünyasına dönüşür (Bloomer, Moore, 1977).

Merleau – Ponty’nin felsefesinde beden, deneyimlenen dünyanın merkezidir. Ona göre, yönelimlerimizin yaşayan merkezleri olan bedenlerimiz sayesinde kendi dünyamızı seçeriz ve dünyamız da bizi seçer (Pallasmaa,1994). Zihin bir bedenle birlikte olduğu için, uzamlı şeyleri, bedenimizin onlardan etkilenmesi gibi, şu ya da bu duyuşsal niteliklere sahip olan şeyler gibi deneyimleriz. Duyum, dünyayla yalnızca zihin aracılığıyla değil, beden yoluyla ilişki kurduğumuz için karışık bir idraktan başka bir şey değildir (Direk, 2001).

Kişisel varoluş, kişisel olmayan bir varoluşla kuşatılmıştır. Bu, kendini dünyaya açmış bedenden aşkın bir benliğin daha varolduğu anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle, nesneleri ve çevremizi algılama eğilimiyle doğarız. Bu eğilimin kaynağı, varoluşumuzun bir parçası olan, doğduğumuz andan itibaren bizi kuşatan mekan ve zamandır. Düşünmeye bedenimiz sayesinde ve onun varoluş araçlarıyla kuşatıldığımız bir durumda başlarız. Üstelik bilinçli olarak üzerinde düşünmesek de, özümsemiğimiz bu araçlar, diğer bir deyişle “doğal tutum”larımız, içinde bulunduğumuz dünyanın bir parçası olarak bedenlerimizde, algılama eğilimlerimizi yaratır.

Bu noktada, öncelikle beden bütünlüğünden bahsetmek yerinde olacaktır. Beden söz konusu olduğunda “burası” kelimesi, ilk koordinatların belirlendiği, edim halindeki beden bütünlüğüne demirlediği, görevlerinin karşısında bulunduğu yerdir. Merleau-Ponty’nin bahsettiği beden, projeksiyon halinde, kendisini dünyaya fırlatan, ona yönelen bir bedendir. Beden ve onun bütünlüğü dünyada olmanın, onunla iletişim kurmanın bir aracıdır. Mekanı algılamak, aynı zamanda mekan içinde olmak

demektir; yani “dünyada olmak”, bir gerçekliğe ya da bir dünyaya açılmaktır (Gökyaran, 2001).

Psiko – analitik teori de, insanın çevresi ile etkileşiminin merkezine bedeni koymaktadır. Bu yaklaşıma göre, bedenlerimiz ve hareketlerimiz çevreyle sürekli bir etkileşim içerisinde. Bizle dünya arasında, sürekliliği olan bir şekillendirme ve yeniden tanımlama ilişkisi vardır. Beden algısı ve dünya imgesi tek bir kesintisiz deneyim sürecine dönüşür. Hiç bir beden bulunduğu yerden ayırtılamaz ve hiç bir yer, algılayan bedenin bilinçdışı görüntüsüyle bağlantısız değildir (Pallasmaa, 1994).

Beden ve yerin karşılıklı etkileşimi söz konusu olduğunda bedenin hareketi Casey’nin özellikle üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Casey’e (1996) göre, “yaşayan beden”, geliş güzel hareket etmez, Merleau-Ponty’nin “bedensel yönelim” olarak adlandırdığı şeyle hareket eder. Bu bedensel yönelim sayesinde beden kendini bulunduğu yere, somut çevreye entegre eder. Bu yönelim beden ve yeri karşışak bir ilişki içerisinde birbirine bağlayan bir çok yönelimsel bağ tarafından etkilenir. Ancak bu beden ve yer arasında yayılmış bağlardan hiç biri, bedenin, serbest hareket eden, kendilerini belirli yerlerde konumlandıran ve kendilerini o yerde hatırlayan bölümleri olmadan mümkün olmaz. Casey, yaşayan bedenin, algının doğal nesnesi olduğunu öne süren Merleau-Ponty’yi, algılama deneyiminin, yer içinde algı yoluyla yaşayan bedensel bir özne gerektirdiği çıkarımıyla destekler. Ona göre, bu bedensel özne, bu bedensel özneye uygun olan ve kendi etkisini bu özneye geri yayan bir yere ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda bir yerin, algılayan objenin bedensel yinelenimlerini ortaya çıkartacak ve ona cevap verecek kendi operatif yönelimi olduğunu söyleyebiliriz. Bedenin yerle olduğu kadar, yer de bedenle içiçe geçer. Bu Basso’nun “karşılıklı canlandırma (*interanimation*)” dediği şeydir (Casey, 1996) .

Casey, çeşitli kas hareketlerinden kaynaklanan duyumların bedenin kendi hareketine izin vermesi durumunu “duyubilimsel beden” olarak tanımlamıştır. Bu beden, öncelikle kendini o yerde bulan, yaşayan beden tarafından kaydedilen belirli bir yerden kaynaklanan çeşitli duyumsal temsiller için “yerelleştirme alanı” (*field of localization*) olarak hizmet eder. ikinci olarak, bedensel ölçümlendirme ve yön belirleme, yukarı-aşağı, ön/arka, sağ-sol gibi üç kartezyen koordinata indirger ve bu üç ikileme yardımıyla bedenle ilişki kurar. Üçüncü etkileşim türü, bedenin somutluğunun, yoğunluğunun ve kütlesinin, verilen yerin yoğunluğuna ve somutluğuna cevap vermesidir. Ancak iki somutluk arasındaki fark değişkendir.

Dördüncüsü ise, yaşayan bir beden ve deneyimlenen yerin, kendini belirli bir şekilde temsil etme eğiliminde olmasıdır: o anda o beden o anda o yerde olarak temsil eder. “İşte burada”nın etken olarak katılımcılarıdır. Ve beşinci olarak, derinin organik ve gözenekli yapısı çeşitliliklerin tartabilinmesine ve bedenin kendini bulduğu yerdeki bağ değerlerinin kavranabilmesine olanak tanır (Casey, 1996).

Bu beş faktöre ek olarak, beden, yer ve hareket arasındaki etkileşimi kavramalıyız. Verilen yer uzun ömürlü ve dayanıklı olabilir, ancak bu onun aktif olmadığı ve hareketsiz olduğu anlamına gelmez. Yerin gücünün bir parçası da dinamiktir ve bu ortasındaki hareketin teşviğinden ileri gelir. Bedensel hareketin yerle ilgili üç şeklinden bahsedebiliriz. İlki ve en kısıtlı olanı, “yerde durmak”tır. Burada beden tek bir yerde kalır. Ancak felç ya da ölüm gibi uç durumlar dışında hiç bir beden tamamen hareketsiz değildir. Bir yerde dururken bile beden bazı uzuvlarının pozisyonunu değiştirir. Üstelik hareketsiz beden başka bir hareketli beden tarafından taşınabilir. Ata binen biri aynı pozisyonda kalmasına rağmen konumunu sürekli olarak değiştirmektedir (Casey, 1996).

İkincisi ise “yerle birlikte hareket etmek”tir. Casey’nin burada, belirli bir yerin içinde kalarak bütün bir bedenle hareket etmek olarak açıkladığı bu kavram belirli özelliklere sahip ve bazen de sınırlanmış “bir yer”de dolaşmak anlamına gelmektedir (Casey, 1996).

Sonuncusu ise, “yerler arasında hareket etmek”, bedenlerin yerler arasında seyahat ettiği durumu belirtir. Artık hareket tek bir pozisyonun ya da bir yerin sınırlarıyla kuşatılmaz. Bu birden fazla yerin arasında dolaşmaktır. Buna verilebilecek en açık örnekler, seyahat, göç, hac, deniz seferi ve göçebe sirkülasyonudur. Bu seyyahların bedenleri, belirli yerler arasında iyi kötü önceden kararlaştırılmış bir rota izlerler (Casey, 1996).

Özetle, yerde durmak bir pozisyona tekabül eder, bütün bedeni bir mahal içerisinde hareket ettirmek yerle birlikte hareket etmeye ve son olarak, yerler arasında hareket etmek, yerler arasında dolaşarak sırayla bağlanan yerlerin oluşturduğu bütün bir alana karşılık gelir (Casey, 1996).

Bedenin yerdeki rolü hakkında, özellikle yerlerin etkin olarak bedeni nasıl harekete teşvik ettiği konusunda çok şey söylenebilir. En azından yaşayan bedenlerin yerleşim sürecindeki gerekliliğini savunabiliriz. Yaşayan bedenler yerlere aittir ve onların

devamlılığını sağlarlar. Yerler de yaşanan bedene aittir, ona bağlıdır ve onunla birlikte hareket eder, dönüşürler. Eğer bedenimizin dünyayı elimizde tutmak için genel bir araç olduğu bir gerçekse, yerleri, dolayısıyla dünyayı deneyimlememiz için bir araç olduğu fikri de bunu takip eder. Yaşayan beden yer-dünyanın bir parçası olduğu gibi olanakların gerçekleşmesinde maddesel bir koşuldur. O yerin hem temelidir ve hem de bir parçasıdır. Onu canlandıran ve sürdüren bir beden olmadan yer olmayacağı gibi onu kapsayan ve dönüştüren bir yer olmadan da yaşayan bir beden düşünülemez. Beden ve yer birbirine can veren doğal terimlerdir (Casey, 1996).

Biz dünyayı bütün bedenimizle görür, duyar, ölçer ve ona dokunuruz ve bu deneyimlenen dünya, merkezinde bedenimizin olduğu bir halde düzenlenir ve açık seçik hale gelir. Bulunduğumuz yer ise bedenimizin, hafızamızın ve kimliğimizin barınağıdır. Biz çevremizle sürekli diyalog ve karşılıklı etkileşim içerisindeyiz, öyle ki kendi imajımızı onun uzamsal ve durumsal varlığından kopartamayız (Pallasmaa,1994).

Pallasmaa'ya (1994) göre, ilkel insan ölçüm ve oranlama sistemi olarak kendi bedenini kullanmıştır. Geleneksel kültürlerde bir yaşam kurmak için gerekli olan yetilerin temelinde tensel hafızanın depolandığı bedenin getirdiği bilgi yatar. Beceriler, sadece kelimeler ve teorilerle değil, gelenekler tarafından belirlenen hareketler dizisinin bir birleşimi yoluyla öğrenilir.

O'na göre, beden, bilir ve hatırlar. Mimari anlam, beden ve duyular tarafından hatırlanan tepkilerden ileri gelir. Mimarlık, genlerle korunan ve aktarılan ilksel davranış biçimlerine karşı sorumludur, bu yüzden mimarlık, sadece bilinç düzeyindeki işlevsel ve sosyal ihtiyaçlara karşılık vermemeli aynı zamanda bedende gizlenen avcı ve çiftçi kökenleri de hatırlamalıdır. Bachelard'ın "içimizdeki ilkelliği dışarı vuran imajlar ya da ilksel imajlar" olarak bahsettiği (1971), korunma, konfor ve barınma güdülerimizin kökeni sayısız neslin deneyimlerine dayanır.

Amerikalı, çevreci yazar Paul Shepard (2002) da, insan fizyolojisi ile çevresi arasında kurduğu ilişkiyi ele alırken insanın atalarına dayanan, çok uzun bir süreçten bahseder. Bu süreçte çevre, insan tarafından düzenlenerek, eskiye yeni işlevler verilerek ya da tümüyle yeninin getirilmesiyle değiştirilmiştir. Shepard, insan bedenini de, sürekli olarak kendini yeniden yapılandırarak günümüze kadar

gelebilmüş, dolayısıyla bu değişim diyalektiğini kendi genlerinde barındıran, eskinin ve yeninin bir arada oluşturduğu bir demet olarak tanımlar (Shepard, 2002).

“Mekan algısı”ndaki “algı”, hem duyu organları hem de farkındalık tarafından elde edilir. Kısaca ifade etmek gerekirse, duyu organlarından gelen veriler bilinci uyarır ve etkiler. Ancak, merkezi sinir sisteminin yapısı ve etkinliği kalıtsaldır. İçsel farkındalık ve dışarıdan gelen uyarıcıların ayrımı geleneklerden ileri gelir. Shepard’a göre (2002), bu bağlamdaki “iç” ve “dış” kavramları, genel düşünüş biçimimizin eskimiş, basmakalıp ifadeleridir.

Shepard (2002), çevremizi “dışarı” olarak düşünme eğilimimize karşılık, kendi anatomik ve fizyolojik yapımızı, kalıtımımızı ve deneyimlerimizi “içerisi” olarak ele alınmasını eleştirir. Kalıtsal birimlerin ve kromosomların yaşadığı ve etkin olduğu hücre içinde de sürekli değişen bir çevrenin varlığından bahseder. Bu hücresel çevre sürekli olarak dış dünyadan etkilenir, kan ve sinir sistemimiz yoluyla dış dünya ile madde alışverişi yapar. Etkinliklerimizi düzenleyen kimyasal mesajlar yollayan kromosomlarımız da çevremizin bir parçasıdır. Doğal çevremiz (ormanlar, çöller ya da denizler) tıpkı genlerimiz gibi bizden daha kalıcıdır. Doğal çevreye örnek verilebilecek her şey bizim karşı karşıya olduğumuz ve belli davranışlar sergilememize sebep olan devasa kromosomlar gibidir (Shepard, 2002).

Çevreye karşı verdiğimiz her bedensel tepki, algısal alışkanlıklarımızdan, kişisel deneyimlerimizden ve çevreye uyum sağlamak adına türümüzün yüzyıllar boyunca uğradığı adaptasyondan ileri gelmektedir. Shepard’ın “hatırlamak” olarak bahsettiği olgu, bu bağlamda tarihimizde yaşanan olayları gün be gün hatırlamak değildir; insan organizmasının kendisi bizim hafızamızdır. Geçmişin bilincimizdeki tezahürü, kendi farkındalığımızın ayrılmaz bir parçasıdır.

3.2 Zaman

Zaman da yer gibi insanın kayıtsızca içinde var olduğu, doğruluğu düşünülmeden kabul edilmiş bir çok kavramı beraberinde getirir. Fakat yer kavramı gibi zaman kavramı da, değişimin getirdiği farkındalık ile birlikte idrak edilebildiği ölçüde gerçeklik kazanabilir. Diğer bir deyişle “zaman duygusu” ve zamanın deneyimlenmesi, zamanın kendisinden ayrı bir yerde düşünülmemelidir.

Heidegger, Kant'ın, zamanın ve mekanın deneyimlenmesi ile ilgili şu görüşünü bize aktarır: Kant'a göre zaman ve mekan, birer var olan olmadığı gibi var olanların özellikleri de değildir. Bu sebeple duyumsanabilen deneyimlerin bileşenleri olarak ele alınamaz ve açığa çıkartılamaz. Ancak çevremizle ilgili deneyimlerimizin, bu deneyimlerde karşı karşıya geldiğimiz nesnelerin zaman ve mekan tarafından kapsandığını kabul etmek kaydıyla mümkün olduğu düşünülmektedir. Yani deneyimin mekansal-zamansal bir biçime sahip olduğu varsayılmaktadır (Heidegger, 1997).

Hegel ise bir önermesinde, zaman ve mekanın, dışsallığın soyutlanması olarak düşünülmesini eleştirir. Kapsadığı herşeyden soyutlandığında, zaman ve mekanın sadece kendileri için varolduğu tasarımına varılır. Ancak Hegel'e göre zaman, bir akış içerisinde şeylerin meydana gelişini ve yutulup gidişini içeren bir kapsayıcılığa sahip değildir. Bu olup bitişler zamanın kendisidir. Şeylerin zamanın içinde yok olup bitmelerinin sebebi, zamanın içinde olmaları değil, sonlu olmalarıdır ve zamansallığı oluşturan da bu nesnelerin varoluş ve yokoluş süreçleridir (Mays, 1997).

Ancak Merleau-Ponty'ye göre zamansallığı sadece nesnelerin kendisinde aramamız gerekir. Ömer Aygün, "Zamansallık Düşüncesi" adlı yazısında Merleau-Ponty'nin konu ile ilgili şu cümlelerine yer vermiştir: "zaman nesnelerin kendisinde değildir. Gündelik yaşamda ve nesnel bilimlerde geçerli olan *nesnel* zaman anlayışında zamanın akışını deneyimleyen bir özne gizlidir çünkü böyle bir özne olmadan nesneler akmayan bir şimdiye mahkum olacaktır" (Aygün, 2003; s. 97). Diğer bir deyişle zamanın akışkanlığını deneyimleyebilmek için, nesnelerdeki farklılığa rağmen (örneğin, buzun su haline gelmesi), öncesinde ve sonrasında, her iki durumdaki nesnenin, aynı nesne olduğunu gözlemleyerek bunu değişiklik olarak yorumlayabilecek bir bilinç gerekmektedir. Dolayısıyla, zamansallık düşüncesi, bilinçten ayrı, nesnel bir dış-gerçeklikten ileri gelmez, "zaman, zamana yönelmiş bir görüş gerektirir" (Merleau-Ponty, 2005).

Buna karşılık, zamanı sadece bilince yüklenmiş bir kuruluş olarak da ele almamalıyız çünkü zamanı oluşturan tek başına bilinç de değildir. Geçmiş, şimdi ve gelecek zaman, aynı anda ve aynı şekilde bilinçte bulunamaz. Geçmişin şimdiliği, şimdinin şimdiliği ve geleceğin şimdiliği birbirlerinden farklıdır. "... geçmişi, geleceği ve şimdiyi bilincin kendisi *kuruyor olsaydı* şimdiki zaman bütün bağlayıcılığını yitirip

bilinç için bir şimdiki zaman olmaktan çıkardı; geçmişle gelecek öylesine saydam ve güncel olurdu ki şimdiye yer kalmazdı” (Aygün, 2003, s.97-98, italik hariç).

Heidegger de, “*Dasein*” kavramı ile hem orada-bulunma’yı hem de şu anda-bulunma’yı kastetmiştir ve bu yaklaşımla “şimdi”yi vurgulayarak, insanın dünya ile kurduğu varlıksal ilişkinin temeline, anın farkındalığını yerleştirmiştir. Ancak Heidegger, hiç bir zamanın şimdiliğini diğerinden üstün tutmaz. Şimdinin şimdiliği, bir öncekinin sonrası, bir sonrasının da olanaklı öncesidir. (Heidegger, 2007, s.65).

Zamanın Aristoteles tarafından mekan, cisim ve hareketle ilgili olarak incelenmesi ise Küken tarafından ele alınmıştır: “Aristoteles’e göre hareket gibi zaman da sürekli bir nicelik olduğundan ayrı ayrı ‘an’lardan meydana gelmez. Bu anlayışa göre ‘şimdi’ gerçek anlamıyla zaman değildir, ancak içinde bulunduğumuz ‘an’ zaman içinde biricik gerçektir. O’na göre ‘önce’ ve ‘sonra’ arasında süreklilik gösteren zaman; hareketin sayısıdır. Belirli zaman ve hareketin başlangıcının ve sonucunun olmadığını söyleyen Aristoteles’e göre zaman ezeli ve ebedidir” (Küken, 1997; Özbey, 2007).

Bu yaklaşımlar zamansallığın, insanın kendisi (bedeni ve bilinci) ve nesneler arasındaki ilişkisi açısından önemini vurgulamaktadır. Var oluşumuzu kavramamız açısından özellikle “şimdi” öne çıkmaktadır. Ancak zamanı kavrayış biçimimizi etkileyen en önemli unsurlardan biri de belleğimizdir. Zaman duygusunun, deneyimlerimizin belleğimizdeki yerlerinin birbirleriyle kıyaslanmasıyla ortaya çıktığı söylenebilir. Herhangi bir zaman diliminden ya da andan bahsederken, “önce”, “sonra” veya “sırasında” gibi hiyerarşik belirtmeler kullanmamız, zamanı kavrayış biçimimizden ileri gelmektedir. Ancak Merleau-Ponty’nin de dediği gibi bellek, bilinçle zamanın temasının depolandığı yer değildir. Bellek, istemli olarak anımsama deneyimi olarak değil, geçmişe yönelmişliğimizin bir sonucu olarak düşünülmelidir. Diğer bir deyişle geçmişini düşünmüyor, gelecekte olabilecekleri bilmiyor olsak bile geçmiş ve gelecek kavramı, şimdi-bulunuş anım kadar net bir şekilde bilincimizde yer alır (Aygün, 2003).

Heidegger ise insanın geçmiş ile olan ilişkisini şöyle aktarır: “Geçmiş, kendisine koştuğum şey olarak, benim ona doğru koşumda bir şey keşfettirir: O benim geçmişimdir. Bu geçmiş olarak o, benim var olmamı artık olmayan olarak buldurur; artık şu şu nesnelerle, şu şu insanlarla, şu boşunallığın, şu oyunların, şu boşboğazlığın

içinde değilim. Geçmiş, tüm gizleri ve çalışmaları darmadağın izler; geçmiş her şeyi kendisiyle birlikte hiçbir içine çeker. Geçmiş, benim var olmamdaki bir olup bitme, bir olay değildir. O, onun geçmişidir; var olmada ortaya çıkan, onun başına gelen, onu değiştiren bir şey değildir. Bu geçmiş bir ‘ne’ değil, bir ‘nasıl’dır; yani benim var olmamın asıl ‘nasıl’ı. Benimki olarak kendisine koşabildiğim bu geçmiş, bir ‘ne’ değil, salt benim var olmamın ‘nasıl’ıdır” (Heidegger, 2007, s.81).

Zamanın insan hayatındaki etkinliğini kavramak, yaşam pratiklerini doğrudan etkileyen, zamanın ölçülmesi, kavramsallaştırılması ve bunlardan dolayı ortaya çıkan algısal değişikliklerle yakından ilgilidir. Glikson’un 1971 yılında yayımlanan, “*Man’s Relationship to His Environment*” adlı makalesinde, avcı-toplayıcı toplumların insan-çevre ilişkileri konusunun başlangıç noktası olması gerektiğini savunur ve bu dönemde zaman kullanımının önemini vurgular. Göçebe insan toplulukları diğer hayvanlar gibi yemek ve su kaynaklarının ikmali için kamptan kampa göç ediyorlardı ve bunun için en uygun alanları mevsimsel değişimlere göre takip ediyorlardı. Dolayısıyla göçebe olarak yaşayan, avcı-toplayıcı insanların, varlıklarını topraktan çok, zamanı kullanarak sürdürdüklerini söyleyebiliyoruz. Bu bağlamda çevre, insanın geçici bir eşlikçiden başka bir şey olmadığı bir ekolojik sistemle şekilleniyordu. Toprağı bırakıp güneşi takip etmek insanın hareketinin mantıksal temeliydi. Bu hareketliliğin boyutları neredeyse sınırsızdı ve insanı doğal şartların ve durumların geniş bir yelpazesıyla yakın temasta bırakıyordu.

Bu insanların, mekan aslında mevsimlere göre değişen, kontrolsüz koşullardaki dış mekan olarak deneyimleniyordu. Tıpkı biyotik enerjinin, mevsimlerle birlikte sürekli olarak arazinin ekolojik zincirine göre hareket etmesi gibi, insan mobilitesinin de, mevsimden mevsime tekrar tekrar ziyaret edilen belirli bir yerin olmasını sağlayabilecek bir merkezi yoktu (Glikson, 1971).

Buna karşılık yerleşiklik, aynı zamanda mevsimsel olarak değişen iklime, sel baskınlarına ve kuraklığa karşı artan hassasiyet anlamına da gelmektedir. Bu tehlikelerle karşı karşıya gelindiği ve yıl boyunca dayanan lokal mikro-klimalar yaratmak için kalıcı evler inşa edildi ve bunlar köy kümeleri olarak gruplandılar. Çevresel yapının karakteristiksel belirleyicisi, biyotik süreci organize etmektir. Bu durumda zamana uymak yerine, zamanın kullanımı kaçınılmaz bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştır. Elbette ki bu kullanımın yapısı, insanın “zamana yönelmiş

görüşünün” (Merleau-Ponty, 2005) yanı sıra, doğadaki değişikliklerin gözlenmesiyle de sıkı sıkıya ilişkilidir.

Mevsimler, gök cisimlerinin hareketi, gel-gitler ve ayın evreleri, insanın zaman duygusunu oluşturan, doğadaki başlıca dinamiklerdir. Zira zaman, hiçlik içerisinde kavranamaz. Diğer bir deyişle, değişim, zamanın varlığının somutlaşmış göstergesidir; zaman yoksa değişim de olamaz. Ancak zamanın kavranabilmesi için de değişim önkoşuldur. Heidegger’in bir konferansta dile getirdiği, Aristoteles’e ait eski bir önerme şöyledir: “Zaman hiçbir şeydir. O yalnızca içinde yer alan olaylar sayesinde sürüp gider. Mutlak bir zaman yoktur, mutlak bir eşzamanlılık da yoktur. Zaman, olayları içinde taşıyandır” (Heidegger, 1997).

Dripps’e göre insan, mekan ile ilişki kurarken, kozmosla kendi yapısı arasında bir uyum aramıştır. İnsan için, kozmosun yapısının ortaya çıkartılması gün ve gecenin karşılığı ile başlamıştır ve bunu, güneşin gökyüzünde çizdiği rota takip etmiştir. Güneş, ışığı ve yaydığı ısıyla yeryüzündeki hayatı mümkün kılarken, yaptığı dairesel tur ile zaman duygusunu yaratarak, mekanın belirsizliğini ortadan kaldırmış ve onu hiyerarşik bölünmelerle anlamlı bir şeye dönüştürmüştür (Dripps, 1997). Güneşin, uyum içinde tekrarlanan hareketiyle, gün içinde yapılması gereken etkinlikler düzenlenebilir hale gelmiştir. Birbiriyle örtüşen, önceden tahmin edilebilir zamanlar sayesinde insan hayatının daha büyük bir amacın parçası olduğu düşüncesi desteklenmiş olur. Doğadaki bu değişkenlerin gözlemlenmesi ölümlülüğün ve zarar görebilirliğin farkındalığına yol açmıştır.

Yer ve zaman birlikteliğinin farkına varan insan, merakının, tehlikelere karşı hazırlıklı olma ihtiyacının ve yaşamsal sorunların çözümündeki uygulamaların kolaylaşmasının sağladığı itici güçle zamanı ölçme yollarının arayışına girmiştir. Bu ölçüm yöntemleri, ihtiyaca göre değişir. Örneğin, bir çiftçi, ekim için en uygun zamanı bilmeli, bir balıkçı ise teknesinin konumunu hesaplamak için gökcisimlerinin zamana bağlı hareketine hakim olmalıdır. Bir kent sakini için zaman, herşeyden önce, çalışma, ibadet, yemek gibi günlük eylemlerin, toplum düzenini sağlamak için önceden belirlenen saatleridir (Crowe, 1995).

Crowe’un tahminine göre (1995), zamanı gösteren ilk araç, ölü bir ağacın yapraksız ve düz gövdesi gibi, yere düşen gölgesinin güneşin hareketine göre net bir şekilde gözlemlenebildiği, doğal bir nesneydi. Bu nesnenin gölgesinde kesintisiz ve ardıl bir

hareket düzeni izlenerek mevsimler ve yıllar kapsamına varan geniş bir zaman ölçümü yapılabilmekteydi. Güneşin çizdiği bu kavsin merkeze en yakın ve en uzak olduğu zamanlar yaz ve kış ayrımını somutlaştırıyordu. Gözlenebilir olan bu geometrik hareket sayesinde insan, zamana bağlı olarak çevresel tahminlerde bulunabiliyordu.

Antik çağda ise, güneş saati, insanın kozmosla ilişkisini temsil edecek şekilde sembolleştirilmiştir. Zamanı ölçmek için kullanılan doğal nesnelerin yerine, ölçüm için daha uygun şekillere sokulabilen, daha kalıcı materyallerin kullanılmasıyla, insan yapımı güneş saatleri geliştirilmiştir. Antik Yunan’da güneş saati, insani özelliklere ve insan bedeninin yeryüzüyle ilişkisine ithafen, “doğruluk” timsali olarak görülmüştür (Crowe, 1995).

Gün ve gecenin ölçülebilmesi beraberinde, ayların, mevsimlerin ve yılların ölçülmesini getirmiştir. Yine güneş ve diğer gök cisimlerinin hareketleri ve evreleri esas alınarak geliştirilen takvimler aynı eğilimin sonucudur. Bu eğilim, güneşi ve mevsimleri takip etmenin ötesinde, insanın ölümlüğüne karşı zamanın sonsuzluğunun verdiği korkuyu, onu başlangıçları ve sonları olan parçalara ayırarak, geçmişten ileriye doğru hareket eden, çizgisel bir yapı olarak ele almakla sonuçlanmıştır.

Güneş saatinin ve takviminin, geceleri ve bulutlu havalarda işe yaramaması saatin mekanikleşmesine yol açmıştır. İlerleyen zamanlarda geliştirilen mekanik saat, mekandan giderek bağımsızlaşmış, evrenin geometrik düzeninden çok, sanal zaman birimlerinin göstergesi olup çıkmıştır. Dünyadaki toplumsal yapının değişmesiyle ortaya çıkan ihtiyaçlardan kaynaklanan bir takım düzenlemeler sonucunda, yerel saatin kullanımı azalmış ve küresel saat uygulamalarına geçilmiştir. Bu zaman duygusunun bulunulan yerde deneyimlenen, mekana bağlı olarak gözlemlenebilen kozmik hareketlerle ilişkisinin azalmasına, dolayısıyla insan ve çevresi arasındaki ilişkinin başka bir boyuta taşınmasına neden olmuştur.

3.3 Kültür

Kadir Çüçen (2005) kültürü, “genel anlamda, insana özgü bilgi, inanç ve davranış bütünü ve bu bütünün parçaları olan her tür maddi ve manevi yaratımlar” olarak tanımlamıştır. Diğer bir deyişle kültür, toplumsal hayatın temellerini oluşturan dil,

din, gelenek, semboller, yasalar, teknikler, bilim, felsefe ve sanat gibi, toplumun bireylerinin ortak değerleri ve ürünleridir. Turan (1994) kültürün tanımını, “bir halkın yaşama tarzı” olarak özetlemiştir.

İnsan-doğa ilişkisi çerperinden baktığımızda diyebiliriz ki kültür, “insanın doğada hazır bulamadığı ama doğaya kattığı her şeydir” (Çüçen, 2005). Nermi Uygur’a göre ise, “doğanın insanlaştırılma biçimi ve bu insanlaştırmaya özgü süreç ve verimdir. Kültür, insanın kendini kendi evinde duymasını sağlayacak bir dünya ortaya koymasıdır” (Uygur 1984; s. 17). İnsan doğadaki diğer canlılardan, kavramsallaştırma, soyutlaştırma, sembolleştirme ve akılsallaştırma becerileriyle ayrılır. Bu özellikler onun kültürel bir canlı olduğuna işaret eder çünkü insan kendini, toplumsal ve fiziksel çevresini anlamaya ve yorumlamaya çalışır; bu çaba onun doğaya daimi müdahalesiyle sonuçlanır. Bu anlamsal ve fiziksel müdahalelerin her biri kültür dediğimiz bütünün parçalarıdır.

Kültür kelimesinin terimsel kökü ise Latincedeki “*cultura*” kelimesine uzanır. *Cultura* ise *colere*’den türemiştir. *Colere*’nin anlamsal karşılığı, tarlayı sürmek, toprağı işlemek, ikamet etmek, korumak ve ibadet etmek gibi ifadelere erişen bir yelpazeye sahiptir (Mathewson, 1996). Bu bize gösteriyor ki kültürün öncelikli anlamı tarımı refere eder. Nitekim, Antik Çağ’dan 18.yy.’a kadar kültürün anlamı, çeşitli şekillerde, yerelliğe, dinsel davranış ve ibadetlere ve özellikle tarımsal sürece bağlanmıştır. Aydınlanma Dönemi ve 19. yy.’da ise kültür, “uygarlık” anlamında kullanılarak kapsamı genişletilmiştir (Çüçen, 2005).

Edward S. Casey (1996), “*How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time*” adlı makalesinde, kültür kelimesinin kökenini, kültürel yapılaşmanın, evrimin ve temsilinin “yer”den ayrıştırılamaz olmasına bir kanıt olarak vurgular. Casey bu bağıllık durumunu Aristoteles’in şu sözleriyle açıklamıştır: “herkes, olan şeylerin bir yerde olduğunu çünkü olmayanların hiç bir yerde olmadığını varsayar”. Casey, modern ve Avrupa merkezli düşünce biçiminin kültürü, davranış modelleri ve sembol sistemleri olmak üzere iki ayrı uca yerleştirilmesini eleştirir. Kültür, bu açıdan ele alındığında ya sadece gözlemlenebilir, deneyimlenen ve kaydedilen eylemler ya da büsbütün donuk, soyut işaretler olarak görünür.

Gerçekte, kültür “yer”den ayrıştırılamaz, bir yerde oluşmak zorundadır. Kültür, zihinsel faaliyetlerden ve işaretlerden daha somut ve bütünsel bir şekilde yerlerde

meydana gelir. Kültürün olması için ve kültüre sahip olmak için bir yere yerleşmek ve toprağı, o yerleşimin devamını sağlamak için özenle işlemek gerekir (Casey, 1996).

Casey (1996), Merleau-Ponty ve Bourdieu'nun ortak derslerinde, kültürel modelleri kendi temel eylemlerine dahil eden beden anlamında “geleneksel beden”nin öneminin ısrarla vurgulandığını aktarır. Bu eylemler, yerleşimin bulunduğu yerdeki doğal hareketlere bağlıdır. Doğanın hareketlerine ve değişimine karşı mukavemet edebilmek için kültürü getiren ikinci bir doğa yaratılır. “Tarih, doğaya dönüşür.”

Casey'e (1996) göre, bedenın kendisi, kültürün benimsenmesi için ba lı başına bir temel oluşturur, yani bedenın kendisi de kültüreldir. Mekanın yer için olan  ncelliği gibi beden de kültürün  ncelliğidir. Beden, edilgen bir alıcıdan ya da kültürel kurulumun bir aracı olmaktan çok, birleştirme, yerleştirme ve ifade gücünün verdiği üstünlükle ku anmı , kültürel pratiğin etkin bir unsurudur. Beden, bir yere yerleşme ihtiya ı hisseder (bu yerleşme yeni koşullarla mücadeleyi beraberinde getirir) ve bu yer onu kültürel olarak bilgilendirir. Yaşayan beden, o yerin algısal seçiciliği konusunda hassas olmakla beraber kültürel özelliklerin oluşturulması konusunda da ustadır. Böyle bir beden kültürel ve yerle imcidir ve aynı zamanda süreç boyunca kullandığı duyuları ve hisleri vasıtasıyla yerle tirici ve k lt relle tiricidir.

Bedenler yeri sadece algılamaz, onu bilirler. Algılayan beden, bilen bedendir ve bildikleri yerleri dolduran ve  killendiren k lt r den ayır tılamazlar. Algılamanın en ilkel düzeyi bile, kavrama modellerinin ayır tırıcı biçimlerindeki kültürel sınıflarla, algısal alanı düzenleme, içinde hareket etme yöntemleriyle ve bu alandaki eşyaları tasarlama ve isimlendirme tutumuyla bağda ıktır. Kültür, yerlerin içinde ve aralarında hareket ettiğimiz oranda algılanmasıyla yayılır. Casey kültürün algı boyutundaki “doğal” varlığını vurgulamak için Merleau-Ponty'nin  u görüşüne yer vermiştir: “Doğal ve kültürel arasındaki mesafe soyuttur. Her ey bizde kültüreldir (algımız kültürel ve tarihseldir) ve herşey bizde doğaldır” (Casey, 1996).

Arturo Escobar'a (2001) göre yer, doğal olarak, sosyal yapıdan ve kültürel pratiklerden oluşur; algılamak ve hareket etmek toplum öncesi değildir. Yaşayan beden yerleşik, kültürel ve toplumsal sürecin bir sonucudur. Bu yüzden Casey, “yere geri dönmek” (*get back into place*) zorunda olduğumuzu ve modern teori ve toplumsal hayattaki yerin uzun süren yetkinsizliğini tersine d nd rmemiz gerektiğini

savunur (Casey, 1993). Casey'nin sözünü ettiği yer, beden ve çevrenin birbirine entegre olduğunu kabul etmemiz anlamına gelir. Yerler şeyleri, düşünceleri ve anıları belirli biçimlerde bir araya getirir. Yer bir şeyden çok, olayları ifade eder ve birimsel öz kimliklerden çok “açıklık” ile tanımlanabilir. İnsanbilimsel bir perspektiften baktığımızda tüm kültür pratiklerinin yerleşmelerini aydınlatmak önemlidir. Bu kültür pratikleri, kültürün yere bedenler aracılığıyla taşındığı gerçeğinden doğar. Beden, kültürü içlerinde barındırır ve diğer taraftan kültürel pratikleri de etkiler. “Kişisel ve kültürel kimlik yere bağlıdır, topografik çözümlemeler ise yer üzerinden öz kimliğin yaradılışının bir araştırmasıdır. Coğrafi deneyimler bir yerde başlar, mekan içerisinde diğerlerine ulaşır ve insanın varlığı için gerekli arazileri ve bölgeleri yaratır” (Tilley, 1994).

Bu aynı zamanda, insanın sadece yerel olduğu değil, insanları ve yerleri birbirine bağlayan ağlar sayesinde, yerele ve yerel olmayana ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğu anlamına gelir. Yerler, bölgeleri oluşturarak peşi sıra birbirine bağlanır ve sınırların yarattığı boşlukların yer için gerekli olduğu izlenimini yaratır, tıpkı yerel oluşumlar ve değiş-tokuş için olduğu gibi. Yerellik bu durumda konum, yer, bölge arasındaki etkileşimle, sınırların yarattığı boşluklarla, ve yaşayan bedenin, yerleşimler içindeki ve arasındaki hareketleriyle kendini gösterir. Bedenin, kültürün benimsenmesinde ve somutlaştırılmasında ya da soyutlaştırılmasında oynadığı rol oldukça önemlidir (Escobar, 2001).

Mekan ve toplum ilişkisine farklı yaklaşımlar kazandıran isimlerden biri de Lefebvre'dir. Mimarların ve planlamacıların, mekanın temsili yolunda, onu uzamsal pratiğin algısal doğasından uzak, soyut bir koşul olarak görmelerine karşın Lefebvre, “sosyal ürün” olarak görülen “sosyal mekan” düşüncesinde temellenen birleştirici bir teori geliştirmiştir. Sosyal mekan, şu üçlü ile tarif edilebilir: (1.) mekansal pratik, (2.) mekanın temsili ve (3.) temsil edilen mekanlar. Mekansal pratik toplumun sosyal performansı ve mekansal yeterliliği ile çevrilmiş, algılanan mekanın gündelik gerçeklikleridir. Mekanın temsili ise kavramsallaşmış mekanla ilgilidir. Lefebvre'ye göre mimarların ve diğer uzmanların üzerinde durduğu mekan kavramı genellikle buna karşılık gelir ve bilgi, semboller ve mekansal üretim ile ilgilidir. Son olarak, temsil edilen mekan ise ortak sembol ve imajların doğrudan tecrübe edildiği mekanı işaret eder. Bu mekan içerisinde, algılanan, kavranılan, yaşanan bölgeler, yollarla

birbirine bağlanmış ve bütünleşmiştir. Böylece sosyal birey birinden diğerine zihinsel bir karmaşa yaşamadan hareket edebilir (Psarra, 2009).

Lefebvre'nin teorisi üç temel yaklaşım ile güçlendirilmiştir: (1.) Mekan, sosyal morfoloji ve meydana gelen sosyal ilişkilerdir. (2.) Mekan, sosyal faaliyetlerden ve onun üretiminin altında yatan düşünce mekanizmalarından ayrıştırılamaz. (3.) Mekan, sosyal hayattan ayrı, zihinsel ve tinsel bir unsur olarak ele alınamaz.

Hillier de soyut ve gerçek arasındaki teorik ayrımın hüküm sürmesine karşı kendi tezini öne sürmüştür. Son yüzyılda mekan üzerindeki vurgunun artmasına rağmen mimarlık kuramının bu kavramı toplumsal etkenlerden ayrıştırılamaz deneyimsel bir fenomen olarak ele almaktansa, toplumsal sürecin yan ürünü ya da soyutlaması olarak ele almasını eleştirir. Hillier ve Hanson'un çalışmaları, mimarlığı kavramsal, deneyimsel ve sosyal olarak tanımlanan bir kavram olarak izah etmeye çalıştıkları bir mekan dizilimi olarak anlaşılabilir (Psarra, 2009).

Hillier ve Hanson'a (1984) göre, mekan bizi, onları kullanan insanlar arasındaki toplumsal ilişki modelleriyle ortaklaşan binalar ve kentler ile yaratılan karşılıklı ilişki tasarısı, düşüncesine götürmektedir. Bu çalışmaya göre mekan, yapılanışın, şeklin kavramları yoluyla tanımlanan tekil öğelerin toplamından çok, ilişkiler sistemi olarak ele alınmıştır (Hillier, 1996). Bu yapılanma, dildeki kurallar bütünü gibi içsel olarak anlaşılan karmaşık modelleri ifade eder. İkinci olarak, yüzey görünümünden ya da geometrik düzenin geleneksel yapısından bağımsız olmayan ilişkileri ele alınmıştır. Üçüncü temel yaklaşım ise, mekanın, insan eylemlerinin arka planı ya da kapsayıcısı olarak değil, insanların toplumsal eylemlerinin ayrılmaz bir parçası olarak görülmesidir. Mekansal özellikler, toplumsal eylem ve hareketin araçlarının temelinde anlaşılan bağlantılar ya da benzerlikler sistemi olarak ele alınmıştır (Psarra, 2009).

Lefebvre, Hillier ve Hanson'un bu çalışmalarında sıkça adı geçen, “mekan” (*space*) “sosyal mekan” (*social space*) ve “mekan dizilimi” (*space syntax*) gibi terimler, bu tez çalışmasında vurgulanan mekan ve yer kavramları arasındaki ayrımla çelişiyor gibi gözükse de, açıkça görülüyor ki buradaki “mekan” (*space*) Lefebvre ve diğerlerinin yaptığı tanımlamalar doğrultusunda, aslında “yer”i (*place*) ifade eder. Lefebvre ve Hillier mekanı, sosyal ilişkilerin kurulumu olarak tanımlarlar. Onlar, soyut formlar ve deneyimlenen boyutların arasındaki ayrıma, mekanı ne sadece

zihinsel bir şey ne de insan hareketlerinin ve duysal izlenimlerinin alanı olarak ele alarak ışık tutmuşlardır, bunun yerine onlar mekanı, ilişkisel mantığa sahip bir bütün olarak görürler. Yerleşimler söz konusu olduğunda gündelik yaşama, toplumsal yaklaşımlara vurgu yapmaları, onların bu yerleşimleri her ne kadar “mekan” terimini kullanıyor olsalar da, “yer”in özelliklerine sahip oluşumlar olarak gördüklerinin kanıtıdır.

Mekanın yere dönüşümündeki diğer etkenlerden biri de sosyal bellektir. Bellek, kişisel bir olgu olarak düşünülür; bazı şeyleri hatırlarız ve diğerlerini unuturuz. Ancak bellek aynı zamanda toplumsaldır. Bazı anıların herhangi bir destek verilmediğinde solup gitmesine izin verilir. Diğer anılar ise o ya da bu sebeple kalıcı olması için güçlendirilir. Sosyal belleğin oluşturulmasındaki baş aktör, üretilen yerlerdir. Anıtlar, müzeler, belirli binaların korunması, kütür mirası olarak görülen kent mahallelerinin güçlendirilmesi, hafızanın, zihinsel sürecinin önceden kestirilemezliğinden bağımsız olduğunu göstermez, onun toplum hafızası olarak o yere kazındığını ve o yerle yaşadığını ortaya koyar (Cresswell, 2004) .

Bir yerin olası anlamları bakımından güçlü olması, onun bilinmek ve tanınmak için, belleğin kaynağını oluşturan bütün yollara, yani tüm duyulara yaptığı saldırıdan ileri gelir. Bu anlamda yer, kentsel alanın tam kalbinde olmalıdır (Hayden, 1995).

Edward Casey (1987) ise yerin belleğini, yerin, kendine has hatırlanabilirliğine çok güçlü bir şekilde katkı sağlayan deneyimlerin kapsayıcısı olarak sürdürülmesiyle olarak açıklar. O’na göre canlı hafıza kendiliğinden yerle bağlantı kurar, içindeyken hoş giden, paralellik oluşturan özellikler bulmak onun işidir. Casey, belleğin doğal olarak yer odaklı ya da en azından yer destekli olduğunu savunur.

Dünyanın her tarafındaki kentlerde, sayısız müze, kamu binası, anıtlar, geçmişin, tarihe belirli bir açıdan bakılarak hatırlatıldığının kanıtıdır. Hafızanın yer ile olan ilişkimizde belirleyici rolünün büyüklüğünün yanı sıra, yer üretimi ve dönüşümü ile de toplum belleğini şekillendirmek mümkündür. Genellikle gelişmiş toplumlarda, belleği destekleyen yerlerin seçimi ve üretimi, toplumun gurur ya da utanç duygularına göre belirlenir. Müzeler ve anıtlar çoğunlukla tarihte büyüme, ilerleme ve başarı gibi kavramlarla birlikte anılan olay ya da kişilere ithaf edilirken, Auschwitz örneğindeki gibi, bazı yerler, bir toplumun utanç kaynağı olaylarla yüzleşmesinin ya da tarihi gerçeklerin toplumdan uzak tutulma çabasının

somutlaşmış haline dönüştürülebilir. (Bu örnekte, Andrew Charlesworth'un (1994), yaptığı araştırma aynı zamanda, belirli bir dönemde hükümetin, Auschwitz'de yaşananların belleğini o yere hapsederek, kendi ulusunun dışında bırakmaya ve orada yaşanan trajedinin kurbanlarının yahudi olduğu gerçeğini görmezden gelen bir tarih anlatımıyla geçmişi manipüle etmeye çalıştığını göstermiştir.)

Açıktır ki yerler bir çok anıya sahiptir ancak hangi anıların güçlendirilip hangilerinin tümüyle gündem dışı bırakılacağı politik bir sorundur. Ancak şu bir gerçek ki yerlerin maddesel oluşu hem gurur verici olayların öne çıkarılması hem de utanç ve acı verici geçmişin saklanması için büyük bir güç oluşturur (Cresswell, 2004).

Bir yerin diğerlerine kıyasla daha çok özelleştirilmesinin sebebini, yerin kendine özgü karakterinin yanı sıra, toplumun o yere verdiği tepkilerle geliştiğini söyleyebiliriz. Bazen, bir yerin saygınlığı, bizim için önemli -iyi ya da kötü- tarihsel olayların daha önce orada olduğunu bildiğimiz bir yere geldiğimizde deneyimlediğimiz hissiyatla alakalıdır. Kendi hayatımız, uygarlığımız ya da kendi toplumumuzun tarihi için önemli bulduğumuz olaylara bağlayarak, orayı diğerlerinden ayırırız. Daha önce de dediğimiz gibi, bu yerlerin maddeselleği, tarihin manipulasyonunu bir dereceye kadar mümkün kılarsa da, şu da bir gerçektir ki, bizim için bu anlamda özelleşmiş yerlerin bozulmadan sürdürülmesini isteriz çünkü yerin maddeselleği aynı zamanda geçmişi ilk elden deneyimlemek için bize altın bir anahtar sunar. Sözel olarak aktarılan tarih, olayların gerçekleştiği yere gittiğimizde bizim için daha gerçek olur. Yerin belleğinin önemini başka bir açıdan örnekleyecek olursak; bir kentin herhangi bir parçasının, doğal afet, savaş ya da arsa spekülasyonu nedeniyle yıkılması ve yok edilmesi, orada yaşan ya da oraya anlam yüklemiş bütün insanlar için en az sevilen bir insanın kaybı kadar üzücü olacaktır.

Crowe (1995), yer duygusunun bir diğer formunun da bilinçli bir belleğe sahip olmasak bile o yeri hatırlamamız olduğunu ileri sürmüştür. O yeri bütün karakteristik özellikleriyle hatırlarız. Ancak bu özellikleri bir başkasına anlatırkenki gibi sayamayız. Bunları istemli olarak hafızamızda çağırmak yerine, genel ve bütünsel bir deneyimin uzantısı olarak anımsarız. Tesadüfen bir yere gittiğimizde, burada daha önce bulunmuş hissinin uyandığı ancak ne zaman ve nasıl olduğunu hatırlayamadığımız bir durumda, bu his tanıdıklık hissidir ve hafızayı neyin canlandırdığının bilinci bu durumda önemsizdir.

Crowe’a (1995) göre, deneyimlediğimiz yere tepkimiz doğal olduğu kadar hayatta kalmak için donatıldığımız temel ekipmanların paylaşımı ile de ilgilidir. Bu doğal tepki, kültürel olarak belirlenmiş kendi karmaşık yer duygumuzu üstüne inşa edeceğimiz temelleri şekillendirir, dünyayı anlamlı kılar ve hayatta kalmanın gerektirdiklerinin ötesine ulaşır. Doğal ve insan yapımı çevrede, kültürel olarak belirlenen yer anlayışımız, o anki ve pratikteki ihtiyaçlarımızın ötesinde, “yer”i anlamlarla doldurma ihtiyacımızı araştıran “yer teorisi”ne gönderme yapar.

Her uygarlık ve kültür kendi bölgesindeki yerlere kendi damgasını vurur. Bu damganın doğası ise insanların dünya deneyimlerinde temellenir. Crowe, buna örnek olarak Mısır ve Yunan uygarlıklarının bir karşılaştırmasını yapmıştır: Mısırlılar, Nil Nehri’yle sınırlı bir alanda tahmin edilebilir doğal koşullar altında yaşıyorlardı. Mısır yapılarında, sınırlı, kapalı, ve tekillik hissinin arayışlarının farkedilirliğini vurgulayan Crowe, bu yüzden pramitlerin durağan ve keskinlik ifade eden yapılar olduğunu öne sürmüştür. Crowe’a göre, Yunanlar, bunun aksine, değişken iklimlere ve koşullara sahip bir yerde yaşadıkları için, meraklı felsefi argüman geliştirmeye yatkın, tartışan insanlar olarak geliştiler. Doğa ile birlikte, doğa ile ilgili düşünceler de sürekli değişiyordu (Crowe, 1995).

Crowe’un (1995), diğer taraftan, insan yapımı çevrenin kültürler üzerindeki etkisine verdiği bir örnek de, Batı tarzı evlerle Batı kültürü ve Japon tarzı evlerle, Japon kültürü arasındaki ilişkidir. Bu ilişkilerin sonucunda ortaya çıkan farklılıklar gayet açıktır: Batı evlerinde, duvarlar rijit ve geçirgenliği azdır, evler bu duvarlarla önceden belirlenmiş alanlarla kesin ve hiyerarşik bir şekilde bölünür. Bu nedenle Batı kültüründe bireysellik ve organizasyon sırası ön plana çıkmıştır. Ancak Japon evleri, ışığı geçiren ve hareket edebilen paravanlarla bölümlenmiştir. Bu paravanların şeffaflığı ve hareketli oluşu, dış ve iç ayrımının, Batı evlerindeki kadar net olmamasına ve akışkan bir hacmin yaratılmasına sebep olur. Japon kültüründe özellikle ev içindeki ilişkiler bu yapısal duruma göre şekillenmiş, mahremiyet ve özel alana saygı kavramları güçlenmiştir.

Yer duygusu, çoğu uygarlıkta kültür ve yerin içiçe geçtiği ve uyum içinde evrildiği bir ilişkide sürdürülmüş ve bu yaklaşım mit, din ve ritüellerle desteklenmiş ve çoğaltılmıştır.

İnsan imgelem ve hayal kurma yeteneğine sahip bir canlıdır. Bu özellik onun, çevresiyle arasında ilişkiye anlam verme ve yaşadığı yeri düzenleme sürecinde hem itici gücü hem de yardımcısı olmuştur. Doğrudan ya da dolaylı olarak yerlere ithaf edilen simgeler, çocukluktan itibaren insan yapısının bir sonucu olarak ortaya çıkan imgelerden, hayallerden doğar. Ancak bu imgeler ne sadece insanın doğasıyla ne de sadece yerin özellikleriyle açıklanabilir.

Freud'a göre insanın bilinçdışı deneyimlerinin depolandığı bilinçaltı, doğumdan itibaren çocukluk dönemi boyunca, insanı etki altında bırakan sosyal, duygusal, ve fiziksel olaylarla şekillenir, düş ve rüyalarda ortaya çıkar. Freud'un takipçilerinden psikolog Carl Jung insanın bilinçaltı ile ortak bilinçaltının kolektif etkilerini de şu üç kavramla açıklamıştır: ortak bilinçaltı, kök örnek ve simge. Ortak bilinçaltı, insanın, zaman kavramının olmadığı, ruhsal enerjinin yoğun olduğu kök örnek aracılığı ile ilkel geçmişiyle arasındaki bağı kurar. Jolande Jacobi kök örneği, "us ile kavranması olanaksız olan bir bilmece", ama "insanın potansiyel imge, duygu, düşünce ve davranış kalıplarındaki seçimlerini yönlendiren ve örgütleyen temel dayanak" olarak tanımlar. Diğer bir deyişle kök örnek, düş ve hayaller yoluyla aşına olduğumuz bir kavramdır ve fiziksel çevrede ise simge olarak karşımıza çıkar. Simgelerin nesnel dünyaya ait olmalarına karşın bu simgeler gizli, derin ve ancak kısmen anlaşılabilir bir biçimde kök örneği bir dereceye kadar somutlaştırarak ona gönderme yapar (Gür, 2000; Çubukçu, 2008). "İnsan yapısı tüm nesneler; toplumun düşünce ve değer dizgelerinin, deney ve eylemlerinin bir göstergesidir" (Çubukçu, 2008; s. 2).

Bu simgelerin ortaya çıkmasında çocukluk dönemi yönelimlerinin ve deneyimlerinin ve "boş zaman"ın önemini vurgulayan Shepard (2002), bu deneyimlerin yer ile olan ilişkisini ortaya koymuştur. Düşünceyi, algıyı ve anlamları düzenlemek özünde belirli bir yere bağlıdır. Bir çocuk kendini keşfedebilecek bir dünya bulabileceği bir yer arar. Shepard'ın (2002) aktarımıyla Edit Cobb, 5-12 yaş arasındaki çocukların doğayı tecrübe ettiklerinde, onun içinde doğal süreçle birlikte devam eden ve sezginin biyolojik temellerini oluşturan asal duyguları ve hisleri geliştirdiğini öne sürer. Çocukluk anılarında hem süreksizlik ve değişim hissini deneyimleriz hem de sürekliliğin, devingenliğin ve kendi kişiliğimizin farkına varırız. Bu algı, belirli bir düzeye kadar zihinsel değildir. Çocuğun erken algısal süreci doğayla özünde sinir sisteminin bağlantı kurduğu ve bir anlamda bütünleştiği bir süreçtir. Görsel imgelerin kendisi kalıtsal değildir ancak beyin faaliyetleri belli bir seviyede ve niteliktedir ve

görsel olarak deneyimlenen formlar normal algı süreci içerisinde soyutlaşır ve daha sonraki otonom, sanrısız imgelem dünyasını zenginleştirir. Oyun ile gelişen sezginin biyolojik temelleri, sonrasında yer ile olan ilişkimizi etkileyen bir miras olarak kalır.

Oyun, öncelikle çözümlemedir, oyunlar, özel yerler keşfetmek ve yaratmaktır, yer isimlerine dayanan somut yönelimler ya da mekansal düzenlemeler yaratmaktır. Oyun sadece bir çeşit kült ritüellerin müjdecisi değildir; aynı zamanda mitolojiden de etkilenir. Bu döngüsel ilişki çerçevesinde, yetişkin mitleri oyunları yönlendirir ve mekansal, ritmik ve imgesel formlar yetişkin mitlerinin ahlaki yapısını oluşturur (Shepard, 2002).

Oyun oynarken çocuklar genellikle ritüellerin, evin ve tanrı temsillerinin yaratıldığı yerlerin ayrıştırılması gibi ayrılmış ve özelleştirilmiş bir yer yaratırlar ve tasarlarlar. Bu kültürler ve oyun boş zamanda doğan dinsel deneyimle ilişkilidir (Shepard, 2002).

Tasarlanmış insan eforundan, zihinsel işlerden sonra gelen, doğaçlama, eğlence ve boş zaman düşüncesinin bu süreçteki önemini vurgulayan Shepard (2002), hem çocukluk hem de yetişkinlik döneminde deneyimlenen boş zamanın aylıklık ya da zaman harcamak olmadığını; şeylerin özünü dinlemek, şeyleri olurlarına bırakmak, evrenin gizeminin kabulünün mutluluğuna varmak için yaratılan bir fırsat olduğunu savunur.

Yerlerin insan tarafından birbirinden ayrıştırılmasındaki bir diğer önemli unsur da yerlerin isimlendirilmesi ve dilin kullanımıdır. Shepard'a (2002) göre, kelimeler her toplumda yerlere ve deneyimlere eklenen birimlerdir. Dil, doğayı kelimelere ayrıştırır ve cümlelerde yeniden bir araya getirir. Dil doğanın bir envanteri değildir, deneyimleri ve beklentileri ifade etmek için yaratılmış sembolik organizasyonlardır. Algısal deneyimler, renk, form, doku ve hareket isimlerle uyarlanır. Dil anlamı ve oryantasyonu empoze eder, Düşünce, insanın çevre kontrolünün sentezi için gereklidir. Dünya insan için kelimelerin yerini tutan, olaylar ve varlıklar bütünü haline gelir. İsimlendirme, bir yere özgü bir dünya bağlamında, merkezci ancak diğerleri kalıplar kurarak evreni çoğaltılabilir öğeler dizilerine dönüştürür.

Shepard (2002), kelimelerin her şeye karşılık gelemeyeceğini ve düşüncelerimizi organize etmemize yaradığı halde eğer kelimelerin bağlayıcılığından kurtulabilirsek, renklerin, formların canlılığının o zaman farkına varabileceğimizi, kelimesizliğin ve isimsizliğin mistik önemini, dünyanın anlamını kavrayabileceğimizi savunur.

Dilin ve mimarlığın başlangıcını ele alan Dripps (1997), bu iki insana özgü kavramın birlikteliğini Vituvius'un eserini temel alarak açıklar. Ona göre başlangıç, yani insanı diğer canlılardan ayıran gelişiminin kendini göstermeye başladığı nokta, bu başlangıcı yerleşimciler için anlaşılır yapan dilin kavramsal yapısıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Bu, duyguların doğrudan ifade dünyasına, süreklilik ve bir iskelet kazandıran sürecin ilk adımı olarak gördüğümüz kelimelerin varlığı sayesinde mümkün olan, şeylerin isimlendirilmesinin sonucudur. Dünyayı şekillendirmeye başlayan insanın ilk adımı budur.

Jonathan Raban (1999), Alman coğrafyacı Aurel Krause'nin 1881 yılında yaptığı çalışmada Alaska'nın Güney kıyılarına ve adalarına yaptığı gezide isimlendirmenin önemine örnek teşkil edecek bir durumu aktarmıştır. Raban, Krause'nin burada yaşayan yerli halkın yaşadıkları ufak kıyı diliminin arkasında yükselen muazzam dağları görmezden gelmeleri karşısında düştüğü hayreti aktarır. Bu yerli halkın hayati tüm ihtiyaçlarını karşıladıkları doğayla çevrili bir yerde yaşadıklarını belirten Raban, aynı zamanda balık avladıkları, kanolarını çektikleri tüm koyların bilindiği ve her birine birer isim verildiği halde, boyutları ve şekilleri itibarıyla göze çarpıcılıklarına rağmen etraflarını saran dağlara ya da herhangi bir kısmına hiç bir ismin verilmediğini aktarır. Bu örnek bize insanın fayda sağlayamadığı, kullanmadığı ya da hayatında yeri olmayan somut nesneleri yok sayabildiğini gösteriyor olabilir. Ancak burada yerlilerin yaşadıkları yer ile kurdukları ilişkiyi de göz ardı etmememiz gerekir. Bu isimsiz yerleri, sadece ihtiyaç durumunda dilin kullanıldığına ya da yalnız fayda sağlanabildiğinde bir yerin adlandırıldığı sonucuna bağlamak her zaman doğru olmayacaktır. Bu daha çok, orada yaşayan yerliler için anlamlı olan, orada daha önce bulunulmuş, hissedilmiş ve deneyimlenmiş yer ile, deneyimlenmemiş ya da anlam yüklenmemiş, göz ardı edilen yerler arasındaki farka, yani mekanın heterojenliğine işaret etmektedir.

Bir çok coğrafyacı ve düşünür'e göre, anlam sonradan yapılan ya da icat edilen bir şey değildir. Anlam, nesnelerin desteklemek ve yansıtmak anlamına geldiği bir dünya ve yaşam yoluyla keşfedilir. Harries bir çok eserinde, Alman düşünür Heidegger'in nesnelere, belirli insanların, grupların ve çevrelerin hayatlarını sürdürebildiği ve yansıtabildiği oranda itibar gösterdiği yaklaşımını destekler (Seamon, 1993).

Tuan, dilin rolünün yer üretimde, en az yapının maddesel üretim sürecinin olduğu kadar önem teşkil ettiğini, ancak bunun göz ardı edildiğini savunur. İsimlendirme, bir yere dikkat çekmenin ve onu daha geniş kültürel anlatımlara yerleştirebilmenin yolunu açmıştır. Tuan’a göre isimlendirme güç demektir. Bu güç, bir şeyi var etmenin, görünmezi görünür kılabilmenin ve şeylere kesin bir nitelik atfetmenin, yaratıcı gücüdür (Tuan, 1991).

Dilin ortaya çıkışı bağlamında Vitruvius’un eserini yeniden ele aldığımızda, “*de Architectura*”nın ikinci kitabında ateşin kullanımının keşfinden önce insanın hayvanlar gibi vahşi doğa ile iç içe yaşadığını öne sürüldüğünü görürüz. Bir takım doğal ve tesadüfi diyebileceğimiz olayların sonucunda çıkan yangından korkarak kaçan insanlar, daha sonra ateşi kontrol altına alabildiklerini ve devamlılığını sağlayabildiklerini farkederek. Vitruvius, ateşin yaydığı ısı, ışık ve doğal tehlikelere karşı sağladığı güvenliğini keşfeden insanların bu rahatlığı diğer insanlarla paylaşmaları sonucunda, ilk yerleşimin ortaya çıktığını ileri sürer (Vitruvius, M.Ö. 25). Vitruvius’un bu mitsel anlatımından yola çıkarak elde edeceğimiz en önemli çıkarımlardan bir tanesi, insanların ilk yerleşimlerinin bireysel, tekil yapılardan çok, toplu bir aktivite sonucu olduğu ve bunun sağlanması için konuşma kabiliyetlerinin kullanılmaya başlanmış olduğudur. Bu ilk toplumların odağında ateş olmasına karşın, bu bilinçsiz bir araya gelme durumu, ayırt edilebilir bir yapısal özellikten yoksundu, ta ki insanın ses ve işaretlerle iletişim kurmaya başlamasına kadar. İlkel insanın her yeniliği ve icadı birbirine göstermek ya da hakkında övünmek, şeylere ortak isimler vermek, konuşmanın başlangıcında duruyor olabilir. Ve bu sebeplerle birlikte arı bir uygarlık kurmaya doğru ilerledikleri yolda, ilkel insan, ilkel barınaklarını gelişmiş kamu mimarisinin bir parçasına dönüştüren ilk adımı da atmış olmaktadır (Dripps, 1997).

Dripps’e (1997) göre, konuşma toplu bir aktivitedir ve insanların bir araya gelmesi sonucunda doğmuştur. Bu bir araya gelme ise, bireyin tekilliğinin ve yalnızlığının test edildiği, çokluk ve bir aradalıkla kıyaslandığı, insan olmanın ne demek olduğunu düşünmeye başladığı, dolayısıyla dünyayı da anlamaya başladığı yerdir.

Vitruvius, şeylerin isimlendirilmesini, bireysel ifadelerden, toplu söyleme geçişteki ara basamak olarak görmüştür. Düşünce ve kelimeler ancak bir arada var olabiliyorsa, fikirler kelimelerin yardımıyla zihnimizde sabitlenebiliyorsa, Vitruvius’un ilkel insanı, kelimelerin söylenişlerine karar vermek ve net bir sesli

ifadeyi sabitlemek zorunda kalmış, ve ancak daha sonra şeylere verilen isimlerin ortak kullanımı aşamasına gelebilmiş olabilir. Ancak, kelimelerin zihindeki varlığının kastettiği şeyden bağısızlaşması beklenmiyordu. Bu, kelimelerin yararlı işlevselliğinden dolayı meydana geldiği ve bu yüzden de ihtiyacın, işaretlerden daha önde olduğu pozitivist durumu tersine döndürmektedir. Vitruvius kelimelerin, insanın doğuştan gelen yetenekleri ve özelliklerinin bir sonucu olarak şekillendiğini öne sürmüştür. Bu kelimeler daha sonra herkesle paylaşılmıştır ve ancak o zaman bazı ihtiyaçların karşılanmasında rol alabilmiştir (Dripps, 1997).

Konuşma olmasaydı, düşüncelerimiz yetersiz kalırdı ve plan yapma yetisinden mahrum kalırdık. İnsan aktivitelerinin kasıtlı eylemle değil de ihtiyaç doğrultusunda geliştiğini düşünürsek konuşma da ancak bir araya gelen insanların ötesine geçtikçe, düşünce ve planlamanın faydalı bir aracı olarak gelişebilmiştir (Dripps, 1997). Özetle, dilin ihtiyaçları karşılaması, ancak ihtiyaca yönelik iletişim şekillerini aşır toplumsal ve ortak bir simgeler organizasyonu haline geldiğinde gerçekleşebilmiştir. Bu simgelerin kendisinin, simgeledikleri şeyin önüne geçmeleri insanın düşünce yapısını, tıpkı zamanın ya da yerin ölçülmesinde kullanılan birimler gibi etkilediğini açıkça görebiliyoruz. Ancak bu simgeler olmadan yaşadığımız çevreye, deneyimlerimize anlam vermek, duygularımızı ve hislerimizin farkına varabilmek ve ifade edebilmek belki de şu an tahmin edemeyeceğimiz derecede güç olurdu. Yine de bu süreç sadece sayısal, sembolik ya da kalıtsal olarak kabul edilmemelidir. Dil ve düşüncenin birbirinden ayrılmaz bir şekilde, somut eylemlerle şekillendiği bütünsel ve detaylı yollarının araştırılması gerekmektedir (Gibbs, 2006).

Seamon'un (1993) aktarımıyla Harries, herhangi bir doğal sembol dilinin zihinselden çok, duygusal olarak anlaşılması gerektiğini öne sürmüştür. Konuşulan dilin öncelikle duyulara ve imgeleme dayandığını söylemiştir. Harries'e göre dilden önce kelimeleri sesli olarak ifade etmek, onları hissetmek gerekir.

David Seamon (2000) ise, düşünce ve yaşamın birbiriyle alakalı ve özellikleri bakımından birbirinden ayrılmaz olmasına dikkat çekmiştir. Ona göre düşünce ve yaşam temelde iç içe durur ve birbirini tamamlar. Bu bağlamda, yaşam formlarının ifadesi yani dil - düşünce ve diğer taraftan düşünce - dil - ifade dizilimi, karşılıklı olarak hayata ayırt edilebilir biçimlerde farkındalık kazandırır. Anlam, anlamlı deneyimler, gelişme aşamasındaki hayatla açık ifadenin arasındaki diyalogun

meyvesi olarak görünür. Hayatın tekil ve özel olduğu her yerde düşünmek, genelleşme ve evrenselleşme yönelimindedir.

Yer duygusu kavramı araştırıldığında, aynı temel konuyla, anlaşılabilir ve anlamlı bir dünyada yaşama gereği konusuyla karşı karşıya kalıyoruz. Bu konu bir çok kaynakta kutsal bir yer deneyimine bağlanmaktadır. Ülkelerin, kentlerin ve evlerin dinsel deneyimi gibi bir algının kutsallıktan yoksun günümüz insanı için gerekliliğini sorgulayabiliriz. Ancak şu kesindir ki biz asla matematikçiler ve fizikçiler tarafından ortaya çıkartılmış, eş yönlü, yani her yönde aynı özellikler taşıyan bir dünyada yaşamamaktayız. İnsanın dünyaya uyum sağlayabilmesi, yaşadığı yerle ilgili yargılar, değerler ve anlamlar geliştirmesine bağlıdır ve bu da mekanı eş yönlü özelliklerden uzaklaştırır. Mekan, yere dönüşürken her ölçü ve yön kendine has bir değer içerir. En temel örnekle, dikey ekseninde, “yukarı” ve “aşağı” aynı değere sahip değildir. Mircea Eliade (1976), evrensel mekanın, merkezsiz ve sonsuz olan bilimsel anlayışın bilindik ve anlamlı bir dünyada yaşamının varoluşsal deneyimi ile yapacak hiç bir şeyi olamayacağını şiddetle savunur.

Dinsel törenler ve ritüeller, insanların ortaklaşa paylaştıkları ve belirli bir yerdeki belirli bir toplumla özdeşleşen eylemler olmasıyla birlikte, bu eylemlerin temelindeki inanışlar da bu toplumun ortak ruhunu yansıtır. Elbette ki bu ruhsal ortaklık, insanların bireysel olarak dünya ve çevre algılarını şekillendirdiği gibi, özünde de topluluk halinde orada yaşamlarını sürdüren insanların kendi bölgeleriyle kurdukları sıkı ilişkiden doğan kültürün bir parçasıdır.

Din, diğer kültür bileşenleri gibi insanın dünyayı anlamaya çalışması ve anlamlandırma çabası sonucunda ortaya çıkmış ve topluma yayıldıkça gerçekleştirilmiş ve somutlaştırılmıştır. Bu açıdan baktığımızda dinin insanın yeryüzündeki varlığından, varoluş biçiminden, yönelimlerinden, ihtiyaçlarından, eylemlerinden, deneyimlerinden bağımsız, aşkın bir boyutta olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim, Erich Isaac’a göre kutsal yer doğal bir fenomene atfedilen doğaüstü bir açıklama değildir, daha çok bütün yerlerin kutsallık potansiyelinin gerçekleştirilmesidir. Bu yüzden bedensel ve çevresel değişimlerin farkındalığı üzerine olmayan çoğu mit yok olmaya mahkum olmuştur (Shepard, 2002).

Din ve yer ilişkisi çerçevesinde sormamız gereken asıl soru uyum sağlanmış mekanın deneyiminin ve diğer bilinçli olarak inşa edilmiş mekanların deneyiminin genel olarak dindar insanın bildiği kutsal mekanla ilgili olup olmadığıdır.

Mircea Eliade (1976), “*The World, The City, and The House*” adlı yazısında, dindar insanın yer ile olan ilişkisini, erken dönemdeki insanların dünya anlayışlarına örnekler vererek ele alır. Eliade’ye göre öncelikle bu insanların, yerleştikleri alanların ve kurdukları düzenin bir anlamı olmalıydı. Shepard’ın (2002) da sözünü ettiği gibi, insanın bireysel hayatındaki erken dönemlerde deneyimlediği oyun alanlarının seçilimi ve özelleştirilmesi doğrudan kutsallığı ifade etmese bile bu deneyimlerin anıları kutsal alanın oluşturulmasına hizmet etmiştir. Bu yaklaşım, çocukluk döneminde olduğu gibi, insanlığın erken dönemlerinde oluşturulmaya başlanan kutsallık algısının ve dinsel yönelimin, gelişmiş uygarlıklara kadar uzanan kültürün yerle birlikte gerçekleştirilen varlığının temellendirilmesine de açıklık getirir.

Erken dönem insanı için yaşamının dinsel bir değeri varsa bu da “kutsal yer” dediğimiz yerle ilgilidir ve yere has diyebileceğimiz deneyimlerin bir sonucudur. Gerçekte dindar insan için mekan homojen değildir. Mekanın bazı yerleri nitelik bakımından farklıdır. Bir yanda güçlü ve önemli olan kutsal yerler varken bir yandan da strüktürden, formdan ve anlamdan yoksun kutsal olmayan yerler vardır. Dindar insan için bu uzamsal heterojenlik, kutsal yerin ve etrafı saran şekilsiz boşluk olarak kutsal olmayan mekanın zıtlığında anlam bulur. Mekanın heterojenliğinin dinsel olarak deneyimlenmesi dünyanın kuruluşunun temellerinden birini oluşturur. Bu kırılma dünyanın yapılaştırılmasına izin veren yerler yaratarak gelecekteki bütün uyum sağlama problemleri için belirli noktalar ve merkezi eksenler ortaya çıkarmıştır. Kutsallık herhangi bir inanış içinde kendini ortaya çıkardığında, bu sadece mekanın homojenliğinin kırılmasına değil aynı zamanda etrafı saran uçsuz bucaksız boşluğun gerçekdışılığına karşılık saf gerçeğin keşfini sağlamıştır (Eliade, 1976).

Din de matematik, geometri, fizik gibi bilim dalları ve dil gibi toplumsal simgeler organizasyonlarıyla aynı amaca hizmet eder. Bu amaç dünyayı insanlar için anlamlı kılmaktır. Ancak, din ortaya çıktığı yere bağlılığından dolayı bilimin öngördüğü homojen yapının aksine heterojen ve farklılaşmış mekan ile birlikte ele alındığında anlaşılabilir. Dini, insanların sadece ruhani boyutuyla alakalı bir olgu olarak

değil, beden, yer ve zihnin birbirinin içine geçmiş birlikteliğinin ürünlerinden biri olarak görmeliyiz. Üstelik bu ürün, elbette ki ortaya çıkmasına sebep olan bu birlikteliği de döngüsel bir ilişki çerçevesinde etki altında bırakmaya devam edecektir.

Kutsalın tezahürü, ortaya çıktığı yeri dönüştürmektedir. O zamana kadar özelleşmemiş ve farklılaşmamış olan mekan, kutsallık kazanır. Diğer bir deyişle, kutsalın tezahürü, mitlerin gerçekleştiği yer olarak, o mekanı dönüştürerek orayı kutsal kılar. A. R. Radcliffe-Brown ve A. P. Elkin'in gözlemlerinden yola çıkan Levy-Bruhl (1938; s. 183), kutsal mekanların yapısını çok doğru bir şekilde vurgulamıştır: “ *orada yaşayan* yerlilere göre, kutsal bir nokta hiçbir zaman ayırık olarak düşünülemez. Daima belirli mevsimlerde burada serpilen bitki veya hayvan türlerinden, burada yaşamış, dolaşmış ve bir şeyler yapmış ve sık sık da toprakta vücut bulmuş mitsel kahramanlardan, düzenli olarak burada kutlanan törenlerden ve tüm bunların doğurduğu güçlü duygulardan oluşan karmaşık bir bütünün parçasıdır.”

İnsanın bir mekanı dönüştürerek kutsal yer haline getirdikleri süreçte beklentileri her zaman ihtiyaçları doğrultusunda olmaz. Yerli halkın, kutsal yerlerle kurdukları ilişkide, kendi toplumlarının kurucularıyla, atalarıyla ve toprakla, somut bir yer aracılığı ile sağladıkları bağlantının kalıcılığı esastır. Bu, kutsalı üreten yer ile ilişkinin sürdürülmesi ihtiyacından kaynaklanır. Bu mistik merkezler, kalıcılıklarını kaybetmez, nesilden nesile aktarılırlar; hatta din ve inanışlar değişse bile yerel halk için ayrıcalıklarını sürdürürler (Eliade, 2000).

Kutsal yerlerin sürekliliği, kutsallığın dışavurumunun özerkliğinden kaynaklanır. Bu demek olur ki, kutsal yer seçilimi ve yaratımı sadece insana bağlı olgular değildir. Bu yerler, insanın dışında var olan, kendi diyalektik yasalarına göre kendini gösterir (Eliade, 2000).

Mircea Eliade'ye (2000) göre, kutsal mekan düşüncesi, mekana bir sınır çizerek, onu çevresindeki kutsal olmayan mekandan soyutlayarak kutsamış olan ilksel tezahürün yinelenmesi düşüncesi üzerine kuruludur. Kutsalın tezahürü, yalnızca farklılaşmamış mekanın belli bir bölümünü kutsamakla kalmaz; aynı zamanda kutsallığın kendini tekrar ettiği yerdir burası. Bu yerler, ne kadar çeşitli ve farklı olsalar da ayırt edilebilir tek ortak özellikleri, kutsalla ilişki kurmaya olanak vermeleri ve burada kutsallığın devamlı olacağını olabildiğince garantilemeleridir.

Eliade mekanın kutsanmasını şu şekilde açıklamıştır: “aslında mekan asla insan tarafından seçilmez, yalnızca onun tarafından keşfedilir; başka bir deyişle kutsal mekan insana kendini şu ya da bu biçimde gösterir. Kutsal mekanın kendini göstermesi ille de doğrudan doğadaki hiyerofanik bir şey aracılığıyla (bu mekan, bu kaynak, bu ağaç vb) gerçekleşmez; kutsal mekan kozmolojik bir sisteme dayalı ve onun üzerine kurulu geleneksel bir teknik aracılığıyla da kendini gösterir” (Eliade, 2000; s. 357).

Kutsal yer, sınırları somut olarak belirlenen bir yer olarak karşımıza çıkar çoğu zaman. Bunun sebebi sadece o yerin kutsallığının vurgulanması ve kutsal olmayan diğer yerlerden ayrıştırılması değildir. Kutsal yere yanlışlıkla girebilecek, kutsal sayılmayan insanları ya da bu yere girerken gerekli ritüelleri yerine getirmemiş, hazırlıkları yapmamış insanları, başlarına gelebilecek belalardan korumaktır. Şehirleri çevreleyen surlar gibi, sınırları belirlenmiş bu yer içerisindeki düzen, dışarıdaki kaos halindeki mekandan soyutlanmış, güvenilir bir yer olarak kalmalıdır (Eliade, 2000).

Kutsal mekanın inşası, dünyanın ve evrenin yaradılışına işaret eder, bu inşaatın düzeni, zaman ile simgesel bütünleşmenin maddeleşmiş ifadesidir. Gece ve gün, ayın evreleri, mevsimler ve yıllar, kutsal yerlerin formlarını doğrudan etkileyen, hem somutlaştırılmış hem de simgeleştirilmiş nosyonlardır. Ayrıca, inşa edilen kutsal mekanlarda oluşturulan katlar, teraslar, evrenin kozmolojik yapısıyla ilişkilidir ve kozmik düzeylerle özdeşleştirilir. Tabi ki inanışların temelindeki bu kozmik düzeyler, gök ve yerden farklı bir yerden doğmamıştır (Eliade, 2000).

Mircea Eliade (1976), dindar insan için varoluşsal değeri olan kutsal yerin keşfinin ne denli önemli olduğunu şöyle açıklamıştır: önceki yönlendirmeler olmaksızın hiç bir şey başlayamaz, hiç bir şey yapılamaz ve bu yüzdendir ki dindar insan kendisi için dünyanın merkezinde konumunu sabitlemeye çalışmıştır. Eliade’ye göre bir dünya üstünde yaşanacaksa, kurulmuş, yapılandırılmış olmalıdır, hiç bir dünya kutsal olmayan mekanın homojenliği ve göreceliliğinin kaosu içinde doğamaz. Merkezin bulunuşu dünyanın yaradılışına denk gelir. İnsanın kutsal mekanı yarattığı ritüel, tanrıların işinin, yani evrenin yaradılışının temsili olmaya yeterlidir.

İnşa edilen her yeni ev ve her yeni kent, aslında dünyanın yeni bir başlangıcını temsil eder. Bunun için insan, çoğu zaman dünyanın ortası yani merkezi olarak kabul

ettikleri bazı referans noktalarını belirler. Örneğin, dünyanın tepesi diyebilecekleri yüksek bir dağ ya da dünyanın göbek deliği yani ortası olabilecek bir çukur bu noktayı belirlemekte yardımcı olur ve insanlar, kozmolojik sembollerle sadece kentlerini değil, inanışlarını ve davranışlarını da şekillendirirler (Eliade, 1976). Referans olarak bir nokta vermenin imkansız olduğu homojen ve sonsuz boşlukta uyum sağlamak mümkün olamayacağından kutsallık, bize sabit bir nokta verir: Bir merkez.

“Dünyanın Merkezi” simgesinin kutsal mekanın inşasında büyük rolü olduğunu ortaya koyan Eliade (2000), her kutsal mekanın aslında bir merkez olduğunu, ya da merkezi simgelediğini ve bu sayede merkez kavramının, çoğaltılabilen, yinelenen bir şeye dönüştüğünü vurgular.

Eliade’ye göre merkez simgesi şu üç ana unsur etrafında toplanır: “(1.) Dünyanın merkezinde, yerle göğün birleştiği kutsal dağ bulunmaktadır. (2.) Her tapınak ya da saray ve biraz daha geniş bakarsak her kutsal ev kutsal dağla özdeşleştirilir ve böylece merkez olur. (3.) Yer’in Ekseninin (*axis mundi*) geçtiği yerler olarak kutsal şehir ya da tapınak, gök, yer ve yeraltının birleştiği bir yer olarak görülür” (Eliade, 2000; s. 362).

İnsan, dünyanın yaradılışının belli bir merkezden başladığı inancı doğrultusunda davranarak kendisi için de dünyanın merkezinde konumlandırılmış bir çevre yaratma eğilimindedir. Evrenin yaradılışı, tüm inşalara örnek teşkil eder. İnsan yapımı her yeni evin ve her yeni kentin inşası aslında, dünyanın ve evrenin yaradılışını tekrar eden ve başlangıcı temsil eden ritüellerdir. Dolayısıyla bu yapıların dünyanın merkezinden başka bir yerde inşa edilmesi dindar insan için düşünülemez (Eliade, 2000). Ancak burada dikkate alınması gereken asıl konu, kutsal yerin kutsal olmayan mekandan aşkın merkezlerin sonsuz sayıda çoğalmasına izin vermesidir.

Ayrıca, ilkel kültürlerle sahip toplumlarda dünyanın ekseninin evdeki direklerle özdeşleştirilmesiyle ve gökle yerin birleşmesiyle ilgili inanışlardan yola çıkarak, insanın doğal yollarla sürekli olarak dünyanın merkezine, yani kutsal bir mekana yerleşme isteğinin göstergeleri elde edilebilir (Eliade, 2000).

“Kutsal mekanın basit muadilleri ve özellikle merkez hakkında bir şeyler söylemek gerek. Bunların, seri halde türetilmiş olmaları ve daha alt seviyelere inildikçe daha

ulaşılabilir olmaları (her şeyin merkez, labirent, bir ölümsüzlük simgesi olabilmesiyle sonuçlanan her tür özümleme) daha yerel ve kaba değışkeler halindeki tek bir arketipin nerdeyse mekanik diyebileceğimiz bir yeniden üretiminin tanıklığını üstlenir... Her ağaç kozmik ağaç olabilir, her su ilk suyla özdeşleşebilir vb... Bu çokluğun dinamiğine ve gerçekleşmesine gelince, bu bir arketipin tekrarlanmasıyla mümkün olabilmektedir. Arketipin, istenilen düzlemde istenilen biçimlerde kaba olsa da tekrarlanabildiğini daha önce saptamıştık; ama bize ilginç gelen arketipin pek çok kaba taklidinin olması değil, insanın dolaysız dinsel deneyiminin en aşağı düzlemlerinde bile bu arketipe yaklaşma ve onu gerçekleştirme gayretidir. İnsanın kozmosdaki yeriyle ilgili açıklayıcı bilgi getiren ne Hayat Ağacı'nın herhangi bir büyöl – tinsel batıl inanca, ne de merkez simgesinin ev gibi basit bir muadiline indirgenebilmesi değildir; daha çok da insanın varlığının en süfli ve en arı olmayan seviyelerinde bile arketipleri gerçekleştirme ihtiyacını sürekli hissetmesidir, daha çok aşkın biçimlere (örneğin kutsal mekan) duyulan özlemdir” (Eliade, 2000; s. 370).

4. İNSAN YAPIMI ÇEVRENİN PARADİGMALARI

4.1 Yerleşik Hayat

İlk avcı toplayıcı toplumların, yerleşik düzene geçip çiftçilik yapmaya başlamalarıyla çevrelerini kendi yararları doğrultusunda daha iyi bir duruma getirmek için doğal düzene sürekli müdahaleleri de başlamıştır. Bu sayede insanın, yaşamları üzerinde kontrol kurabilme yeteneği hızla gelişmiştir. Çevrenin biyolojik yapısını değiştirmenin ötesinde, ateşin kullanımı, hayvanların evcilleştirilmesi, toprak ürünlerinin yönetimi ve dilin bulunuşu gibi kültür bileşenlerinin yardımıyla insan ve yer arasındaki ilişkinin değişimi hız kazanmıştır. İlk barınma teknolojisi olarak göçebe toplumlarda kullanılan çadır, insanın diğer hayvanlar arasında doğayı manipüle edebilmesi anlamındaki ilk ipucudur çünkü çadır gezginin ihtiyacı olanı alabildiği, bir çok farklı özellik gösteren çeşitli yerlerde, dışarıdaki koşullardan göreceli olarak korunmasına olanak veren, taşınabilir bir barınaktır. Hayvanların evcilleştirilmesi de bu barınakların korunmasına ve yiyecek-giyecek gibi ihtiyaçların nerede olursa olsun karşılanmasına yardımcı olmuştur. Bu gelişmeler yerleşik düzenin kurulmasına yol açtığı gibi, mimarlığın oluşumu ve gelişiminin de başlangıcıdır. Metaforik bir yaklaşımla, tüm bu gelişimler cennetin yer yüzünde yaratılmasına olanak sağlamıştır (Crowe, 1995).

Glikson'a (1971) göre, yerleşiklik insanın çevresi ile olan ilişkisinde ortaya çıkmış en heyecan verici biyoteknik icat ve en başarılı devrimdir. Yerleşiklik için gerekli koşulların oluşabilmesindeki en büyük iki etken, biyolojik bilgi kazanımları ve yaşamsal süreçlerin organize edilme becerisidir. İnsan doğada gözlemlenen geri dönüş kuralını aktif şekilde yerine getirerek verimliliğin sürekliliğini sağlar ve suyun korunduğu yapay bir arazi yaratır. Doğal düzenin döngülerindeki, insan için verimsiz boşluklar, sürekli olarak ulaşım, saklama, tohum kullanımı, gübreler, su, hasat ve materyallerle telafi edilir. Uzun vadede çevresel değişim anlamına gelen bu insan eserini devam ettirmek, sürekli olarak insan ve malzemeye yatırım yapmayı gerektirir. İnsan, zorunlu olarak kendisini ekolojik bağlamdan koparır; ancak bu yeni

pozisyonunu yeryüzüyle yeni seviyede bir ilişki kurmak için kullanır. Dağlar, sürülmüş basamaklı piramitler olarak şekillendirilmiş ve vadiler, tarım yoluyla, verimliliğin saklandığı ve yenilendiği devasa yerlere dönüştürülmüştür. Avcı ve toplayıcıların önceki doğal alan ve zamana içgüdüsel entegrasyonu, tarım toplumlarıyla beraber çevrenin aktif tanımlanmasına evrilmiştir (Glikson, 1971).

İnsan, bir çok doğal bitkiyi yok edip yerlerine kendi türüne nitelik ve nicelik bakımından en çok fayda saylayacak olan türleri geçirmiş ve verimliliğin gerektirdiği doğal yenilenme zamanını tarım yoluyla kısaltmıştır. Fakat bu yapay çevreyi sürdürmek ve doğal bitki örtüsünün geri gelmesinden korumak, sürekli ilgi ve dikkat gerektirdiğinden bu, insanı başlattığı bu süreçten kopamaz bir konuma getirmiştir. Bu yoğunlaşma, topluluklarda ve geneldeki popülasyon yoğunluğunda gözle görülür bir artışa sebep olmuştur. Fakat yerleşiklik aynı zamanda mevsimsel olarak değişen iklime, sel baskınlarına ve kuraklığa karşı artan hassasiyet anlamına da gelmektedir. Bu tehlikelerle karşı karşıya gelindiği ve yıl boyunca dayanan lokal mikro klimalar yaratmak için kalıcı evler inşa edilmiş ve bunlar köy kümeleri olarak gruplanmışlardır. Glikson'a göre asıl amaç, çevresel yapının karakteristik belirleyicisi olan biyotik süreci organize etmektir (Glikson, 1971).

Glikson'un bu yaklaşımı, yerleşik düzenin insan yaşamında sağladığı faydaların deneme yanılma yolu ile keşfedildiği ve bu faydaların sürdürülmesi için bazı zorunluluklar sonucunda ortaya çıktığı fikrine götürür. Başka bir deyişle, Glikson, yerleşik hayatı konfor arayışının bir sonucu olarak, faydacı bir bakış açısıyla açıklamaya çalışmıştır. Ancak insan, doğa ve insan yapımı çevre arasındaki ilişkiler ve süreçler fayda-zarar ya da çıkar ilişkisine indirgenemeyecek kadar karmaşık ve bütünsel bir yapıdadır. Çevresel değişimin ilksel koşulu olarak, insanın içsel eğilimlerini göz ardı edemeyiz. Zira, bu bağlamdaki bazı keşifler tesadüfi olsa da sonuç olarak insanın çevresi ile olan ilişkisi çevrevesinde, kendini uygarlık dediğimiz şey adına bir üst seviyeye taşıyan paradigmlar söz konusu olduğunda, yaşadıkları çevreden bağımsız bir yaklaşım geliştirmek zorunda olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

Diğer yandan, evcilleşme ve yerleşiklik insan eli ile şekillenen yeni bir doğanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ortaya çıkan bu yeni doğa, yani mevcut doğanın aksine, şartların kontrol altında tutulabildiği ve beklenmeyen olayların asgari düzeye indirildiği bu çevresel düzen, diyalektik eğilimler ve süreklilikle beraber insanların

doğaya bakış açısını da değiştirmiştir. Yine de insan yapımı çevrenin oluşumunu ve bu süreç sonucunda değişen insan – çevre ilişkilerini tam olarak anlayabilmek için, bu sürecin paradigmalarından biri olan “ev” ve “ev duygusu” kavramlarının üzerinde durmak gerekmektedir.

4.2 Ev

Yerin, bir çokları için en tanıdık örneği ve onun önemini ifade eden kavram, “ev”dir. Tuan (1991) için, coğrafya, insanların evi olan yeryüzü üzerinde çalışmaktır. Yeryüzünü eve dönüştürürken farklı seviye ve niteliklerde sayısız yer yaratırız. Tuan’a göre her ölçüdeki yerlerin üretimi aynı zamanda belirli türlerdeki ev hayatının oluşturulmasıdır.

Ev, insan yapımı çevrenin merkezindedir. Ev, beden ve çevre ilişkisi bağlamında hem metaforik hem gerçek anlamda merkezi bir konuma sahiptir. İnsanın dünya ile ilişkisinde anlamı olan ve anlamı yaratılan her şey yerleşimle mümkün olabilir. Heidegger’in söylemlerinden yola çıkarsak evin; kutsalın, ölümlünün, toprağın ve gökyüzünün bir araya geldiği bir yere sahip olmak ve aynı zamanda oraya ait olmakla ilgili olduğunu iddia edebiliriz. Kentin kendisi gibi ev de bütün ya da bölümsel olarak kozmolojik sembollerle ya da ritüellerle kutsanmıştır. Bu bir yere yerleşmenin bir kent kurmanın ya da en azından bir ev inşa etmek için yer seçmenin ne kadar ciddi bir karar olduğunu gösterir. Bu insanın varoluşu ile iç içedir. İnsan kısa sürede kendi dünyasını yaratmak ve bunu sürdürebilmeyi göze almak zorundadır. Yerleşimler kolaylıkla değiştirilemezler çünkü birisinin kendi dünyasından vazgeçmesi hiç de kolay değildir (Eliade, 1976). Bu sahiplenme ve aidiyet duyguları maddesel olmaktan çok duygusal ve ruhsaldır ve evde kurulan bu birlik sayesinde insan varlığını tamamlamak ve yansıtmak üzere kendi fiziksel ve ruhsal alanını oluşturur. Ev, kişiliğimizi oluşturduğumuz ve buradan dış dünyaya yansıttığımız yerdir.

Ev, insanların kendi kişiliklerini şekillendirmede göreceli olarak özgür oldukları, temelde güvenli yerlerin belirli bir türü olarak rol oynar. Genel olarak ev, insanların hüküm sürebildikleri yer olarak görülmektedir. Çoğu insan için, ev gibi hissettiren bir yer oluşturma girişimi tanındıktır. Başarılı olamayan örneklerin olduğu bir yerde dahi bu girişimler önemlidir. Yaşamak için uygun, hoş bir yer yaratmak yer üretiminde merkezi bir role sahiptir (Cresswell, 2004). David Seamon (1979) da evi,

bir insanın dışarıdaki dünyadaki koşuşturmasından, mücadelesinden çekilip dinlenebileceği ve limitli bir alan içinde olanlar üstündeki kontrolünü belli bir dereceye kadar sağlayabildiği bir yer olarak tanımlar. Ev salt kendimiz olabildiğimiz bir yerdir. Ev duygusu, genel olarak ele aldığımız yer duygusunun bir metaforu olabilecek kadar önemlidir (Cresswell, 2004).

Evin modern tanımlarından biri de “şahsi yerleşim”dir. Bu tanım evi, içinde yaşadığımız yerleşimin, şehrin ya da çiftliğin ya da ülkenin ve hatta dünyanın merkezinin vücuda gelmiş hali olarak gösterir (Crowe, 1995). Daha geniş anlamdaki yer duygusu içerisinde evi bu duygunun merkezine koyarız çünkü yaşadığımız dünyanın merkezi evimizdir. Ne kadar uzağa gidersek gidelim geri döneceğimiz yer orasıdır. Zaman ve mekanın algımız boyutundaki sonsuzluğunda ev, saklandığımız, özdeşleştiğimiz, anlam bulduğumuz ve anlam verebildiğimiz bir yerdir. Ev yaptığımız çevre ile ilgili yaptığımız ilksel bir ikileme yaratır: “içerisi” ve “dışarı”. Nitekim evle özdeşleşmemiz, yaşadığımız evin iç mekanının kendi iç dünyamızın maddeselleşmiş haline gelmesi anlamına gelir. İçten başlayarak yarattığımız somut düzenle daha güvenli ya da güvende hissettiğimiz bir şekilde dışarıya doğru açılabiliriz. Fransız düşünür Gaston Bachelard'ın dediği gibi, insanın evi de ev/ev olmayan ikilisiyle coğrafyasal mekanı zihinsel olarak bölen bir zardır (Çubukçu, 2008; s.3). Evin içi "kendi"miz gibi sadece davetli olana açık bir iç, dışı ise kamuya serbestçe göstermekten kaçınmadığımız bir dıştır; postürümüz, mantomuz, makyajımız gibi (Gür, 2000).

Evin bilinçaltına yarattığı etkiyi ele alan Bachelard'a göre dünyanın geri kalanını anlamamızda evin deneyimsel etkisi bir hayli büyüktür. İlk evrenimiz, kelimenin tam anlamıyla ilk gerçek kozmosumuz evdir. Bachelard, evin insanın ilk dünyası olduğunu hatırlatır. Ona göre insan hayata atılmadan önce evin beşiğinde yatmaktadır; hayat insan için, evin bağrının sıcaklığında, iyi, bütün, korunmuş başlar (Bachelard, 1969).

Norberg-Schulz (1988), ev duygusunu, ev ve ev olmayan arasındaki ilişki ve yarattığı gerilim bağlamında ele almıştır. Ona göre, genel olarak hareketlerimiz eylem ihtimallerimizi tanımlayan yatay bir düzlem türetir. Bu düzlemin iki türlü sınırlayıcısı vardır. Bunlardan bir tanesi yatay ikincisi ise yakın, şimdiki çevredir. Her iki durumda da birey merkezdedir. Varoluşsal mekan, her ne kadar şimdiki durumdan bağımsız var olan bir imaj olsa da, kendi düzenine ve istikrarına sahiptir.

Daha yakından sınırlanabilir ya da görüş alanının ötesine ulaşabilir. İnsanın durumu varoluşsal mekan ile, şimdiki benmerkezcil mekan arasındaki gerilimde vuku bulur. Bu aynı zamanda sosyal ve kültürel mekanlar için de geçerlidir. Bu gerilim “evde olmak” ve “başka bir yerde olmak” olarak da ifade edilebilir. Eğer şimdiki mekanımız ile, varoluşsal mekanımız çakışırsa kendimizi evimizde gibi hissederiz. Çakışmazsa “uzakta”, “yolda”, “başka bir yerde” ya da “kaybolmuş” hissederiz. Bollnow’a (1963) göre, varış ve geri dönüşün ikili hareketi mekanın iki kısma ayrılmasını sağlar; daha küçük ve içsel olan ve çevreleyici, dışsal olan. İlki evin ve yuvanın bize yakın, samimi dünyası, ikincisi ise insanın yola çıktığı ve geri döndüğü dış dünyadır. Bu kısımların ayrımı, yaşayan mekanın temel özelliklerindendir.

Din tarihçisi Mircea Eliade ise konutların insanlar için anlamını farklı bir açıdan incelemiş ve modern bağlamda evin rolü ve anlamının eski çağlardaki dinsel ve mistik anlamlarla yüklü olduğunu göstermiştir. Eliade evi, eylemsiz, yapay bir üründen ya da yaşam için tasarlanmış bir makineden çok, insanın, tanrının evreni yaratışını taklit ederek kendisi için yarattığı evren olarak görmektedir.

Bachelard, “*The Poetics of Space*” adlı eserinde, dışarıdaki tüm diğer alanlarla birlikte mekanı kavrayışımızı şekillendiren ilk dünya ya da ilk evren olarak rol oynayan ilksel mekanın ev olduğunu iddia etmiştir. Ev, deneyimlerimizin özellikle çok yoğun olarak yaşandığı, bize en yakın mekandır. Bachelard’a göre evin iç düzenlemesi homojen bir yapıda değildir, aksine kendi anıları, hayalleri ve imajlarına sahip yerler dizisinden oluşur. Bachelard, çatı ve bodrum katları arasında, çatı katının, akılsallığın ve rasyonelliğin, bodrum katının ise bilinçsizliğin ve rüyaların ya da kabusların yeri olmasına dayanan simgesel bir ayrım yapmıştır. Özet olarak Bachelard, evin daha geniş bir evren hakkındaki düşüncelerimizi biçimlendiren özelleşmiş bir yer olduğunu söyler (Bachelard, 1969; Cresswell, 2004). Crowe (1995), Peter J. Wilson’un şu görüşüne yer verir: Ev planları, bedeninin doğal sembolleri ve çevre arasında, birini diğerine dönüştürerek ya da aralarında bağ kurarak aracılık yapar. Daha kalıcı formlarda düşüncüyü kaydetmek ve tasvir etmek bağlamında ev, mimarinin olmadığı toplumlara nazaran dünya hakkında daha geniş ve yapısal bir düşünce sisteminin gelişmesinde rol oynar.

Norman Crowe (1995, s. 31) insanların eve yükledikleri kozmik anlama dair, antropolog Christine Hugh-Jones’un şu gözlemlerine yer vermiştir: “insanlar evrenin sistemini yaratım süreciyle beraber, kontrol edebildikleri ya da en azından

değiştirebildikleri somut sistemlere aktarmak zorundalardır. Bunu yapmak için evreni temsil eden evlerini inşa ederler.”

Her yeni konutun yapılışı ya da kullanıma açılışı, yeni bir başlangıcın, yeni bir hayatın muadilidir. Bu yaklaşımların günümüze kadar gelmiş olmalarını doğal olmalarına bağlayan Crowe, yeni bir yapının inşasına başlarken temel atma töreninin düzenlenmesini, bir yapının bitişinin, son taşın yerine konmasıyla, bir ailenin yeni bir eve taşınmasının evde verilen bir davetle kutlanmasını veya yeni satın alınan bir evin bir köşesinin düzenlenerek, kişiselleştirilmesini, geçmiş ritüellerin günümüzdeki yansıması olmasından dolayı “zaman kapsülü” olarak isimlendirmiştir (Crowe, 1995).

Bu yaklaşım, evin sadece mekansal değil ayrıca zamansal bir olgu olduğunu da vurgulamaktadır. Ev duygusu, insanın yaşamındaki dönemlerin, o evde yaşamış olan ailenin tüm fertlerinin, geçmiş ve gelecek nesillerin ömrüyle ifade edilecek kadar geniş bir zamanla bağlantılıdır. İnsanın kişiliği ile ilgili anlam ifade eden, somut simgelerin yoğun olduğu bir yer olarak ev, insanın kendi tarihi ve aidiyeti ile ilgili olarak onu sürekli olarak besler. Ev, insanların kökleştiği ve eklemlendiği hissini yaşadıkları yerlere örnek teşkil eder. Ev diğer her şeyden çok, anlamın ve yinelenmenin merkezi olarak görülmektedir.

Evde olma duygusunun kendine özgü doğasını tanımlamak için, Day (1996) bir bireylerden oluşan bir gruba "evde olma duygusunu hissettikleri bir zamanı tarif etmelerini" istemiş ve bu araştırmanın sonucunda "Evde olma duygusunu tecrübe etmenin genel yapısını" ortaya koyan 5 tema tanımlamıştır: (1.) Ev sıklıkla zamansız bir özellik çağırıştırır. (2.) Ev mevcut zamana olumlu bir uyum gerektirir. (3.) Ev bir yandan güvenlik ve samimilik arasında, bir yandan da yabancılık ve tekinsizlik arasında yaşanan etkileşim ile ilgilidir (4.) Ev bireyin kendine, özel olan diğerleri ile ilgili olarak uyumuna olanak sağlar ve (5.) ev kişisel mutluluk ve iyileşme ile ilgilidir.

Cooper (1995), insanın kişisel gelişiminin, sadece diğer insanlarla olan iletişimine dayanan duygusal bir gelişim olmadığını, çocukluktan itibaren, fiziksel çevremizin yarattığı etkilerle yakından ilgili olduğunu savunur. Cooper aynı zamanda, fiziksel çevrenin, psikologlar tarafından göz önünde bulundurulmamasını ve çevresel ilişkiler

ile ilgilenen, mimar, antropolog ve coğrafyacı gibi uzmanların ise çoğunlukla duygusal boyutu göz ardı ettiklerini eleştirmektedir.

Diğer yandan, inşa edilen ilk yapıyı düşündüğümüzde de bunun bir ev olduğunu tahmin etmemiz yanlış olmaz. Vitruvius, ilk yerleşim sürecini tarif ederken ateşin yarattığı konfordan faydalanmak isteyen ilkel insanın, bu ateş etrafında toplanmasından ve daha önce barınak olarak kullandıkları mağara gibi doğal oluşumları veya hayvan yuvalarını taklit ederek çamur ve kilden konutlar yaptıklarını iddia etmiştir. Vitruvius'a göre bu konutlar, insanların yarattığı toplumsal bir oluşumun bir parçası olmuştur. İlkel insanların kendi aralarında yaptıkları gözlemlerle bu konutlar daha dayanıklı ve işlevsel hale getirilmiştir (Vitruvius, M.Ö. 25). Bu bize göstermektedir ki, ev düşüncesi ve inşa edilerek somut olarak gerçekleştirilmesi süreci, yerleşiklik düşüncesi ve toplumsallaşma ile yakından ilişkilidir. Vitruvius'un hikayesi temel alınırca bu iki paradigma birbirinden ayrılamaz bir bütündür.

Norman Crowe, insanın yerleşik ev geleneğinin, insanın planlamacı ve düzenlemeci düşünce yapısının bir sonucu ve gereci, ayrıca yerleşik düzenin sürekliliği için öncelikli bir koşul olduğuna örnek olarak “*Navajo*” geleneğinden bahsetmiştir. Bir yetişkinin hayatını düzenlemesi için öncelikle *hogan*'a ihtiyacı vardır. “Öylece dışarı çıkıp geleceğinizi planlayamazsınız, önce bir *hogan* inşa etmelisiniz. Daha sonra içinde oturup planlamaya başlayabilirsiniz”, der David P. McAllester ve Susan W. McAllester, Crowe'un aktarımıyla (Crowe, 1995, s.34). Diğer bir deyişle, ev sadece barınma ve dış etkilere korunma aracı değildir, ayrıca insanın çevresini kavrayış eğilimlerine bağlı olarak, gelecek için plan yapabildiği ve kurduğu düzenin devamı ya da daha sonra atacağı adımları belirlemek üzere sistematik olarak düşünebildiği yerdir. Ev, düzenli hayatın temel paradigmasıdır.

“Ev” ve evle eş anlamlı kelimelerin dildeki kullanımı da hem Türkçe’de hem de diğer yabancı dillerde, evin ilkselliğini vurgular niteliktedir. Dilimizde içinde ikamet edilmeyen bir çok yapının ismi kendi köklerinin eve uzandığının kanıtıdır. (Örneğin, Posta(h)ane, Hasta(ha)ne, gözlemevi, aşevi, cemevi vb.) Bir şeyin doğasını keşfetmek için kökeninin izlerinin dilde sürülebileceğini savunan Heidegger de, Eski İngilizce ve Yüksek Almanca’daki her türlü yapıyı “inşa etmek” anlamına gelen *bauen* fiilinin kökünün “yerleşmek”, “ikamet etmek” anlamına gelen *baun*’dan geldiğini ifade eder. Baun sözcüğü zaman içinde evrilerek *bin* sözcüğüne dönüşür.

“*Ich bin*”, “*du bist*” Almanca’da “benim”, “sensin” gibi varlığı işaret eden anlamlara denk gelir (Heidegger, 1971). Bauen, ayrıca özellikle toprağı yaşatmak, korumak, sürdürmek gibi anlamlara da gelmekte, tarım ve çiftçiliğe işaret etmektedir. Almanca’da “çiftçi”nin karşılığının bauer olması bu açıdan şaşırtıcı değildir.

Heidegger gibi Eliade de karmaşık kamusal yapıların kökeninin basit evlere dayandığına işaret eder. Dinsel mimarinin, genel konut mimarisinin evrilmiş hali olarak görmek mümkündür. Eliade’ye göre dinsel mimari, hali hazırda ilkel yerleşimlerin yapısında mevcut bulunan kozmolojik sembolizmi devralmış ve geliştirmiştir. Buna verilebilecek en iyi örneklerden bir tanesi Eski Yunan tapınakları olabilir çünkü bu tapınaklar, ortadaki ocağı ve tepede açılmış bir duman çıkışıyla, sıradan bir evden türediğiklerinin göstergelerini taşır (Crowe, 1995).

Edward Relph (1976), evi, bir toplumun üyesi olarak bireylerin kimliğinin temeli olarak görür. Ev sadece içinde yaşadığımız bir yapı değildir, herhangi bir yerde olabilcek bir şey değildir, değış tokuş yapılamaz çünkü anlamın, yeri doldurulamaz merkezidir. Bu her ne kadar felsefi ve zor anlaşılır gibi gözükse de gerçekte ev, deneyimin ortak ve gündelik bir elementidir.

Crowe, evin insanın yarattığı doğal hayatın bir parçası olarak görüldüğünde aynı zamanda yerleşimin bir parçası olarak da görülmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Ona göre ev, yerleşik düzen içerisinde daha geniş bir dünya ile bağlantı sağlayabilir. Ev doğada tek başına duran bir birim değildir. Her ev içindeki ailenin, bütün bir toplumun bileşenlerini oluşturması gibi, evler de yerleşimin fiziksel birimleridir. Crowe, buradan yola çıkarak aile kavramının daha geniş boyutlardaki dağılımını dile getirir. Geleneksel toplumlarda, aile içindeki hiyerarşinin, daha geniş topluluklar anlamında, yerleşim düzenine yansıdığı, ve bu hiyerarşinin yerleşimin fiziksel düzenini etkilediği açıktır. Güvenlik, içerisi-dışarısı ayrımı yaratan kent surları, kapısı, tıpkı evlerdeki duvar ve kapıda olduğu gibi hem bu yerleşim birimlerini dış dünyadan ayıran hem de aralarındaki temasın sağlandığı somut elemanlardır (Crowe, 1995).

Ayrıca, ailenin biyolojik yapısı, insanın daha geniş alanlarda kurduğu düzen içerisinde çok daha kalabalık bir aile olarak tanımlayabileceğimiz toplum içindeki düzenin de kurulmasına ön ayak olmuştur. Monarşi sisteminde, ailenin kendi içindeki görev dağılımının ve aile reisinin yetkileri ve sorumluluklarının topluma

yansımasını görebiliriz. Crowe'un aktarımıyla Emile Durkheim, toplumlarda sosyal yapının oluşturulmasındaki doğal süreci şöyle tarif etmektedir: “toplum, sınıflandırma düşüncesinin takip ettiği basit bir model değildir; bu, sınıflandırma sistemine bölünmeler olarak hizmet eden toplumun kendi bölümlenmesidir. İlk mantıksal katagoriler toplumsal katagorilerdir, ilk sınıflandırma, insanın sınıflandırılmasıdır. Çünkü insan gruplar halinde yaşamaktadır ve kendini grup formu içerisinde düşünmektedir. Bu yüzden diğer şeyleri de düşüncesinde gruplandırır” (Crowe, 1995; s. 32).

Elbetteki kurulan ilk yerleşik düzen evlerin yapısı, bulundukları yerlerin iklim koşullarına, bitki örtüsüne, çevresel diğer tehlikelere, ihtiyaçlara ya da avantajlara ve çevrede bulunun malzemelere göre değişiklik göstermiştir. İlk evler her ne kadar ilk bakışta farklı gözükseler de belli başlı bazı doğal gerçeklere dayanılarak yapılmışlardır (örn. Isınan havanın yükselmesi, güneşin doğuş ve batış yönü). Bu gerçekler istikrarlı bir ortam yaratıldığında, kademeli olarak deneme yanılma yoluyla bulunmuş olabilir. Çünkü yerleşik hayatın getirdiği, çok büyük ve ani değişimlerin yaşanmaması durumu insanın bu gelişimi göstermesine olanak sağlamış olabilir. Ancak yine de bu yerel yerleşimlerde evlerin, farklılıkları ele alındığında görürüz ki, insan henüz doğa ile bağını tümüyle koparmamıştır. Evin kendisi, doğal bir çok unsurun etkisi altında şekillenmiştir. Burada oturan insanlar, doğanın ve kendi hayatları üzerindeki etkisinin farkındalığını henüz kaybetmiş değillerdir.

Dolayısıyla, mimarlığın konusu olarak ilk ev, mimarlığın orijinine işaret ettiği için bir çok uzman tarafından ele alınmış, elde edilebilen somut kanıtların azlığına rağmen fiziksel çözümlemelere girişilmiştir. Bilindiği gibi, Vitruvius yazdığı kitapta, mimarlığın doğuşu irdelendiği halde, mimarlığın elle tutulur, fiziksel öğelerinin kökenini tarif edecek herhangi bir görsel bulunmamaktadır. Ancak günümüze dek bir çok araştırmacı ve mimar bu konuyu ele almış ve ideal olana “ilk ev” formu ile ilgili varsayımlar üzerinden ulaşmaya çalışmıştır.

Benedictine Abbot Marc-Antoine Laugier “*essai sur l'Architecture*” adlı makalesine doğa ve sanat arasındaki benzerliği ortaya koyarak başlamıştır. Diğer tüm sanatlarda olduğu gibi mimarlığın prensipleri yalın doğa üzerine kurulmuştur ve doğanın işleyişi mimarlığın kurallarını belirler. Bu yalın doğa, insanın bozulmamış, otantik ve saf halinde aranmalıdır, yani insanın doğal içgüdüleri haricinde desteksiz ve rehbersiz olduğu ilkel durumunda. Laugier, ilkel kulübesini doğal insanın pastoral

yaşantısı içinde, lirik bir tanımla sunmuştur (şekil 4.1). O'na göre temsil edilen üç mimari eleman –sütün, lento, alınlıklı çatı- ile bu sunum mimarının doğal orijinini göstermektedir. Doğanın bize sunduğu kaba eskiz olarak anlatır Laguier ve kaba gereklilikten sanat eserine yükseltir:

“Bu yalın doğanın bir dersidir, doğal işleyişin taklit edilmesiyle sanat doğmuştur. mimarlığın bütün ihtişamı küçük kırsal kulübelerde dşnlmş ve tasarlanmıştır. Bu basitleştirilmiş ilk model yaklaşımıyla hatalardan kaçınılır ve gerçek mkemmelieğe erişilir” (Laguier, 1753; Hvattum, 2004).



şekil 4.1 : Essai sur l'Architecture, Marc-Antoine Laugier, 1755.

Laguier'in ilkel kulübesi ilk bakışta mimarlığın çıkış noktası fikrî olarak insanın ilk yapısında yani bütün mimari tiplerin orijini olan ilkel kulübede olduğu Vitruvius'un geleneksel düşüncesine uyuyor gibi gözükmemektedir. Ancak Laguier'in yaklaşımının yeniliği Rönesansın taklit (*mimesis*) geleneklerini yıkmasında ve mimarlığı, anlamını sosyal, dinsel ve psikolojik değerlerin geleneksel temsilinden alan sivil sanat olarak değil, yapı sanatının bir malzemesi olarak tanımlamasında yatmaktadır (Hvattum, 2004).

Tarihsel ve antropolojik olarak kültürel fenomenleri açıklamaya çalışan bir neslin parçası olarak Gottfried Semper ise, mimarlığın köklerini ampirik gerçeklerde aramıştır. İlkel kulübe onun için ne Adem'in cennetteki evi ne de aydınlanma teorisinin dünyevi aksiyomudur. Bu, zamanın dışında bir prensip ortaya koyan değil, daha ziyade kaynaklandığı belirli tarihsel koşulları ortaya koyan ampirik bir fenomendir (Hvattum, 2004).

Aydınlanma döneminin, mimarinin tek ve evrensel prensibi rüyası zayıfladıkça, boşluğu, hızla çoğalan seyahat edebiyatı aldı. Bir çok misyoner ve maceracı Yeni Dünya'daki ilkel insanlarla karşılaşarak insan ırkının daha önce bilinmeyen çeşitliliğini gün ışığına çıkardılar.

Quatremere, insan topluluklarının üç farklı şeklinin ayırımına vardı, bunlar, avcı-toplayıcı, göçebe – hayvancı ve tabii ki tarımla uğraşan yerleşik insan topluluklarıydı. İlk grup için neredeyse hiç insan yapımı bina söz konusu olmasa da mağaraların ve diğer doğal formların barınak olarak kullanıldığı görülmektedir. Göçebe toplumlarda ise çadır ve diğer taşınabilir yapılar geliştirilmiştir. O'na göre sadece tarımsal toplumlarda ahşap kulübeden doğan, gerçek bir mimari gelişimden sözedilebilir. Bu üç temel mimari manifesto, yani mağara, çadır ve kulübe, farklı orijin tiplerini ve bununla ilgili olarak sosyal organizasyon ve mimari gelenekleri belirlemişti. Quatremere, çadırın görsel karakter olarak Çin mimarisindeki çatılarda, mağaranın ise Mısırın masif malzemeli yapılarında ve ahşap kulübenin de Yunan tapınaklarındaki etkilerinin hala farkedildiğini öne sürmüştür (Hvattum, 2004).

Quatremere'ye göre mimari form evrensel prensiplerin değil özellikli koşulların ürünüdür. Mimarlığın orijini bu açıdan bakıldığında, ne soyut bir düzende ne de evrensel kurallar çerçevesinde oluşturulmuş olur. Mimarlığın özü, her ulusun doğal ve aynı zamanda özellikli ve farklı koşulları sayesinde oluşmuştur.

Antropoloji dalındaki öncülüğüne rağmen, Gustav Klemm'in düşünceleri ise geleneksel bir yol izler. O kültürel farklılığı, farklı insanların vahşilikten evcillığa çizilen evrim çizgisinin farklı kademelerine eriştikleri teorisi ile açıklıyordu. Benzer bir şekilde, dünya tarihini, pasif ve aktif ırkların bitmeyen mücadelesi olarak tasavvur ediyordu. Klemm için, orijin herhangi bir yapı tarzının altında yatıyordu. Ona göre, bütün sanatlar insanın temsil ihtiyacından ortaya çıkmıştır. “Biz sanatın başlangıcını, aynı zamanda ulusların da başlangıcıyla karşılaştığımız en düşük seviyedeki kültürlerde bulduk, çünkü insan kendi manifestosunu dışarı vurmak ve çevresini bu temsillerle bezemek zorundadır”. Klemm, ulusların hayatlarının taklidi olan mimetik anlatımların insanın dünyaya uyum sağlayabilmesi için ilkel araçlar olduklarını söyler. Kültürel gelişimin daha üst seviyesinde ise bu basit temsil araçları süslemenin maddeleşmiş hali olarak mimari ile içiçe geçmiştir. Klemm'e göre, kutsal mekanların süslenmesi tıpkı mimarlık, dans ve müzik gibi sanatı yaratmıştır (Hvattum, 2004).

İlkelliğin günümüzdeki etkinliğini araştıran Nold Egenter (1994), İngiliz coğrafyacı Herbert H. Read'in yaklaşımını aktarmıştır. Read, ilk çağlardaki Akdeniz dinsel sanatını, bilinmeyen semboller olarak yorumlamıştır. Mekan din için ön koşuldur. Mekan, “yer”lerin çokluğu, kompleksi olarak değil de, paleolitik çağdaki gibi kendi başına bir şey, maddesel olmayan sonsuza uzanan bir boşluk olarak deneyimlenir deneyimlenmez aşkın dinsel varlıklar için yol açılmıştır. Read, bu mekan algısının mimarlıkla beraber geliştiğini söyler ve aşkınlığın gelişimini kubbe ve kemerli mezar odalarının yapımına bağlar. Read'e göre kube sembolizmi Asya minör de çıkmıştır ve bu dinsel sembolizm, ekilebilen bütün yakın doğu topraklarına yayılmıştır. Ona göre bu, çok daha eski zamanların mirasıdır; kubbe muhtemelen yerdeki boşluğu dairesel örtüyle kaplayan ve en basit malzemeden inşa edilmiş en eski çatı formudur (Egenter, 1994).

Read tarafından geliştirilen teze göre, sembolizm cennetten düşmüştür. Bir insanın mantık öncesi pozisyona sokmak için tek gereken, “kimin için gök gürültüsü ve şimşeğin, yağmurun ve güneşin, yıldızların ve diğer kozmik olayların cennetin çatısından aşağı düşüp yuvarlandığı” sorusunun sorulmasıdır. Cennet, insanlığın çadırı gibi üstünde gerilmiş katı bir örtü olarak hayal edilmiştir. Bu fikir bir çok kültürde bulunabilir. Cennet büyük bir çadırdır ya da çadır minyatür bir cennettir (Şekil 4.2). İnsan için yaptığı çatı, deriden gerdiği çadır, kilden samandan yaptığı

mezar, cennetin daha yuksekteki kubbesinin birer sembolu olmuştur. Read, kozmik dağı da içeren, kozmik ve kutsal anlamlarla ilgili daha bir çok konunun altını çizmiştir (Egenter, 1994).



Şekil 4.2 : Madonna di Campagna Piacenza, Alessio Tramello & Il Pordenone, 1528.

Bu orijinal kulübe teorilerinin spekülâtif doğasının yanı sıra Rykwert'in çalışması değerlidir. Modern mimarlığın öncülerinin bu spekülasyon havuzundan çekip çıkardıklarını, nasıl kendi mimari çıkarlarını doğrulamak için serbestçe kullandıklarını ortaya koymuştur (Rykwert, 1997).

Egenter (1994), modern mimarinin gelişimi sürecinde bir çok mimarın ve tasarımcının, ideale ulaşmak adına, ilkel formların peşine düştüklerini ortaya koymuş ve örnek aldıkları ilkselliklerle farklı yaklaşımlar geliştirdiklerini öne sürmüştür. Egenter'in verdiği örnekler şu şekilde özetlenebilir: Le Corbusier'in geometrik konsepti, Demir ve Bronz Çağı yerleşimcilerinin kulübe ve örtülerinden ve özellikle

de yahudi sinagoglarından kaynaklanmaktadır. F. L. Wright, Amerikan ütopyacılarının geleneğinin yakın takipçisidir. Onun ideali, şehirlerin nefret edilesi uygarlıklarına karşıt olarak, engellenmemiş öncü ruhsallıktır. ‘*Living City*’ de (yaşayan kent) politik ve ahlaki fikirlerle örtülü bir aşamalar şeması geliştirmiştir. Strzygowsky’nin de etkisiyle blok evler, Gropius, 1920 Bauhaus Wachmann tarafından orijinal kulübe olarak kabul edilir. Semper gibi Strzygowsky de ilkel Kuzey Avrupa ahşap yapısını İndo-Germen yapıların prototipi olarak varsaymış, bu ilişkide Akdeniz’in taş yapılarını gözardı etmiştir. Mies van der Rohe kendini Alman zanaat geleneğinin bir ürünü olarak saymış, ‘her balta vuruşunun kendi anlamına sahip olduğu, ilkel yapı metodunun sağlıklı dünyası’nı düşlemiştir. Mendelson, futuristik taslaklarında, doğadan alınan modellerden ilham almıştır: bir kovan ya da karınca yuvası gibi aynı yasalara itaat edilen bir şehir. Egenter’in (1994) aktardığına göre, Adolf Loos’un konsepti ormanda basit, gömülü bir höyükle karşılaşmasıyla ortaya çıkar: “burada gömülü bir şey yatıyor. Bu mimarlık!”

4.3 Kent

Glikson’a (1971) göre bir topluluk belirli bir araziye ait olduğunda, toprak, topluluğun kendi zemini haline gelir. Topluluklar arası iletişim ve temas, kendi bölgesinde ya da yabancı topraklarda olup olmamasıyla şekillenir. İnsan hem ekosistemde hem fiziksel olarak bölgesinde merkezi bir konum üstlenmektedir. Bu yeni düzen, insanların ikamet ettiği, depolama yaptığı, üretim ve iletişim yerlerinin olduğu bir çekirdekten ve insan hareketlerinin farklı bir frekansının ve arazi kullanımında da farklı bir yoğunluğunun ortaya koyulduğu, toprak, su ve ormanın kullanıldığı çeper alanlarından oluşan eşmerkezli çevresel sistemi meydana getirmiştir. İnsanın mobilitesi aslında köy arazisiyle sınırlandırılmıştır. Bu insanın, malın ve enerjinin merkezden çepere ve sonra tekrar merkeze olan dairesel akışını şekillendirir.

20. yy.’ın ortalarına kadar, kent kavramını yukarıda anlatıldığı gibi “merkez ve onun çevresi” olarak tanımlanabiliyordu. Ancak günümüzde kenti tanımlamak, sayısız dinamiği ve ilişkiyi aynı anda göz önünde bulundurmayı gerektirdiğinden bir hayli güçleşmiştir. Kent kelimesinin farklı dillerdeki kökeni araştırıldığında, kentin uygarlık kavramıyla ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Arapça kökenli bir kelime olan “medeniyet”in, Medine kentinin isminden, bunun Batı’daki karşılığı olarak da

uygarlık anlamına gelen “*civilization*” kelimesinin de Latince kent anlamına gelen “*civitas*” kelimesinden gelmesi, bu ilişkiyi temellendirmektedir (Kozar, 2009).

Türkçe sözlüğe bakıldığında, “sürekli toplumsal gelişme içinde bulunan ve toplumun, yerleşme, barınma, gidiş-geliş, çalışma, dinlenme, eğlenme gibi gereksinmelerinin karşılandığı, pek az kimsenin tarımsal uğraşılarda bulunduğu, köylere bakarak nüfus yönünden daha yoğun olan ve küçük komşuluk birimlerinden oluşan yerleşme birimi” (<http://www.tdk.gov.tr/tdksozluk>) olarak karşımıza çıkan kent tanımı, bir çok sosyal bilimci tarafından da “nüfusunun çoğu ticaret, sanayi, hizmet veya yönetimle ilgili işlerle uğraşan, genellikle tarımsal etkinliklerin olmadığı yerleşim alanı” (Hasol, 1998) olarak tanımlamıştır. Bu tanımlardan yola çıkarak kentle, köy - kasaba gibi daha az karmaşık yerleşim birimlerini kıyasladığımızda, kenti anlamak bir dereceye kadar kolaylaşacak gibi gözükmektedir.

Konuyla ilgili olarak genel bir literatür taraması yapıldığında köy ve kent arasındaki farkların başında nüfus yoğunluğunun gösterildiğini söyleyebiliriz. Ancak kentin özellikleri sadece, içinde yaşayan kişi sayısının köylerle kıyaslandığında daha yüksek olmasıyla açıklanamaz.

Köyler, halkının çoğunluğunun tarım ve hayvancılıkla uğraştığı, “yerel” ile ilgili duygu ve icraatların daha yoğun olduğu yerlerdir. Aile bağlarının, aile içi ve aileler arasındaki iletişimin kuvvetli olduğu ve toplumsal etkileşimin akrabalık üzerinden sağlandığı bir toplum barındırır. Kentlerle kıyasla köy toplumları, basit teknolojilere ve bölünmemiş bir ekonomiye sahip, daha homojen bir yapıya sahiptir. Dini inançlara ve ritüellere bağlı bir hayat sürdürülür. Köy toplumlarında insanlar, kentte yaşayan insanların gündelik hayat içerisinde temas kurduğu, farklı inanç, ekonomik düzey, ırk ve adetlere mensup diğer gruplarla sık karşılaşmazlar. Bunlardan dolayı dışarıya daha kapalıdır ve değişikliklere direnç gösterirler. Köy halkı, ortak değer, inanç ve adetlere sahip insanların kendi aralarında daha kişisel ve samimi ilişkiler kurduğu bir özelliğe sahiptir. İnsanlar birbirleri hakkında daha çok ve daha özel bilgileri paylaşırlar. Kentlerde ise durum farklıdır. Nüfusun yoğunluğu insanları, daha çok uzmanlaştıkları alanlar söz konusu olduğunda iletişim kurdukları bir ortama iter. Dolayısıyla mahremiyet konusu kent hayatında önem kazanmıştır (Davutoğlu, 2008).

Kentlerin, köylerin ve kasabaların doğal bir sonucu olarak ortaya çıktığı savunulan bir şeydir. Tarımın yapılması sonucunda sağlanan fazla ürün, uzmanların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Düzenin devamlılığının sağlanması için güvenlik sorununu çözmesi beklenen askeri ve politik oluşumlarla birlikte köyün geliştiğini veya uygarlaşmanın doğal süreci içerisinde geldiği noktada kent kavramının ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Glikson (1971) “*Man’s Relationship to His Environment*” adlı yazısında köy-kent karşılaştırmasını ele almıştır. Glikson, kentin inşasının insan çevresine ek olarak yapay bir düzenleme daha ortaya koyduğunu ifade eder ve bu süreci değerlendirir. Tekil üreticilerin kendilerini ve ailelerinin ihtiyacından fazlasını üretebildiklerinden beri bu durum, kent popülasyonun geri kalanının tarımdan farklı eğilimlere yönelimini destekler. Toplumsal etkileşimin oluşturduğu bu yeni sistem içerisinde, üretimin temelindeki çiftçinin sadece bir katman olduğu sınıflar ve uzmanlar yaratılmıştır. Kent popülasyonu artık sadece topraktan beslenmez, malların ve hizmetin insanlar arasında karşılıklı takasıyla da kendi dinamiklerini oluşturur. Birey, artık belirli bir toprağa değil bütün bölgeye yayılan, köyleri, kasabaları, ormanları, su kaynaklarını vb. ve kuvvetlendirilmiş bir çekirdeği içeren sosyal bir organizasyona aittir. Bu merkez bölgenin kaynaklarının çoğunu soğurur ve bütün bir bölgeye geri dağıtır; diğer bir deyişle kent, bu merkezden yönetilir.

Kentin oluşum sürecinde, toprak kullanımının belirleyicileri bir yandan sosyolojik diğer yandan da tarımsal düzen olarak ifade edilebilir. Bu iki düzen, karşılıklı uyum içinde olduklarında insan kendi yaşam alanını bütün bölgeye yayabilmiştir. İnsan hareketlerinin çapı ve iletişim inanılmaz derecede çoğalmış, hareket ve yerleşiklik düzenini kökünden değiştirmiştir. Pazar yeri, değiş tokuşun merkezi olarak belenmiştir; toprak kullanımı, uzak köylerde bile, özelleşmeye ya da arazinin doğal karakterine adapte olmaya başlamıştır. Birbirini kesen yollar, kavşaklar, bölgesel ve bölgeler arası buluşmaların merkez noktaları haline gelmiştir (Glikson, 1971).

Glikson’a (1971) göre, Kent, ülke ve dünya çapında maddesel ve kültürel ilişkilerin bir organı olarak gelişmiş, bu yeni boyut da insan çevresine eklenmiştir. Dünya ölçeğindeki iletişim ağıyla birlikte bir çok kent, daha geniş, bölge-üstü ekonomik, sosyal ve kültürel işlevleri elde etmektedir. Kentin potansiyel olarak büyümesinin sınırları yoktur. Profesyonel ve kültürel olarak çeşitlenen kentler esasen, bölgesel

birlikte varoluşun temelini sağlayan birimlerdir. Bu gerçek, kentlerin, eşit hücreli grupları ve çiftlikleri içeren köy yapısından prensipte farklılık gösteren, büyük ölçüde çeşitlenen fiziksel yapısıyla ifade bulur.

Kırsal-kentsel bölgesel çevrede mekan, kısmen iç, kısmen dış mekana dönüşür. Hareket ve varış çevresel deneyimin ve yaratımın önemli objeleri haline gelmiştir. Bölgeyle görsel ve duysal iletişim kurmak için kent merkezleri yukarıya doğru büyür ve kent üç boyutlu bölgesel bir obje olur.

Fakat aynı zamanda yeni çevresel yapıdaki yaşam, riskli bir dengenin konusu olmuştur. Kırsal-kentsel yerleşimlerin iki yönlülüğü, sömürüyü; ihtiyaç fazlası üretim, toprağın tüketilmesini; bölgeler arası kontak, savaşları tetikler hale gelmiştir. Bu bağlamda bölüştürücü ve düzenleyici organ olarak kentin işlevi, insan-çevre ilişkisi açısından büyük öneme kavuşmuş ve hassas dengelerin iplerini elinde tutan, risk bölgeleri haline gelmiştir.

Dolayısıyla, köyün kente dönüşümü, günümüz kent anlayışını ve 19. yy.'dan itibaren kentlerde gözlemlenebilen büyük değişimleri açıklamayacaktır. Günümüzdeki kent anlayışını ve kent kimliğini daha iyi anlayabilmek için Sanayi Devrimi'ne değinmek şarttır.

Sanayi Devrimi ile birlikte başta teknoloji olmak üzere bir çok alanda gerçekleştirilen atılımlar, bir evrimden çok gerçekten de bir devrim niteliğindedir. Tarımda modern üretim araçlarının kullanılması, diğer bir deyişle makinenin tarıma girmesi tarımsal üretimde insan gücü ihtiyacını azaltmıştır. Diğer yandan, gelişen teknolojinin sunduğu imkanlarla kurulan fabrikaların yaygınlaşması ve farklı üretim biçimlerinin geliştirilmesi, sanayileşmeye hız vermiştir. Sanayileşen yerlerdeki istihdam artışı, ekonomik olanakların çoğalması, köy halkının kentlere göç etmesine ve genel nüfusun kentlerde yoğunlaşmasına sebep olmuştur.

Sanayinin gerektirdiği iş gücünün sağlanması, farklı ırk, din ve kültürlere mensup insanların daha dar alanlarda bir arada ve kalabalık gruplar halinde yaşamalarını gerektirmiştir. Artan nüfusla birlikte insanın başta zaman ve yer üzerine ürettiği düzenlemeler ve kontrol mekanizmaları önem kazanmış, insan hayatı verimliliğin artırılması doğrultusunda yeniden şekillendirilmiştir. Aileler küçülerek, geniş aile yapısı terk edilmiş, çekirdek aile yaşamı benimsenmiştir. Bu gelişmeler aynı zamanda kent nüfusunu karşılamaya yönelik yapılaşmalara da hız vermiş, müstakil ev, yerini

apartman dairelerine bırakmıştır. Mülkiyet ve kamusal alan kavramlarının gelişimiyle yer ve yer üretimi anlayışları farklılaşmıştır. Sermaye odağı haline gelen kentlerde paranın önemi artarak hem insanlar arasındaki hem de insan ve yer arasındaki ilişkilere yön vermeye başlamıştır. Kent hayatını etkileyen en önemli faktörlerden biri olan teknoloji, ulaşım alanında da büyük değişimlere yol açmış, ulaşım ve nakliyatın hız kazanması, insanın yer ve zaman algılarında köklü değişiklikler yaratmıştır. İnsan ve doğa ilişkisinin zayıfladığı, insan yapımı çevrenin hakim olduğu kentler, insan ve yer arasındaki ilişkinin paradigmalarından biri haline gelmiştir.

Küreselleşme ise, Dünya'nın küresel bir yapıya sahip olmasından doğan, günümüzde ise çok farklı anlamlara taşınmış bir kavramdır. Gelişen bilişim teknolojileri, genişleyen iletişim ağları ve toplu ulaşımın gelişmesi, özellikle kent üzerinde büyük değişikliklerin yaratılmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla küreselleşme, günümüz kent kavramını anlama yolundaki mihenk taşlarından biridir.

Yırtıcı (2005), Giddens'in küreselleşmeye yaklaşımını şu şekilde aktarmıştır: "Giddens'a göre küreselleşme modernliğin bir sonucudur ve iktisadi, politik ve kültürel gelişmelerin dünya çapında yaygınlaşmasını ifade etmektedir. Bugün yerel ve küresel olan formlar ve olaylar tüm toplumları etkilemektedir. Giddens, küreselleşmede yerel katılımlar ve uzak etkileşimler arasındaki karmaşık ilişkilere işaret etmektedir. Küreselleşmeyi, uzak yerleşimleri birbirlerine, yerel oluşumların kilometrelerce ötedeki olaylarla biçimlendirildiği ya da bunun tam tersinin söz konusu olduğu yollarla bağlayan dünya çapındaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşması olarak tanımlamaktadır."

Thorns (2004), küreselleşmeyi, ekonomik, kültüre odaklı, teknolojik ve çevresel açılardan incelemiştir. Ona göre, ekonomik açıdan küreselleşme, gittikçe şiddetini arttıran ekonomik rekabetle ve içinde yaşadığımız bu rekabetin gündelik hayatımıza yansısıyla ilişkilidir. Serbest piyasa ekonomisiyle birlikte, ticarete sınır engelinin kaldırılması, ekonomik büyümenin mutlak şartlarından biri olarak düşünülmektedir.

Küreselleşmenin kültür odaklı anlamı ise, insanın yeryüzündeki dolaşımının, teknolojinin gelişmesi ve ekonomideki büyüme sayesinde artmasıyla ilişkilendirilir. Teknolojinin bir sonucu da, dünya üzerinde, uzak mesafeler arasındaki iletişim olanaklarının artması ve bu sayede çok farklı coğrafyalardaki farklı kültürler

arasındaki etkileşimin önünün açılmasıdır. Ancak bu etkileşim her zaman eşit olarak çift taraflı gerçekleşmediğinden günümüzde kültür söz konusu olduğunda, homojenlik ve çeşitlilik sık tartışılır konular olmuştur. Kültürün kaynağı olarak nitelendirebileceğimiz yerelin ve yerelle ilgili her türlü davranış, alışkanlık, eğlence, sanat, zanaat tek düzeleşmeye başlamıştır (Çakır, 2006).

Küreselleşmeyi teknoloji alanında ele aldığımızda ise, öncelikle iletişimle alakalı olarak, elektronik faks, internet, email gibi teknoloji ürünleriyle karşı karşıya kalmaktayız. Bu araçlar, bilginin paylaşım hızına büyük bir ivme kazandırmıştır, üstelik düşük maliyetlerle kurulabildiği için bir çok kişinin kullanımına olanak vermiştir.

Küreselleşme, ekonomik olarak bazı kentlerin işine yaramış, bu yerlerin küresel kent özelliklerine sahip olduğu ön plana çıkartılarak günümüz dünyasının çekim noktaları haline getirilmiştir. Bu kentler dışındakiler ise yine bir rekabet ortamı içinde, küreselleşmenin yararlarına işlediği gelişmiş ülkelerdeki kentlerle yarışmak zorunda kalmışlardır. Ancak bu yarış, kent dinamikleriyle ilgili önemli bir çok nosyonun göz ardı edilmesine, ihmal edilmesine ya da yanlış uygulanmasına yol açmıştır (Çakır, 2006).

Glikson (1971), küreselleşmenin etkisiyle metropollere dönüşen kent içindeki dinamikleri ele almış, günümüzde insan ve çevresini bu bağlamda incelemiştir. Glikson'a göre kentlerin dönüşüm süreci, yerleşim, üretim, sirkülasyon ve rekreasyon için gereken arazi ihtiyacının artması problemine cevap olarak (ileri derecede gelişmiş ülkelerde gözlemlenebildiği gibi) arazi kullanımının özelleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Fakat zanaat, ticaret, ekin v.b. için arazinin Ortaçağ ve Rönesans kentlerinde küçük ölçekte özelleştirilmesi çevrenin güzelliği ve faydalılığı adına ona değer katarken, çağdaş popülasyonların yoğunluğunda, büyük ölçekteki özelleşme, topluluğun bölgesel çevreyle iletişimini engellemektedir. Arazi, popülasyonun artan yoğunluğunu ve yüksek teknolojik standartların gereksinimlerini karşılamak için en yüksek miktarda yemek, kereste, su ve enerji vb. sağlamak adına, birbirini dışlayan ya da çelişkili toprak kullanım alanlarına bölünmüştür. Yeni toprak kullanımı tiplerinin ve yöntemlerinin başlatılmasındaki gereklilik bizi bilim ve teknoloji ile geliştirilen etkili ve hızlı bir şekilde etkisini gösteren önlemleri uygulaya iter. Ancak Glikson'a göre, bu yeni toprak kullanımı

tipleri bizi yeni bir ilişkiye sürüklemey, yalnızca insanın çevresine karşı hızla artan yabancılaşmasını pekiştirir.

Yerin kullanımının ve üretiminin özelleşmiş alanlara bağlanması için iletişim ağı, pazarlama, nakil merkezleri ve büyük şehir popülasyonunun yoğunluğuna nispeten küçük bir bölümü yoluyla dünya çapına yayılmıştır. Fakat toplumlar ve araziler ile oluşturulan bu bağlantılar, popülasyonun ve toprağın sömürgeci ve ticari istismarına yol açmıştır. Endüstrileşmiş ve sömürge ya da gelişmekte olan bölgeler arasındaki ekonomik eşitsizlik artmış ve dünya çapındaki ilişkiler piyasa güçlerinin serbest oyunları ile kontrol edildikçe de bu artış devam etmiştir. Teknoloji ve uluslararası iletişim sadece en acımasız kültürel kazanımları, “standart” olarak bütün dünyaya yayar. Aynı şekilde artan mobilite de, arazi ve kentlerle olan ilişkileri ve giriş-çıkışları beklenen oranlara yükseltmemiştir. Şimdiye kadar, taşıtlar vasıtasıyla geçip gidilen mekan, insan deneyiminin yeni alanı olarak ele alınmamış ya da göz önünde bulundurulmamıştır; onun yerine mekanize hareketlerin düzgün hatları tarafından aşılması gereken engeller ya da boşluklar olarak ele alınmış, ilgilenilen bir kaç merkezi noktaya bağlantı hedeflenerek planlanmıştır (Glikson, 1971).

Bazı küreselleşmiş merkezler tüm dünya üzerinde eşi benzeri görülmemiş derecede, popülasyonun, üretimin, kültürlerin, bilginin ve malzemenin buluşma zemini haline gelir. Premsipte karşıtlıkların bu buluşması, yeni kültürel entegrasyonlar yaratabilme ve hayatı zenginleştirme olanağına sahiptir. Ancak, modern kentlerde bu etkileşimler, grupları ve bireyleri kendi aralarında, daha az dayanıklı olanın yok olmasının hedeflendiği bir kavgaya sürüklemiştir. Bu sadece fiziksel şiddet olarak gözükmez ama artan standartlaştırma ve mekanizasyon hayat kalitesi açısından aynı sonucu yaratır: sosyal ve çevresel çeşitliliğin ve karmaşıklığın yok edilmesi. Tek düze evler ve kentin ‘sıradan’ aile ve vatandaş için tasarlanan, hayali uzantıları kentsel yığınları kent-olmayana dönüştürür. Bu, farklı unsurların bir arada bulunduğu ve birbiriyle ilişkide olduğu kentsel hayatın gerekçeleriyle çelişir (Glikson, 1971).

İnsan hayatının ve ilgisinin küresel kentlerde birleşimi ve büyümesi, kendi kendine zarar veren yapı yoğunluğuna, yerleşim, sanayi, iş, depolama, rekreasyon ve eğitim alanlarının rastgele birbiriyle çakışmasına, üstüste gelmesine ve karşılıklı olarak birbirlerini engellemelerine yol açmıştır. Özel taşıtlar, kent yaşamını, onun doğal merkezlerinden ve mahallelerden ve rekreasyonel alandan kovar. Çözülmemiş trafik problemleri metropollerdeki ve hatta daha küçük kentlerdeki bütün insan iletişimine

ve entegrasyonuna hükmeden karışıklığın fiziksel bir ifadesi olarak ortaya çıkar (Glikson, 1971).

Glikson'un (1971) dile getirdiği küresel kent yani metropol anlatımında, teknoloji, direkt teması engellemek, sterilize etmek ya da onu temsil ederek hizmet vermek için kullanılan bir araçtır. Ancak Glikson, Teknolojik yatırımların kendi kendine, metropol hayatı için rahatsız edici bir unsur olmadığını; asıl zararın onun kullanımından, öncelikle çevresel korkunun anlamsız artışı ve insanın çevresiyle hayati ilişkisini mahveden koruyucu önlemler yaratılmasından ileri geldiğini savunmaktadır.

Glikson (1971), aynı zamanda ticarileşen yer kavramının eşitsizliği de beraberinde getirdiğini, rekreasyon, ulaşım imkanları ve yaşamsal kaynaklar açısından ele almıştır. Glikson'un iddiasına göre, metropol popülasyonunun doğal ve tarihi çevrelere sığınma çabası rekreasyonun ticarileşmesiyle ya da kendi amacını mağlup eden rekreasyonel kitle hareketinin kendisiyle, şiddetli bir biçimde engellenmiştir. Sadece zengin sınıf (sayılarının az olması koşulu ile) motorlu araba ya da uçakla popülasyonun bu büyük yoğunluğundan kaçmayı karşılayabilmektedir. Ayrıca insan gücünün ve bütün dünyadaki maddesel enerjinin çok büyük miktarı dünyanın çok gelişmiş merkezlerindeki hayatı sürdürmeye yatırılmasından ötürü, ekonomik ihtiyaç fazlalığının ve teknolojik önemlemelere erişimin olmadığı ve çevresel uyumsuzluklardan kaynaklanan çok ciddi krizlerin yaşandığı, az gelişmiş kent yığınları oluşmaktadır. Yokluğun tahamül edilemez koşullarında yaşayan insanların sayısı ve çok büyümüş gecekondu bölgelerindeki kalabalık, yaşam kaynaklarını aramakta olan grupların istilası ile sürekli artmaktadır.

Küresel kentlerdeki aksaklığın kendine bağlı çok geniş alanlarda çok belirleyici etkileri olmuştur. Büyük şehirlerin ve etki alanlarının geleceği bu yüzden kritik ve acil çözüm gerektiren bir sorun haline gelmiştir. Kent hayatı içerisinde, kültürün değişimi ile birlikte görsel algının baskınlaşması, ulaşımın hız ve kolaylık kazanarak zaman-mekan sıkışması yaratması ve mülkiyet kavramlarının oluşumu ve gelişimi ile birlikte “zaman–mekan sıkışması”, “yersizlik” ve “yer-olmayan” gibi kavramların ortaya atılmasına sebep olmuştur.

5. İNSAN YAPIMI ÇEVREDE “YER DUYGUSU”

Bu bölümde, yer duygusunun oluşmasında temel oluşturan unsurların, günümüz koşullarındaki durumlarını ve bu değişimin yer duygusu üzerindeki etkileri tartışılacaktır. Beden, algı, zaman, kültür, yer ve ev gibi daha önce ele alınan kavramların, günümüzde, özellikle insan yaşamının yoğunlaştığı kentsel alanlarda nasıl değişime uğradığı ve bu değişimin insan ve çevresi arasındaki ilişkiyi hangi yöne sürüklediği sorgulanmıştır.

5.1 İnsan Bedenine Yabancılaşma ve Görsel Algının Baskınlığı

Bir insanın maddesel dünyadaki deneyimleri sadece dışsal verilerden dolayı oluşmaz, aynı zamanda, kassal eforumuzun verdiği his ve yönelim gibi içsel etkenler de söz konusudur. Kısacası beden, yeri anlamamızda merkezi bir rol oynar. Gibson’a (1986) göre, yönelimlerimiz algımızı yönlendirir ve çevremizi nesnel objelerden çok göreceli, kişiye göre farklılaşan objeler olarak algılarız. Yer in tezahürü, rasyonel ve görsel olmaktan çok, aktif ve somut ilişkilere dayanır.

Tim Ingold (2000) da, Merleau-Ponty (2000) ve Gibson (1986)’ın görüşlerini takip eden bir yaklaşım izlemiş ve mekan algısını, bütün bir bedenin aktivitesi olarak tanımlamıştır. Yer in maddesel doğasının, kendi somutluğumuzla, dinamik, sınırlı ancak birbirine dokunan bir ilişki içerisinde olduğunu iddia etmiştir. Bedenimiz bize, oryantasyon, geometri sağlamış, yerçekimini hissetmemizdeki aracımız olmuştur. Dünyayı ölçebilmemiz, boyut ve uzaklıkları karşılaştırabilmemiz için bir ölçüm aracı yerine geçmiştir. Harekete olanak verdiği ölçüde, bütünlük duygusunu oluşturmamıza yardım eden bir uyum sistemi geliştirmemizi sağlamıştır.

Ancak yerle olan ilişkimizde bedenin rolü ele alındığında, tarihsel süreç içerisinde görsel algının baskınlığının artmasıyla, bedenin bütünlük hissinin silikleştiği ve günümüzde, çevresel deneyimlerimizin, soyut ve bedenden aşkın bir düzeyde yaşandığı, insanın kendi var oluşuyla doğrudan ilgili somut ilişkilerin kaybolduğu söylenebilir. Bu noktada, görsel algının baskınlığının irdelenmesi gerekmektedir.

İnsan, yapısı gereği, görsel imajlar yoluyla düşünebilen, hayal kurabilen ve planlayabilen bir canlıdır. İnsanın bu özellikleri onun çevresinde kurduğu düzende, dolayısıyla insan yapımı çevrenin oluşumunda ve gelişiminde büyük rol oynamıştır. Kartezyen sistemin oluşturulması, insanın dünyayı görsel olarak nasıl algıladığı ile yakından ilişkilidir. Planlama süreci kontrolcü ve ayrımcı kartezyen gözün idealize etme ve soyutlaştırma eğiliminin sonucudur, bu yüzden bir çok kent planı yukarıdan bakan gözün şemalaştırdığı ve idealize ettiği biçimde tasarlanmıştır. Mekanın anlamlı hale gelmesi, yapılardaki görsel ifadenin bir sonucu olarak görülmüştür. Görüntü, anlamları içermekle kalmaz, bu anlamların kişiden kişiye, toplumdan topluma aktarılmasını sağlar.

Pallasmaa (2005), antik Yunan'a varan geniş bir süreçte, Batı düşüncesinin ve felsefesinin görmek üzerine temellendirildiğini ortaya koymuştur. Diğer duyu organlarına kıyasla kesin bilgiye ulaşmamızdaki rolünün yüceltildiği göz ve temiz görüş, dünyayı anlamanın metaforu haline gelmiştir. Görmek, idrak etmek, sabitlemek, modelleştirmek ve genelleştirmek üzerine çok güçlü bir eğilimi olan bir algıdır. Rasyonel ve nesnel düşünce yapısının, gözün bu iradesinin sonucunda ortaya çıkmış olması büyük olasılıktır. Ancak insanların yer ile olan ilişkilerinin, toplumsal, kişisel ve yapısal gelişiminde önemi, yadsınmayacak kadar büyük olan görüntü, bedeni bu gelişmelerle birlikte yerin somutluğundan ve bedensel deneyim bazlı ilişkilerden uzaklaştırmıştır.

Geçen yüzyılın ortalarından itibaren, bilim, felsefe, psikoloji ve sanat çalışmalarının geniş bir kısmı görüntünün ya da duyulardan herhangi birinin, nesnelliğin ve kesinliğin olmazsa olmazı olarak iddia edilemeyeceği anlayışını farklı yollarla ortaya koymuşlardır. Bu iddia, görüntünün ampirik gerçekliğinin bedende yattığının belirlenmesiyle güçlenmiştir (Crary, 1999).

Endüstriyel kapitalizm ve modernitenin, insanın ilgi odağı ve dikkati üzerindeki etkisini ele alan Crary (1999), görüntünün, harici uyarıcılar ve manipülasyon teknikleriyle kontrol edilebilir ve eklenilebilir doğasının, sistem tarafından kullanıldığını iddia etmiştir. Psikofizik biliminin, duyuları görünebilir bir şekilde gözlemlenebilir kılmasıyla, insan algısı ölçülebilir ve soyut bir alana yerleştirilmiştir. Aygısal deneyimi dış dünyayla arasındaki gerekli olan bağlantıdan kurtarılmış ve tümüyle şekillendirilmiş gözlemcinin işleyişi hakkında hızla biriken bilgi, görüntünün, nicelikselleştirme, standartlaştırma ve disipline etme yöntemlerine açık

olduğu yolları açığa çıkarmıştır. Bu sayede görüntü, modernleşme sürecinde vurgulanan standartlaşmanın sınırlarını aşarak, sezgi yoluyla elde edilen kontrol yöntemlerinin de önünü açmıştır. Görsel algı, bedenin yoğunluğundaki insan vizyonunu mekanik düzenlemelerin bir parçası olarak kullanılması adına araçsallaştırılmıştır. Son yüz yıldaki yaklaşımlar, algısal değişimi sürdürmüş; görüntü, yeni teknolojik ilişkilere, toplumsal düzenlemelere ve ekonomik şartlara uyum sağlayabilirliğine dayalı düzenlemelere katıştırılmış, süreklilik özelliğini kaybetmiştir. Örneğin, eskimenin ve yer değiştirmenin hızlanan ardıllığında, film, fotoğraf ve televizyon gibi ilgi odağının geçiciliğini vurgulayan elementler modernleşmenin işleyişinin bir parçası olmuştur (Crary, 1999).

Günümüzde, semayenin dinamik mantığı, sabit ve sürekli algıyı güçsüzleştirmekte ve aynı zamanda katı bir dikkat sistemini de dayatmaya çalışmaktadır. Kapitalizmin devam eden yapılandırılması dikkati, yeni ürünlerin sonsuz ardıllığı, tahrik kaynakları ve bilgi akışıyla yeni sınırlara ve eşiklere getirmiştir. Bu, algının düzenlenmesi ve yönetilmesiyle gerçekleştirilir. Gianni Vattimo (1992), iletişim görüngülerinin kuvvetlendirilmesi ve bilginin sirkülasyonundaki belirgin artışın, modernizasyonun sadece bir yönü olmadığını, bir şekilde merkezinde bulunduğunu ve bu süreçte en önemli rolü oynadığını söylemiştir.

Modernizm karşıtı Max Nordau (1892) ise, kontrolsüz dikkatin, yozlaşmış ve histerik beyin aktivitelerinden başka bir şey olamayacağını ve sürekli değişeceğinden, hedeften ve amaçtan yoksunlaşacağını öne sürmüştür. Amaç bu olmasa bile çok kolay bir şekilde baskılanabilir ve etki altında bırakılabilir nitelikler kazanır. Bu acizlik ve sürekli olarak dikkatin beslenmesine olan açlık, nesnel dünyaya, şeylerin niteliğine ve bu şeylerin arasındaki ilişkilere dair yanlış yargılar üretilmesine sebep olur. Bilinç, bu yolla dış dünyanın bozulmuş ve bulanıklaşmış görüntülerini elde eder. Nordau'ya göre, kültür ve doğanın güçleri üzerindeki yönetim sadece ilgi, dikkat ve yönelim sonucunda gerçekleşebilir; bütün hatalar, çarpıtılmış inançlar, bu alandaki kusurlardan kaynaklanır.

Foucault (1985), gelişmekte olan ekonomik sistemlerde, yeni ürünlerin kar amacıyla, göz alıcılıklarıyla öznelere dikkatini talep etmesinin, kapitalizmin kültürel mantığının bir parçası haline geldiğini savunmuştur. Bu mantık, dikkatimizin bir şeyden diğerine çabukça geçmesini doğal olarak kabul etmemizi talep eder. Kapital, değiş tokuşu ve sirkülasyonu hızlandırdığı gibi, insanın sistem için gerekli olan

algısal adaptasyonunu da üretmiştir. Bu adaptasyon ilginin odaklanmasının ve dağılmasının sürekli ardıllığıyla gerçekleştirilmektedir.

Helmholtz (1962), bir gözlemci olarak insanın, bu gibi algısal organizasyonlara doğuştan gelen uyum kabiliyetini kanıtlamıştır. Dikkatin birinden diğerine doğru kayması doğal bir şeydir. Bir şeye karşı ilgilimiz gittikçe tükenir ve algılanabilecek yeni bir şey bulamadığımız zaman, isteğimiz dışında da olsa ilgi başka bir şeye aktarılır. Eğer bir şeye dikkatimizi sabitlemek istersek, o şeyle ilgili yeni, değişik bir şeyler aramak zorunda kalırız. Ancak diğer duyuların güçlü etkisi kendini gösterir ve dikkatin dağılmasına yardımcı olur.

Dikkatin zorunlu olarak sabitlendiği, bir yere yerleştirildiği yöntemlerin çoğu ise, Foucault'nun “uysal beden” (*docile body*) dediği şeyin üretiminde gizlidir. Terbiye edici amaçlarına ulaşan, elektronik ve bilgisayar ürünlerinin yaygınlaştırılması, bu uysallığın, tüketimin güçlendirilmesinin devamlılığının sağlamasını garantilemiştir.

Pallasmaa'ya (2005) göre mekansal ve dokunsal deneyimlerimizin kasıtlı olarak keskin ve odaklanmış görüş ile baskı altına alınmış olması da, üzerinde mutlaka durulması gereken başka bir konudur. Ona göre, odaklanan görüntü küresinin dışında deneyimlenen bilinçaltının algısal bölgesi, en az odaklanan görüntü kadar önemlidir. Tıbbi bazı kanıtlar da çevresel algının bizim algısal ve akli sistemimizde öncelikli bir yeri olduğunu göstermektedir. Pallasmaa, günümüzün mimari ve kentsel yapısının, doğal ve tarihi duygusal bağların gücüyle kıyaslandığında bizi daha çok dışarıda kalmış hissettirmesini açıklayan bazı gözlemler yapmıştır. Pallasmaa'ya göre, bilinçsiz çevresel algı, retinal durumu, bütünsel olarak mekansal ve bedensel deneyime dönüştürmektedir. Çevresel algı bize mekanla birlikte entegre olur, odaklanmış görüntü ise bizi mekanın dışına iter ve seyirci konumuna sokar.

Debord (2010), “Gösteri Toplumu” adlı kitabında, seyirci konumundaki toplumun, kitle iletişim araçlarından ve görsel imgelemelerden daha çok, ayrıştırma ve yalnızlaştırma teknolojilerinin gelişiminden kaynaklandığını savunmaktadır. Bu, kapitalizmin kaçınılmaz sonucu olan, toplumun, topluluk olmadan yeniden yapılandırılmasıdır, Foucault'un altını çizdiği uysal öznelerin üretimiyle ve bedenin politik güce indirgenmesiyle paralellik gösterir.

Standartlaşmanın ve uyumun zorunlu hale getirilmesiyle güç mekanizmaları yayılarak, sosyal aktivitelerin bir çok katmanına nüfus etmiş ve öznel olarak

özümsemiştir. Bu anlamda dikkatin yönetilmesi, 19. yy. sonundaki kitlesel kültür yapılandırmaları ya da daha sonraki televizyon ya da bilgisayar ekranı yoluyla gerçekleşse de, bu ekranların görsel içeriğinden çok, daha geniş stratejilerle ilgilidir. Mobilite ve sirkülasyonun kolaylaştığı ve geliştirildiği bir dünyada bile, seyirci, gerçekte imajların kendisiyle ilgilenmez; önemli olan seyircinin, hareketi örselenmiş, ayrıştırılmış, uysallaştırılmış öznelere haline getirilmeleridir (Debord, 2010). Bu yüzden dikkat, gücün zorlayıcı olmayan uygulamalarının anahtarı olmuştur. Televizyon ve kişisel bilgisayarlar, seçim ve etkileşime olanak sağlayan teknolojiler gibi gözükse de bedenleri kontrol altına alan ve aynı zamanda sistem için yararlı hale getiren, dikkatin yönetimi metodlarıdır.

Tüm bu gelişmeler çerçevesinde, gözün diğer duyu organlarıyla kıyaslandığında bu ayrıcalığına şaşırılmamak gerekir. Teknoloji dünyasında, duyuların arasında bu şaşırtıcı hız artışına ayak uydurabilen sadece görme duyusu vardır. Ancak açıktır ki günümüzde çevremizi algılayışımız, görme duyusunun doğal uyum kabiliyeti kullanılarak artık doğal olmayan bir düzeye getirilmiştir. İnsanın çevresi ile ilişkisi bağlamında, bedensel deneyimleri, konfor arayışına kurban edilerek asgari düzeye indirilmiştir. İnsanın, çevrenin somut yapısıyla arada hiç bir araç olmaksızın doğrudan ilişki kurduğu zamanlar nadirleşmiş; görme, dokunma, hareket etme gibi bedensel faaliyetlerin, kullandığımız araçlar vasıtasıyla yapılıyor olması, düşüncenin bir kez daha bedenin önüne geçmesine yol açmıştır. İnsanın kendini sorgulamaya başladığından beri, (bilinçli ya da değil) kendi varlığının bileşenlerinden biri olarak kavramaya çalıştığı mekanı anlamak, teknolojinin aracılığıyla kolaylaşmak yerine güçleşmiştir çünkü tıpkı bedenimiz gibi yer de bizim dışımızda, bizden ayrı bir kavram olarak ele alınmaya ve soyutlaştırılmaya devam edilmiştir. Günümüzde yer üretimi de buna bağlı olarak deneyim ve duygulardan yoksun, entelektüel ve kişisel bir eylem olarak gözükmektedir. Bedenin ayrıştırılması, topluluk olmaksızın bir toplum yaratılma çabası, mekanı yere dönüştüren ortak anlamların kaybolmasına neden olmuştur. Bu gelişmeler, Haraway'ın Cyborg Manifesto'sunu anlamlı hale getirmiş, insanın bedenine yabancılaşması ve ondan kurtulmak istemesini sık rastlanır bir durum yapmıştır.

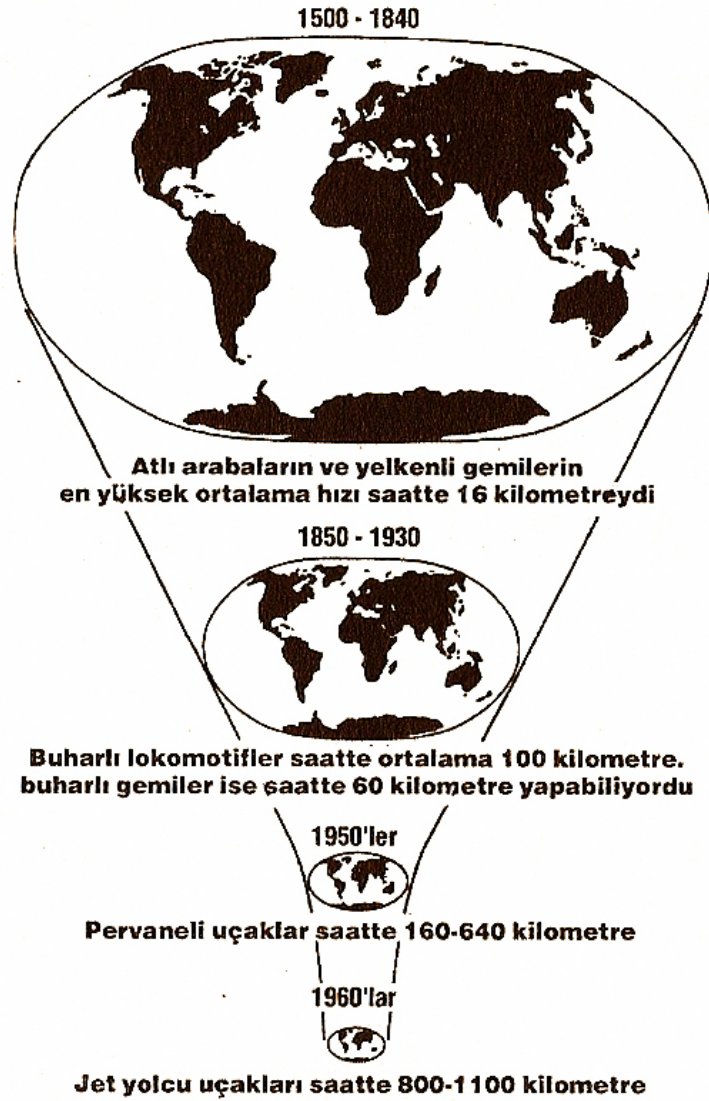
5.2 “Zaman – Mekan Sıkışması”

Zaman–Mekan sıkışması, David Harvey’in, ulaşım ve iletişim teknolojilerinde gerçekleştirilen büyük atılım sonucunda, mekansal engellerin ekonomik motivasyonların etkisiyle ortadan kaldırılması ve dünyanın giderek küçülerek, daha kısa zamanlara daha çok olayın sığdırılması durumunu tanımlamak için kullandığı tabirdir.

Harvey’e (1990) göre, kapitalist modernizasyonun genel etkisi, ekonomik sürecin hız kazanmasından dolayı en çok sosyal hayata dair olmuştur. Zamanın paraya dönüştürülmesi için mekanın sınırlarının ortadan kaldırılması gerekmiştir. Bu süreçte kapitalizmin kendisi için açtığı yolda mekansal engellerin çabucak kaldırılması kapitalizmin tarihindeki çok büyük bir adım olmakla birlikte tüm dünyayı ilgilendiren coğrafi bir olaya dönüşmüştür. Demir yolları, telgraf, otomobil, radyo, televizyon, telefon, uçak ve diğer güncel iletişim ve ulaşım araçları burada söz konusudur. Tüm bu modernizasyon araçları dünyayı daha küçük bir yer haline getirmeye ve 20. yy.’ın son çeyreğinden itibaren bağlantısı olmayan pazarları birleştirerek, küresel üreticiler ve küresel tüketicilerden oluşan bir dünya marketi oluşturmaya hizmet etmiştir. Fordist ekonomi sonrasında üretim açısından bir yere ait olmak, bir ulusa sadık kalmak, aşılması gereken coğrafi bir engel olarak görülmüştür. Geliştirilen telefon, faks, uydu, televizyon gibi küresel iletişim teknolojileri sayesinde ulusların sınırlarını aşmak daha kolay hale gelmiştir. Böylelikle üretimin sabitliği, “zaman-mekan sıkışması” olarak adlandırılan yeni bir sistemin esnekliğine dönüştürülmüştür. Bu dönüşüm her ne kadar kapitalist modernitenin sermaye ve ekonomi döngüsü ile ilgili gözükse de asıl etkilerini, gündelik yaşamda, bireysel ve toplumsal kimliğimizi oluşturduğumuz süreç içerisinde göstermiştir.

“Zaman ve mekan tanımı; bireysel ya da toplu kimlik yaratımı açısından temel bir önem taşımaktadır. Kimliğimizi, sırtımızı güvenilir zaman-mekan koordinatlarına dayayarak tanımlarız; ama bu koordinatlar kaydığında ya da güvenilir olma özelliğini yitirdiğinde kim olduğumuzu tanımlamamız güçleşir. Çoğunun söylediğinin tersine özne "ölmedi" ama kesinlikle dayanaklarını yitirdi. Dünya olaylarının zaman ve mekanında kayma meydana geldiği ve dünyaya ilişkin konumumuz değiştiği için kimliğimizi yeniden kurma arayışı içindeyiz. Uluslararası borsacılığın ve küresel

ticaretin hakim olduğu bugünün dünyası, dünyada üretilen ürünlere ve farklı mekanlara erişebilirliğimizdeki hızlı değişim (kitle turizminin yaygınlaşması, uzaklık engelinin kalmaması) modadaki ve yaşam tarzlarındaki değişmeler, insanların değerleri ve zaman-mekan içinde başkalarıyla kurdukları ilişkiler gibi temel konularda öyle büyük bir belirsizlik ve kişisel güvensizlik yarattı ki yaşananların böylesine yoğunlaşmasına zaman-mekan sıkışması denilebilir” (Harvey, 1990, s.300; Koçyiğit, 2007, s. 172).



Şekil 5.1 : Ulaşım alanında “mekanı zaman aracılığıyla ortadan kaldıran” gelişmeler sonucunda küçülen dünya haritası, Harvey, 1997

Kapitalist düzenin bir sonucu olarak zaman, yerin maddeselliğinden soyutlanarak, verimliliğin bir ölçütü olarak ele alınır olmuştur. Makineleşmedeki artış, üretim araçlarının geliştirilmesi, ekonomideki rekabet ortamı ve ticari sahaların genişlemesi dakikliğin önemini artırmış, zamanın metalaştırılmasına ve “vakit, nakittir” anlayışının temel alınmasına neden olmuştur. Taşımacılık ve ticaretin teknolojik gelişmelerle hız kazanmasıyla beraber insanın seyahat özgürlüğü de gündeme gelmiştir. Modern insanın artan hareket olanaklarıyla ulaşamayacağı yer, neredeyse kalmamıştır.

Diğer bir deyişle, ekonominin küreselleştirilmesiyle ilgili olan, küresel üretim ve sirkülasyon, dünya çapında gerçekleşen bilgi, imaj, mal ve insan akışını da beraberinde getirmiştir. Örneğin, televizyon ve diğer kitlesel iletişim araçları sayesinde çok kısa bir süre içinde dünyanın bir çok farklı yerinden haber alabilmemiz, oralarda o anda neler olduğunu bilmemiz, saatlerle telaffuz edilebilen zaman dilimleri içerisinde kıtalar arasında, deniz aşırı yolculuklar yapabilmemiz mümkün hale gelmiştir.

Mobilite, küreselleşmenin öncül gücü ve dünya çapındaki homojenleşmenin başlıca sebebi olarak gözükmektedir. Sermayenin mobilitesinin artmasıyla ve kitlesel iletişimin çok büyük hız kazanmasıyla yerin öneminin azaltığı iddia edilebilir. Ancak Harvey, bunun yerin sosyal yaşamdaki anlamının değiştiği anlamına gelmeyeceğini hatta, yer üretiminin etkisinin eskisinden de önemli olduğunu iddia eder (Cresswell, 2004).

Cresswell’in (2004) aktarımıyla, Harvey’in 1996’da kaleme aldığı “*From Space and Back Again*” adlı makalesinde kapitalizm ve küreselleşmeyle birlikte gerçekleşen yerlerin dönüşümünü tarif eder. Yerlerin coğrafi yapılandırması, yeni transport ve iletişim sistemleri ve fiziksel altyapılar, yeni merkezler ve üretim–tüketim biçimleri, yeni iş gücü toplulukları ve düzenlenmiş sosyal altyapılar etrafında yeniden şekillendirilmektedir. Harvey, bu postmodern şartların ve zaman–mekan sıkışmasının ve yerin aşınmasının, mekanın içinde erimesinin bir sonraki adımda “evrensel yersizlik” hissini doğuracağını işaret ettiğini belirtmiştir (Harvey, 1980).

5.3 “Yersizlik” ve “Yer-Olmayan”

Koçyiğit (2007), “Mimarlıkta Yersizleşme ve Yerin-Yeniden-Üretimi” adlı doktora tezinde, Harvey’in tanımladığı zaman-mekan sıkışmasının, gerektirdiklerine ve sonuçlarına yer vermiştir. Koçyiğit, zaman-mekan sıkışmasının, üretimdeki hızın artmasıyla, daha az zamanda daha çok iş yapılmasına; toplumsal eğilimlerin ve modanın değişim hızının üretim hızıyla orantılı bir şekilde yükselmesiyle, kısa ömürlülüğün, geçiciliğin, şimdiki zamanın öneminin artmasına yol açtığını ifade etmiştir. Beklemek, kanaat etmek, köklülük ve durağanlık, toplumsal alanın tüm katmanlarında görsel algıyı kontrolü altına alan, hızla değişen, ardı arkası kesilmeyen, tahrik edici imajların etkisiyle, modernist yapıya ters düştüğü için geçerliliğini yitirmiş kültürlere ait, eskimiş, demode kavramlar olarak görülmektedir.

Ürünlerin, küresel ekonomi ile dünya üzerindeki her yere ulaşabilir olması, nereye gidersek gidelim, herhangi bir yerellik belirtisi göstermeyen, bulunduğu yer ile tarihsel, işlevsel, kültürel bir ilişkisi olmayan nesnelerin aynılığı ile karşı karşıya kalmamıza neden olmuştur. Bu durum yer üretimi için de geçerlidir. Günümüz kentlerinde, yer üretimi küreselleşmenin ve kapitalist modernitenin gerekliliklerine göre gerçekleştirilmektedir.

Kapitalist modernite ve üretimin küreselleşmesi, mekansal farklılıkları göz ardı eder. Üretimin yeri, kar ve verimliliğe bağlı olarak zamansal örgütlenmeler doğrultusunda belirlenir (Koçyiğit, 2007). Mal alış-verişi, dünyanın herhangi bir yerinden başka bir yerine kolaylıkla yapabiliyorsa bu, üretimin nerede olduğunu, oranın kültürel, tarihsel kimliği bakımından önemsiz kılar.

Norberg-Schulz’a (1980) göre, kapitalist modernitenin sistemsal yapısı gereği sürekli güncel kalmaya zorlanan mekanlarda değişimin anlık olması, insanın kök salmasına, aidiyet duygusunu geliştirmesine olanak vermemektedir. Çünkü, bu mekanlar güncel kalmak zorunda olduklarından dolayı tarihselleştirilemez ve içselleştirilemezler (Tanyeli, 1996).

Küreselleşmeyle birlikte kentte varolanlar ve yaşananlar, orasının kimliğinin ne sebebi ne de sonucu olarak ele alınabilir, yaşanan herşeyin önceden belirlenmiş standart kurallara göre olması beklenir ve nesneler ya da süreçler o yere özgü izler taşımazlar. Her türlü aktivite, sosyal olay ve topluluklar, alabildiğine genişlemiş zaman-mekan boyunca, sistem dahilinde istenildiği gibi eklenip, çıkartılabilir. Hiç

bir şeyin artık hiç bir yere ait olmaması, ve herşeyin aynı anda, her yerde yaşanıyor olması bu ekleme-çıkarmanın standartların ve homojenliğin bozulmasında bir tehlike arz etmesini engeller.

Kentlerde artık hiç bir sorun ortaya çıktığı yerle ilgili değildir. Küresel kentler, etkileşimin silikleşen kent sınırlarını aşmasıyla, orada olmayan bir çok unsurun etkisi altında kalırlar ve bu, sorunların çözümünü imkansız hale getirir. Getirilebilecek herhangi bir çözüm, o yerle ilgili, neden-sonuç ilişkisi kurularak ortaya çıkartılabilecek bir gelecek öngörüsü yapılamamasından ve o yere ait tarihselliğin kaybolmasından dolayı geçerli olmayacaktır. Herşey, şimdiki zamana, diğer bir deyişle herhagi-bir-zamana aittir. Fransız antropolog Auge'nin (1995), “yer-olmayan” olarak tanımladığı bu mekanlarda, sadece şimdiki zaman mevcuttur.

Mekanın simgesel özelliklerinin kişisel deneyimlerle ilişkili olduğunu vurgulayan Cassier (1997), yer-olmayan içerisindeki bireyin, ancak o yere ait kültür ve bellekten temellenebilecek yer duygusundan mahrum kalacağını belirtmiştir. Bu, yer-olmayan içindeki bireyin kişisel deneyiminin mevcudiyetini ciddi şekilde tehdit etmekte hatta yok etmektedir.

Auge (1995), yer-olmayanlarda bütün ilişkilerin önceden belirlendiğini, yerin üretiminde söz konusu olan insan eylemlerinin ve deneyimlerinin tariflenen koşullar ve görevlerle sınırlandırıldığını belirtmiştir. Bu durum, insanı yapan değil dahil olan konumuna sokar ve bedenle yerin varoluşsal etkileşimini etkiler (İl, 2005). Çeşitli semboller, yazılar, göstergeler ile yönlendirilen insan bedeni kent coğrafyasına yerleştirilmiş hedeflere doğru hareket eden pasif nesnelere dönüşürler (Sennet, 2001; İl, 2005, s. 55).

Yer-olmayan belirlenmiş, bireylerin kimliklerini, kişisel özelliklerine aldırılmaz, bireylerin birbirleri arasında kuracakları ilişkiler de bu kurallarla belirlendiğinden yer-olmayan içerisinde gerçek anlamıyla bir toplumun oluşturulabilmesi imkansızdır.

Özetle, “eğer “yer”, kimlikleyici, ilişkisel ve tarihsel olarak tanımlanabiliyorsa, kimlikleyici olarak da, ilişkisel olarak da, tarihsel olarak da tanımlanamayan da “yer-olmayan” dır” (Auge, 1995; İl, 2005).

Coğrafyacı Edward Relph 1976'da yazdığı “*Place and Placelessness*” adlı kitabında, mekanların “yersizleştğini” iddia etmiştir. Relph, bunun için bir çok sebep öne sürmüştür; kitle üretimi, giderek hızlanan mobilite, değerli orijinallerini kopyalayan

“disneyleştirilmiş” ve “müzeleştirilmiş” alanlar gibi. Bu yerleri özgün olmayan yerler olarak nitelendiren Relph, hiç kimsenin *Disneyworld* ya da *McDonalds* ya da kitlesel olarak üretilen konutlar gibi yerlerin varoluşsal bir üyesi olamayacağını savunmuştur. Ayrıca, hiç bir yerde oylanmak ya da kök salmak için durmadan, sürekli olarak hareket ettiğimizde yere anlamlı bağlantılar kurmamızın imkansız olduğunu belirtmiştir.

Bir yerin özgünlük hissi doğrudan ve yerin kimliğinin tüm karmaşıklığını barındıran içten gelen bir deneyimdir, ne deneyimin nasıl olması gerektiği hakkındaki geliş güzel, sosyal ve akılcı modalar tarafından yönlendirilir ya da saptırılır, ne de kalıplaşmış yargıların takipçisi olur (Relph, 1976).

Bireyler ve topluluklar, yer duygusunu kasıtlı ya da bilinçsiz olarak yaratabilirler. Relph (1976), modern çağda, yerin özgünlük duygusunun aşamalı olarak, özgünlüğün azaltılması tutumunun gölgesinde kaldığını savunur ve bu duruma “yersizlik” adını verir. Birbirinden farklı, belirgin yerlerin geliş güzel yok edilmesi ve standartlaşmış alanların üretimi yerin anlamına karşı duyarsızlığın bir sonucudur.

Relph’e göre (1976) yersizlik “*kitsch*”den doğar. Yorumlanmadan kabul edilen kitlesel değerler ve teknikler, verimliliğin herşeyden üstün tutulması, kitlesel iletişim, kitlesel kültür ve merkezi otorite gibi etkenler “*kitsch*”in üretiminde büyük rol oynar. Bu güçlerin geneldeki etkisi, hem bireyler hem de kültürler için yerin zarar görmesi ve dünyadaki farklı ve değerli yerlerin anonim mekanlar ve değiştirilebilir çevreler tarafından ele geçirilmesi olarak kendini göstermektedir (Seamon & Sowers, 2008).

Marc Auge (1995) ise, “yer-olmayan” (*non-place*) terimini özellikle, motorlu taşıt yollarındaki servis istasyonlarının, hava alanlarının ve aslında hiç bir yere gitmeyen ama dolaylı olarak başka yerleri refere eden geçiş yerleri için kullanmıştır. Auge, yer-olmayanın özgün olmadığını savunmamıştır ancak, bu durumun yaşamlarımızı yönlendiren bir yol olduğunu ifade etmiştir. Auge, yerin sınırlandırılmış, kökleşmiş, organik ve yerleşim türleriyle ortaklaşmış olarak ele alınan geleneksel kavranışının tarihe gömüldüğünü iddia eder. Bir antropolog olarak Auge, bu disiplinin, yerinde yapım (*in situ*) kültürünün seçiciliğini ortadan kaldırdığını vurgularken, böyle bir disiplinin, sınırlılık, kökleşmişlik gibi özelliklerin zayıflatıldığı ya da yok edildiği mobil bir dünya yaratabilip yaratamayacağını sorgular.

Auge (1995), alışveriş merkezlerinin, otoyolların, hava alanlarının ve servis istasyonlarının farklı bir antropoloji yarattığını ve bunun yer-olmayanın antropolojisi olduğunu iddia eder. Ona göre, süper-moderniteyle birlikte dünya, üç yeni özellikle tanımlanabilir. Öncelikle dünya, bir insanın bir diğerinden anında dahil olabileceği mekan ve zaman imajlarının bombardımanına yol açan bilgi akışı ve hızlandırılmış iletişim ile imlenir. İkinci olarak, zaman–mekan sıkışması ile daralan gezegen ve son olarak da kendi içlerine çekilen, toplumsal ilişkileri sürdüremeyecek kadar bireyselleşen insan, yeni dünyanın belli başlı özelliklerindendir. Süper-modernitenin tüm bu özellikleri “yer-olmayan”da bulunmaktadır.

Yer-olmayanın ve yersizliğin iddia edilen başlıca sebeplerinden biri de mobilitenin artmasıdır. Bu mobilite, kendi başına coğrafi olmamasına rağmen “coğrafyanın sonunu” ilan edilmesine sebep olacak kadar ileri gitmiştir. Ancak, kökleri sökülmiş, aşırı hızlı ve mobil bir hayat yaşıyor olmamız yerin öneminin azaldığını göstermemektedir.

Auge (1995) de yer-olmayanın saf formunun varolmadığını belirtmiştir. Daha doğrusu, yer-olmayan bir ucunda geleneksel yer kavramının olduğu bir bütünün diğer ucunda durmaktadır. Gerçek dünya her ikisinin de farklı derecelerini barındırır. Havaalanları bile kendi içinde yerleşicimlerini, orada çalışan insanları, evsiz ya da düzenli olarak uçan ve aynı insanlarla her iş günü, aynı saatlerde iletişim kuran insanlara sahiptir. Ancak bu yerlerde, insanlar kendi öz kimlikleriyle değil o yerin onlara yüklediği görevler ve ihtiyaçlar doğrultusunda hareket ederler. İnsanın yere anlam ve önem kazandırma süreci burada tersine işler. Ancak geçilip gidilen yerler olarak bu mekanlar ile bağlantı kurulamadığından insanların hareketleri her ne kadar birbirine benzese de, herhangi bir duygusal ya da sezgisel bütünlük oluşturmazlar. Ortak bir yer bilinci yoktur ve ilişkiler bireylerin diğer bireylerle kurduğu anlık, tekil ve kalıplaşmış temaslardan öteye gitmez.

Yer-olmayan, insanların deyim yerindeyse, kök saldığı, bağlandığı, anlamlarla dolu konum manasındaki geleneksel, hümanistik yer kavramından bir hayli uzaktır. Yer-olmayan, bağlılığın yokluğuyla, toplumsal bağların, insan ve dünya arasındaki bağın kurulmasının aksi yönünde etki yapan daimi sürkülasyonla, iletişimle ve tüketimle tanımlanmaktadır. Yer-olmayan, insanlar ve yerler arasındaki ilişkileri, doğrudan temasa kıyasla çabuklaştıran araçlar olarak metinlerin, ekranların ve işaretlerin insan hayatında gereğinden fazla yer tutmasıyla ilişkilidir.

“İnsan bedenine yabancılaşma ve görsel algının baskınlığı” bölümünde de üzerinde durulan, fiziksel yerin doğrudan deneyimlenmesinin yerini imajların ve yaşam tarzlarının temelsiz şekilciliğinin alması, yer kavramının, sadece zihne hitap eden imgesel dünyaya kaymasını sağlamıştır. Bu kayma, yerin fiziksel sınırlarının yok olmasıyla ve yere atfedilen değerlerin yitilmesiyle kuvvetlenmiş, yer deneyiminin teknoloji ürünü araçlar, yazı, işaret ve imajlar aracılığıyla edimlenmesi, yerin gerçekçiliğini bulanıklaştırmıştır (Koçyiğit, 2007). Mekanın standartlaşması ve bulanıklaşması koordinasyon, oryantasyon, yön bulma gibi bedensel hassasiyetten kaynaklanan doğal yetilerin kullanılabilmesini zorlaştırmıştır. İnsan ve yer arasındaki ilişki, üçüncül araçlar aracılığıyla kurulmaktadır.

İnsanın çevresiyle ve diğer insanlarla kurduğu bağlantı bu mekanlar tarafından dönüştürülmüş, insan-insan ilişkileri, insan-üretilen meta olarak değiştirilmiştir. Bu durum, yerin anlamlandırılmasında büyük önem taşıyan toplumsal duyguları körelttiği gibi insanın hem kendisine, hem de fiziksel ve sosyal çevresine yabancılaşması sonucunu doğurmuştur (İl, 2005). Geline son noktada, artık yer ve insan, deneyimlenen ve deneyimlenen şey değil, imaj üretiminin araçları haline gelmiştir.

“Toplumsal yasaların bilincine varmadan toplumsal gelişmeyi bilinçle ve insanca yönetmek imkansızdır. Bu bilgisizliğinin sonucu olarak insan, tarihsel süreçte hep kendisine yabancı, eş deyişle “insansal olmayan ürünler” ortaya koymuştur. (devlet, tanrı, yasalar ideoloji...). Bundan ötürü insan yarattığı özdeksel ve tinsel dünyasını durmadan zenginleştirdiği halde bizzat kendisini özdeksel ve tinsel olarak durmadan yoksullaştırmıştır. Bunun sonucu olarak da insan bizzat kendi kendisine yabancılaşmış ve “insan olmayan” a dönüşmüştür.” (Hançerlioglu, 1999, s. 448; İl, 2005, s. 48).

5.4 “Dışarıda olmak” ve Evsizlik

Edward Relph’in yerin anlamını kavrayabilmek adına yaptığı katkılardan iki tanesi de “içeride olmak” (*insideness*) ve “dışarıda olmak” (*outsideness*) kavramlarıdır. Relph’e (1976) göre, eğer bir insan kendini bir yerin içerisinde hissediyorsa, “orada” değil de “burada”ysa, tehlikeden çok güven, açıkta kalmışlıktan çok bir yere dahil olmayı ve tedirginlikten çok rahatlamayı hisseder. Bir insanın bir yerin içinde olduğunu hissetmesi bu yerle birlikte edindiği kimlikle ilgilidir.

Diğer yandan bir insan bir yerle ilgili olarak yabancılaşmış ve ayrıştırılmış hissettiğinde bu, Relph'in dışarıda olma olarak tanımladığı duygudur. Burada insan, kendisi ve dünya arasında bir ayırım ve bölünmüşlük duyumsar (örneğin, yeni bir yere gidildiğinde duyulan ev özlemi).

Buradaki görüngübilimsel nokta, bu içeride ve dışarıda olma durumunun insan hayatında çeşitli kombinasyonlar ve seviyeler içeren bir diyalektik oluşturmastır. İnsan deneyiminin farklı niteliklerde duygu, anlam, ortam ve eyleme sahip olduğu ölçüde, farklı yerler, farklı bireyler ve toplumlar için farklı kimlikler üstlenir (Seamon & Sowers, 2008).

Relph'in "varoluşsal içindelik" (*existential insideness*) olarak tanımladığı şey, yer deneyiminin güçlü duygularından biridir ve çoğu insanın kendi bölgesinde, kendi toplumunun içindeyken ve kendi evinde deneyimlediği, derin ve doğal bir duygudur. Bu duygunun karşılığı ise "varoluşsal dışındalık" (*existential outsideness*) olup, bir yere yeni gelen ya da doğup büyüdüğü yerden uzaklaşıp uzun zaman sonra geri döndüğünde o yeri hatırladığı gibi bulamayan insanların yaşadığı yabancılaşmaya denk gelmektedir (Seamon & Sowers, 2008).

Relph'in bu tanımları açıklarken ev örneğini vermesi tesadüf değildir. Ev insanların barınmasına olanak sağlayan, fiziksel bir yapının ötesindeki tanımlamalarla kavranabilir. Ancak bu, yerin fiziksel ve somut yapısından bağımsız olduğu anlamına gelmez. Daha önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi yere ithaf edilen anlam ve yaratılan yer duygusu, evin bulunduğu coğrafya ile arasındaki ilişkinin bağlayıcısı niteliğindedir. Bu bağlamda, bir çok etkenin dahil olduğu yer ve ev duygusunun deneyimlendiği süreç, bu etkenlere bağlı olarak farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır.

Akgül (2006), yerleşik hayatın tüm getirilerini reddeden bir hayat tarzını benimsemiş çingenelerin göçebe yaşamlarını ele almıştır. Akgül'ün ortaya koyduğu gibi, çingenelerin, uzun yıllar boyunca ikamet ettikleri, kök saldıkları bir yerden söz edemeyiz. Onların evleri, beraber yolculuk ettikleri çadırlar ve karavanlardır. Dolayısıyla, çingenelerin ev duygusu, işlerini yaptıkları ve hayatlarını sürdürebildikleri yerler üzerinden şekillenir. Ancak bu, onlar için evin ve ev duygusunun öneminin az olduğuna işaret etmez. Aksine, çingenelerde aidiyet duygusu çok gelişmiştir ve bu duygu beraber yaşadıkları grubun bir üyesi olmaktan kaynaklanır. İhtiyaç duyduğu ve kendi kimliğini bilebilmesini sağlayan bu duyguları,

sabit olmamasına karşın kendi çadırlarına ve karavanlarına yükleyen çingeneler, ait oldukları kamp, nereye hareket ederse etsin, o grubun içinde oldukları ve evlerini yanlarında taşıyabildikleri sürece bu duygudan mahrum kalmazlar.

Özellikle büyük kentlerde, genellikle parklarda, rekreasyon alanlarında ya da kentin gözden uzak, tekinsiz olarak algılanan yerlerinde yaşayan, fiziksel olarak somut bir konut yapısına sahip olamayan evsizler bile, yatıp kalktıkları, vakitlerinin çoğunu geçirdikleri alana “ev” diyebilmektedirler.

Buna karşılık, fiziksel olarak tüm ihtiyaçları karşılayan bir barınak ya da konut olmasına karşın, ev duygusunun hissedilemediği hacimlerden de söz edebiliriz. Örneğin, oteller, insanın gündelik hayatında ihtiyacı olabilecek her şeyi ve hatta daha fazlasını barındırmalarına rağmen, evin sahip olduğu atmosferi yaratmaktan yoksun yapılardır.

Bir diğer örnek de, toplumsal, politik, ekonomik ya da doğal afetlerden kaynaklanan nedenlerden dolayı kendi ülkelerini, evleri terk edip, yabancısı oldukları yerlerde yaşamak zorunda kalan insanlardır. Günümüz kentlerinde, sanayileşmeyle birlikte köylerden kentlere göçün artması ve ardı arkası kesilmeyen savaşlarla ortaya çıkan mülteci gruplarının sonucunda bu duruma örnek oluşturabilecek bir çok olayla karşılaşılabilir. Kendi doğup büyüdüğü, kendini “içeride” hissettiği yerden ayrılıp, yer duygusunun oluşumundaki temel faktörler biri olan kültürün tümüyle farklı olduğu bir başka yerde yaşamak zorunda kalan insanlar, barınabileceği, sığınabileceği, fiziksel ihtiyaçlarını karşılayabileceği birer konuta sahip olabilseler bile, ev duygusunu hissetmekte zorlanmaktadırlar.

Evsizlik kavramının diğer bir boyutu da, kapitalist modernitenin kontrolü altındaki kentlerde gerçekleşmektedir. Nüfus yoğunluğunun artmasıyla ortaya çıkan hızlı konut üretimi ihtiyacı, insanların özümsemesi zor, tek düze ve standart yapıdaki konutlarda yaşamak zorunda kalmasıyla sonuçlanmıştır. Çubukçu (2008, s.2), konut üretimi sürecindeki tarihsel değişimi şöyle ele almıştır: “Endüstri öncesi dönemlerde, insanlar kendi konutlarını, kendi arzuladıkları gibi, bölgenin yerleşik bir yapı ustasına yaptırırken, hem kendi ihtiyaçlarını daha iyi tanımlama şansına sahiptiler hem de ustanın kendisi zaten bu konuların uzmanı idi. Ve aynı kültürün bir parçası olarak, üç aşağı beş yukarı neyin talep edildiğini kolayca anlardı. Bu bakımdan konut tasarımı bir uyum sorunu ortaya çıkarmazdı. Ne zaman ki büyük ve kalabalık

nüfuslara, tek elden konut üretilmesi gibi bir duruma gelindi, o zaman konut çok ciddi bir problem olarak gündeme taşındı. Konutun bu anlamda ciddi bir problem olması, sadece tek elden ve çok sayıda insan için üretiliyor olmasında değildir. Bu tip durumlarda, konutu kullanacak olan kişi ile konutu tasarlayacak olan kişinin aynı kültürden-kökten gelip gelmediği konusu da önem kazanmaktadır. Dolayısıyla çağdaş uygulamalarda mimarın konut ve kullanıcı konusunda daha kapsamlı bir bilgi sahibi olması gerekmektedir.”

Mülkiyet kavramının ortaya çıkması ve toprağın meta haline gelmesiyle, evler de, artık bir ailenin nesiller boyu içinde yaşadığı, içselleştirilmiş bir yer olarak değil, alınıp satılabilen, üzerinden kar elde edilebilen bir eşya olarak görülmektedir. bu durum ev sahibi iken bile evsizlik duygusunun hissedilmesine neden olmuştur. Küresel kentlerdeki hızlı değişim konut alış verişine de ivme kazandırmıştır. Kentlerde yaşayan insanlar soyut imajlar üzerinden pazarlanan konutlar arasından en karlı olanı seçerek “ev sahibi” olmaktadır. Ancak, para ile satın alınmış olsa bile, bir konut yapısının ev olabilmesi için gerekli olan ev ile insan arasındaki aidiyet duygusunun yaratılması, giderek zorlaşmıştır. Ne kadar konforlu, modern olduğu ya da doğaya özgü unsurlar barındırdığı iddia edilirse edilsin, çevresinden kopartılmış, adeta tecrit edilmiş, konutlar ya da konut grupları, sahte ev ilüzyonundan öteye geçmekte zorlanırlar. Tabi ki burada insanın uyum sağlama yetisini göz ardı etmemek gerekir. İnsan, kimlik oluşturmada, temel olan duyguları ilişki kurduğu yerlere atfedecek, neresi olursa olsun, hissetmeye çalışacaktır. Ancak mimarların buradaki görevi bu duyguların hissedilmesini mümkün olduğu kadar kolaylaştırmaktır.

6. SONUÇ

İnsanın çevresini şekillendirmesi, onun üzerinde düşünebilmesini, zihninde sabitleyebildiği imajlar ve tasarımlar yoluyla gerçekleşebilir. Ancak bu imaj ve tasarımların ortaya çıkışı yalnızca zihinsel bir eforun sonucunda olmaz. İnsanın çevresini algılaması ve kavraması bu sürecin ön koşuludur. “...Mekan içerisinde imleme ya da farklılaştırma yoluyla elde edilen yer, mimarlık etkinliğinin kökeni olarak görülmelidir... Duvar, döşeme, tavan gibi temel mimari elemanlar, insanın doğayı deneyimlemesindeki ufuk, çeper ve çerçeve gibi kavrayışlarla benzerlik içindedir” (Norberg-Schulz, 1976).

İnsan yapımı çevrenin yapılandırıldığı süreç içerisinde insan ve mekan kavramları arasındaki bağlantının temel ögesi insan bedenidir. Görüngübilimsel çalışmalar göstermiştir ki bizim için dünya, algılayan ve algılanan ayrımıyla açıklanabileceğinden çok daha fazlasıdır.

İnsan – çevre ilişkisini etkileyen unsurlar, bedenle başlar ve zaman, kültür ve kültürün alt bileşenleri onu takip eder. Ancak tabi ki bu kavramlar birbirlerini ardaşık olarak ilgilendirmek yerine, aralarında döngüsel bir ilişki kurarak gelişmişlerdir. Bu ilişkiler, öncelikle doğayı anlama yolunda, doğal denilebilecek etkenlerden kaynaklandığı gibi, aynı zamanda insanın doğal olmayanı, yani insan yapımı çevreyi oluşturmaya da zemin hazırlamışlardır. Friedrich Nietzsche’nin de (*Human, All too Human*, 1909) ifade ettiği gibi, neredeyse felsefenin tüm problemleri iki yüz yıl öncesiyle aynı soru formunda ortaya çıkmaktadır: bir şey nasıl zıddından kaynaklanır?

Çevresel evrim ve bununla ilişkili insan evrimi dünya çapındaki insan entegrasyonunun, çeşitli değer ve düşüncelerin çapraz döllenmelerinin başlangıcıyla bağlantılıdır diyebiliriz. Bu süreç, nakledilen uygulamaların, davranışların ve değerlerin varolan ilişkilere entegre olması ve asimilasyonunu da barındırır ve bunun sonucu olarak yeni tipteki çevresel ilişki ve yapılar şekillendirilmiş olur. Yine de bu gelişmeler, insanın doğaya ve kendine yabancılaşmasını açıklamaz.

Yi-Fu Tuan (1977), insan hayatının barınmak ve tehlikeli teşebbüsler; bağlanmak ve özgürlük arasındaki diyalektik hareket olduğunu ve sağlıklı bir varoluşun kısıtlanmayı ve özgürlüğü bir arada gerektirdiğini savunmuştur: yerin bağlayıcılığı ve mekanın açıklığı. Ancak günümüzde, özgürleşme arzusunun beraberinde getirdiği yapıdan, hiyerarşiden, metadan, organizasyondan, etikten, politikadan, kültürden, dinden kurtulma isteği, kısıtlayıcı her bir nosyonun reddedilmesiyle, kısıtlanma ve özgürleşme arasındaki dengeyi bozmuştur. Bu dengesizlik, yerelliğin sürdürülebilirliğini olumsuz etkilemenin yanında, küresel kentlerde, yerleri aşındıran soyutlanmış mekanın genişlemesine de yardımcı olmuştur. Özgürlük, temelsizlik, köksüzlük, değersizlikle eş anlamlı kullanılır olmuştur.

Tuan'ın bu açıklaması insanın, yerin bağlayıcılığı, mekanın harekete ve değişime olanak tanıyan açıklığı arasındaki gerilimden kaynaklanan yapılaşmasının temellerine açıklık getiren bir yaklaşımın sonucudur. Diyebiliriz ki, insan çevresi, ilişkilerin ve olayların organizasyonunun evrilmesidir. Bu evrim belki, önceki çevresel ilişkilere sürekli olarak yenilerinin aşılması olarak anlatılabilir. Bu uyumsuz davranışların birbirlerinin yerine geçmesinin bağlantısız ardıllığı değildir. Her aşamada belli kavramlar yaratır ve bu aşamaların sürekliliğinde bu değerlerin birikimi ve entegrasyonu gerçekleşir. Bu yolla insan ve çevre ilişkisinin hızla genişlemesi ve artarak şiddetlendiği gerçeği, insan tarafından çözülmesi gereken çevresel sorunların da kapsamını arttırmıştır. Evrimsel süreklilik, çeşitliliği yaratmıştır ve entegrasyon her yeni nesil için yenilenen bir görev olmuştur. Bu durum insanın uyum sağlama yetilerini aşıp, kendisinden ve çevresinden uzaklaştırmaya başladığı noktada bu entegrasyon müdahale görür. Bu entegrasyon ve müdahale görevi, insan yapımı çevrenin oluşumunda söz konusu mesleki yetkinliği ile mimarı, ayrıcalıklı bir konuma sokmaktadır.

Adrian Forty (2000) ise, eğer mimarlık kavramsal ilişkileri düzeyecek bir sistem yaratamıyorsa orada mimarlığa da gerek olmadığını iddia etmiştir. Binaların üretim ve kentlerin değişim süreci kendi haline bırakılabilir, ancak diğer yandan eğer mimarlık düzen üretiyorsa, o şey muhtemelen sahip olduğundan çok daha büyük bir şeye dönüştürülür; deneyimin filtrelendiği, dönüştürüldüğü ve bizi indirgenmiş formda besleyen sürece, yani kültüre... (Psarra, 2009).

Kent, üstün bir insan çevresidir çünkü hem bir yer, hem de toplumlar arası birlik ve kültürel sürekliliğin bir organını içerir. Mobilite ve yerleşiklik, biyolojik ve sosyal

sistemler, zengin ve fakir bölgeler, çeşitli kültürler, geçmiş ve şimdiki zaman, bireysellik ve topluluk, kimliklerini kaybetmeden birbirleriyle temas halinde bulunmalı ve birbirlerini ileriye götürmelidirler. Bugün bölge planlamasında, her ne kadar eski haline geri getiremesek de, entegre olmuş kırsal-kentsel bölgelerin niteliklerini, yoğun popülasyonlu bölgelerin gelişmiş ortamında geri kazanılmasında bir seçenek olarak görebiliriz.

Günümüzün mimari ve kentsel yapısının, doğal ve tarihi duygusal bağların gücüyle kıyaslandığında bizi daha çok dışarıda kalmış hissettirmesini açıklayan bazı gözlemler yapılmıştır. Bilinçsiz çevresel algı retinal durumu ya da bütünü mekansal ve bedensel deneyime döndürmektedir. Çevresel algı bize mekanla entegre olur, odaklanmış görüntü ise bizi mekanın dışına iter ve bizi seyirci konumuna sokar. Planlama süreci kontrolcü ve ayrımcı kartezyen gözün idealize etme ve soyutlaştırma eğiliminin tarafını tutar, bu yüzden bir çok kent planı yukarıdan bakan gözün şemalaştırdığı ve idealize ettiği biçimde planlanmıştır.

Bir mimar, bütün vücudu ve kendi algısıyla çalışmalıdır. Sanatçılar ve zanaatkarlar, harici ve odaklanılmış nesnelleştirilmiş bir problemten daha çok kendi vücutları ve varoluşsal deneyimleri ile ilişki kurarak çalışırlar. Bir bina ya da obje üzerinde çalışırken mimar da ters perspektif içinde, eşzamanlı olarak kendi görüntüsü ve varoluşsal deneyimleri ile bütünleşmiş olmalıdır. Ancak bilgisayar, tasarımcıyla tasarlanan arasında mesafe oluştururken elle çizmek ya da model yapmak, obje ya da mekanla dokunsal bir bağlantıya sokar. Biz objenin hem içinde hem de dışında olabiliyoruz çünkü tasavvurumuzda tasarladıklarımızı elimizde tutarken aynı zamanda kafamızın içinde tasarlarız (Pallasmaa, 2005).

Tasarım ve yapım sürecinin önemi en az ortaya konan yapıların oluşturduğu çevre kadar önemlidir. Sonuç olarak, bu yapılar esasen insan çevresi alanını oluştururlar. Bu da demek olur ki insan her zaman olduğu gibi sadece algılamaz, binalar tarafından tanımlanan uzamsal strüktüre entegre olur ve diğer bir bağlamda onunla düşünüp onunla çalışarak bu yapıyı yeniden işletmeye başlar. Eğer binalar tarafından türetilen uzamsal yapının bu tipinin insanları antropolojik bir süreklilik boyunca etkinliğini, dilimizde, düşüncelerimizde yaşadığını, sanatları hayatta tuttuğunu ve hatta orijinal metafiziksel düşünceyi desteklediğini göstermeyi başarabilirsek, bu yeni yolda kültürel tarihi nesnel mimarinin temelleri üzerinde yeniden yapılandırabiliriz.

KAYNAKLAR

- Agnew, J.**, 1987 : The United States in the world economy, Cambridge University Press, Cambridge.
- Akgül, A.**, 2006 : Mimarlıkta mobilite kavramı: göçebe çingeneler ve sirk yaşamı üzerine bir inceleme, *Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Alexander, C.**, 2004 : The nature of order, An essay on the art of building and the nature of the universe, *The Center for Environmental Structure*, California.
- Auge, M.**, 1995 : Non-Place: Introduction to an anthropology of supermodernity, Verso, London.
- Avcı, H. O.**, 2008 : Metropol kentler oluşan zamansız mekanlar olarak metrolar, *Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Aydınlı, S.**, 1986 : Mekansal değerlendirmede algısal yargılara dayalı bir model, *Doktora Tezi*, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Aydınlı, S.**, 1993 : Mimarlıkta estetik değerler, İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi Baskı Atölyesi, İstanbul.
- Aygün, Ö.**, 2003 : Zamansallık Düşüncesi, *Dünyanın teni – Merleau-Ponty felsefesi üzerine incelemeler*, Haz. Zeynep Direk, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bachelard, G.**, 1969 : The poetics of space, trans. Maria Jolas, Beacon Press, Boston.
- Basson, S.**, 2004 : A dead sense of time: reflection on architecture, history and perception, *Architectural Theory Review*, **9(2)**, 51-64.
- Bender, B.**, 2001 : Landscapes on the move, *Journal of Social Archaeology*, **1(1)**, 75–89, Sage Publications, London.
- Berman, M.**, 1982 : All that is solid melts into the air, The experience of modernity, Penguin Books, USA.
- Blessner B. & Salter, L.**, 2007 : Spaces speak, are you listening?, Experiencing Aural Architecture, The MIT Press, USA.
- Bloomer, K., C., Moore, C., W.**, 1977 : Body, memory and architecture, Yale University Press, London.
- Bolak Hisarlıgil, B.**, 2008 : Martin Heidegger’de mekan düşüncesi: hermeneutik-fenomenolojik bir yaklaşım, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, **25**, 23-34, Erciyes Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, Kayseri.

- Bollnow, O. F.**, 1963 : Mensch und raum, Stuttgart.
- Brockelman, T.**, 2003 : Lost in place? On the virtues and vices of Edward Casey's anti-modernism, *Humanitas*, **16 (1)**, Le Moyne College.
- Capra, F.**, 2000 : Yasamın örgüsü, zihnın ve maddenin yeni bir sentezi, *Yapı*, İstanbul.
- Casey, E. S.**, 1996 : How to get from space to place in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena. *Senses of place*, eds S. Feld and K. H. Basso, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico.
- Casey, E. S.**, 1997 : The fate of place, a philosophical history, University of California Press, California.
- Casey, E. S.**, 2001 : Body, self and landscape, a geophilosophical inquiry into the place-world, textures of place, P. C Adams & S. Hoelscher, & K. E. Till, *Exploiting humanistic geography*, 403-425, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Casey, E. S.**, 1987 : Remembering: a phenomenological study, Indiana University Press, Bloomington.
- Cassirer, E.**, 2000 : İnsan üstüne bir deneme, çev. N. Arat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Charlesworth, A.**, 1994 : Contesting place to memory: the case of Auschwitz, *Environment and Planning D: Society and Place* **12:5**, 579-593.
- Clancey, W. J.**, 1986 : Situated cognition: on human knowledge and computer representations, Cambridge University Press, 1997, Cambridge.
- Cooper, C. M.**, 1995 : House as a mirror of self, exploring the deeper meaning of home, Conari Press, Berkeley, California.
- Crary, J.**, 1999 : Suspension of perception; attention, spectacle and modern culture, The MIT Press, USA.
- Cresswell, T.**, 2004 : Place, a short Introduction, Blackwell Publishing, UK.
- Cresswell, T.**, 2009 : Place, royal holloway, University of London, Elsevier Inc, Egham, UK.
- Crowe, N.**, 1995 : Nature and the idea of a man-made world, an investigation into the evolutionary roots of form and order in the built environment, The MIT Press, USA.
- Çakır, N.**, 2006 : Günümüz kent dinamiklerinin kentsel dönüşüme etkileri, *Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Çetin, D.**, 2008 : Toplum ve mekan ilişkisinin kent dinamikleri içinde incelenmesi ve tarlabası örneği, *Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Çubukçu, U.**, 2008 : Konut tasarımında anlam boyutu, *Yüksek Lisans Tezi*, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Trabzon.

- Çüçen, A. K.,** 2005 : Kültür, uygarlık, evrensellik ve çok-kültürlülük, *Kaygı Dergisi*, 5, Bursa.
- Davutoğlu, S.,** 2008 : Değişen yerleşim alanlarına göre kent bilinci: Mardin örneği, *Yüksek Lisans Tezi*, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale.
- Day, M. D.,** 1996 : Home in the postmodern world: an existential phenomenological study, *International Human Science Research Conference*, Halifax, Nova Scotia.
- Debord, G.,** 2010 : Gösteri toplumu, çev. Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Dervişoğlu, E.,** 2008 : Mekan ve beden ilişkisi: mekanın “bedenle kavrayış” üzerinden değerlendirilmesi, *Yüksek Lisans Tezi*, Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Direk, Z.,** 2003 : Dünyanın teni, Merleau – Ponty felsefesi üzerine incelemeler, Metis Yayınları, İstanbul.
- Dripps, R. D.,** 1997 : The first house; myth, paradigm, and the task of architecture, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Dubos, R.,** 1968 : So human an animal, Charles Scribner’s Sons, New York.
- Duran Sağoçk A. M.,** 1999 : Mimarlığı Anlama ve Yorumlama Bağlamında Kavramsal Bir Model, *Doktora Tezi*, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Early, C. & Mathewson, K. & Kenzer, M. S.** 1996 : Concepts in human ecology, Rowman & Littlefield Publishers Inc., USA.
- Egenter, N.,** 1992 : Architectural anthropology, the present relevance of the primitive in architecture, Structura Mundi, Lausanne SA.
- Eliade, M.,** 1976 : The world, the city, and the house, occultism, witchcraft and cultural fashions, Chicago.
- Eliade, M.,** 2000 : Dinler Tarihine Giriş, çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Escobar, A.,** 2001 : Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization, department of anthropology, University of North Carolina, Pergamon, USA.
- Forty, A.,** 2000 : Words and buildings, a vocabulary of modern architecture, Thames and Hudson, London.
- Foucault, M.,** 1985 : The use of pleasure, trans. Robert Hurley, Random House, New York.
- Fox, J. J. Ed.,** 2006 : The poetic power of place, comparative perspectives on austronesian ideas of locality, ANU E Press, Australia.
- Gibbs, Jr., R. W.,** 2005 : Embodiment and cognitive science, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gibson, J. J.,** 1986 : The ecological approach to visual perception, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale.

- Gieryn, T. F.** 2002 : What buildings do, *Theory and Society*, **31(1)**, 35-74, Springer, kaynak: <http://www.jstor.org/stable/658136>.
- Gibbs, Jr. R. W.**, 2005 : Embodiment and cognitive science, Cambridge University Press, Cambridge.
- Glikson, A.**, 1971 : Man's relationship to his environment, *The Acological Basis of Planning*, Ed. Lewis Mumford, 1-16, The Hague, Nijhoff, Australia.
- Goldstein, E. B.**, 1981 : The Ecology of J. J. Gibson's Perception, Leonardo, **14(3)**, 191-195, The MIT Press.
- Gökyaran, E.**, 2001 : Başkası ve aşkınlık, *Dünyanın teni, Merleau – Ponty felsefesi üzerine incelemeler*, Haz. Zeynep Direk, Metis Yayınları, İstanbul.
- Gür, Ş. Ö.**, 1996 : Mekan örgütlenmesi, Gür Yayıncılık, Trabzon.
- Gür, Ş. Ö.**, 2000 : Doğu Karadeniz örneğinde konut kültürü, Birinci Baskı, YEM Yayın, İstanbul.
- Hagan, S.**, 2001 : Taking shape, a new contract between architecture and nature, Architectural Press, Oxford.
- Haraway, D.**, 1991 : A cyborg manifesto: science, technology, and socialist feminism in twentieth century, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Free Association Books, London.
- Harrison, S., and Dourish, P.**, 1996: Re-place-ing space: the roles of place and space in collaborative systems, *Proceedings of the ACM Conference on Computer-Supported Cooperative Work CSCW'96* (Boston, MA), 67-76. New York: ACM.
- Harvey, D.**, 1990 : The condition of postmodernity, an enquiry into the origins of cultural change, Blackwell, USA.
- Hasol, D.**, 1998. Ansiklopedik mimarlık sözlüğü, YEM Yayın, İstanbul.
- Hayden, D.**, 1995 : The power of place: urban landscape as public history, MIT Press, Cambridge.
- Hearn, F.**, 2003 : Ideas that shape buildings, The MIT Press, USA.
- Heidegger, M.**, 1997 : Zaman kavramı, *1924 Temmuz'unda Marburg Teoloji Derneği'nde Verilen Konferans*, Cogito, **11**, 29-41.
- Heidegger, M. & Aristoteles & Augustinus**, 2007 : Zaman kavramı, çev. Saffet Babür, 57-103, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Helmholtz, H.**, 1962 : Treatise on physiological optics, **3**, ed. James P.C. Southall, Dover, New York.
- Heynen, H.**, 2001 : Architecture and modernity, The MIT Press, USA.
- Hillier, B. & Hanson J.** 1984 : The social logic of space, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hillier, B.**, 1996 : Space is the machine, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hillier, B.**, 2005 : The art of place and science of space, *World Architecture*, **11 (185)**, 96-102.
- Hill, J.**, 2006 : Immaterial architecture, Routledge, New York.

- Hiss, T.**, 1991 : The experience of place, Vintage Books, Random House Inc., New York.
- Holl, S. & Pallasmaa, J. & Perez-Gomez, A.**, 1994 : Questions of perceptions, phenomenology of architecture, William Stout Publishers, San Francisco.
- Hubbard, P. & Kitchin, R. & Valentine, G.**, 2004 :, Key thinkers on space and place, Sage Publications, London.
- Hvattum, M.**, 2004 : Gottfried Semper and the problem of historicism, Cambridge University Press, Cambridge.
- Işık, Y.**, 2009 : Ben - beden - evren, *Felsefe Dergisi İnternet Dergisi*, **12**, kaynak: <http://www.felsefeekibi.com/dergi12>
- İl, A.**, 2005: Kapitalist sistemde mekan ve yer-olmayan kavramı, *Yüksek Lisans Tezi*, Osmangazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Eskişehir.
- İnceoğlu, A.**, 1999 : Evin anlamı ve kentleşme süreçleri, *Doktora Tezi*, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Ingold, T.**, 2000 : The perception of the environment, essays on livelihood, dwelling and skill, Routledge, USA & Canada.
- Ingraham, C.**, 2006 : Architecture, animal, human: the asymmetrical condition, Routledge, New York.
- Ivakhiv, A.**, 2007 : Religion, nature and culture: theorizing the field, University of Vermont, Equinox Publishing Ltd., USA.
- Jencks, C.**, 1997 : The architecture of the jumping universe, a polemic: how complexity science is changing architecture and culture, Academy Aditions, UK.
- Kant, I.**, 1929 : Kant's inaugural dissertation and early writings on space, tran. John Handyside, Open Court Publishing, Chicago.
- Kahvecioğlu, H. L.**, 1998 : Mimarlıkta imaj: mekansal imajın oluşumu ve yapısı üzerine bir model, *Doktora Tezi*, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Kellner, D. & Best, S.**, 1991 : Postmodern theory: critical perspectives, The Guilford Press, New York.
- Koçyiğit, R., G.**, 2007: Mimarlıkta yersizleşme ve yerin-yeniden- üretimi, *Doktora Tezi*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Kozar, C.**, 2009 : Mimarlığın ötesinde: bir başlangıç noktası olarak kent okuması, *Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Küken, G.**, 1997 : Doğu ortaçağında zaman kavramı, *Cogito*, **11**.
- Kwinter, S.**, 2002 : Architectures of time, toward a theory of the event in modernist culture, The MIT Press, USA.
- Lachterman, D. R.**, 1989 : Ethics of geometry, a genealogy of modernity, Routledge, New York.

- Leerberg, T.**, 2004 : Embedded spaces, *Ph. D. Dissertation*, The Danish Center for Integrated Design, Denmark.
- Lefebvre, H.**, 1998 : Modern dünyada gündelik hayat, Metis Yayınları, İstanbul.
- Lombard, M. & Ditton, T.B.**, 1997 : At the heart of It all: the concept of presence, *Journal of Computer Mediated Communication*, **3(2)**, kaynak: <http://www.ascusc.org/jcmc/vol3/issue2>.
- Loomis, M. J.**, 2003 : Visual space perception: phenomenology and function, University of California, Department of Psychology, Santa Barbara, USA.
- Low, S. M., Lawrence-Zuniga, D., Ed.**, 2003 : The anthropology of space and place, locating culture, Blackwell Publishing, Australia.
- Mac-Keith, P., Ed.**, 2006 : Archipelago, essays on architecture, Rakennustieto Oy, Finland.
- Macphee, G.**, 2002 : The architecture of the visible, Continuum, New York.
- Malpas, J. E.**, 1999 : Place and experience, a philosophical topography, Cambridge University Press, UK.
- Mays, W.**, 1997 : Hegel ve Marx'ta zaman ve zamansallık, Çev. Alp Tümertekin, *Cogito "zaman: 12'ye 1 var"*, **11**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Menin, S., (ed.)** 2003 : Constructing place, mind and matter, Routledge, USA.
- Merleau-Ponty, M.**, 1996 : Göz ve tın, Metis Yayınları, Çev. Ahmet Soysal, İstanbul.
- Merleau-Ponty, M.**, 2009 : Algılanan dünya, sohbetler, Çev. Ömer Aygün, Metis Yayınları, İstanbul.
- Merleau-Ponty, M.**, 2005 : Phenomenology of perception, Routledge, Taylor and Francis e- Library.
- Morris, D.**, 2004 : The sense of space, State University of New York Press, Albany.
- Noe, A.**, 2004 : Action in perception, The MIT Press, USA.
- Norberg-Schulz, C.**, 1971: Existence, space and architecture, Praeger Publishers, New York.
- Norberg-Schulz, C.**, 1976: The phenomenon of place, *Architectural Association Quarterly* **8(4)**, 3-10.
- Norberg-Schulz, C.**, 1980 : Genius Loci, towards a phenomenology of architecture, Rizzoli, New York.
- Norberg-Schulz, C.**, 1988 : Architecture: meaning and place, *Selected essays*, Electa/ Rizzoli, New York.
- Nordau, M.** 1892 : Degeneration, Appleton, New York.
- Northrop, F.S.C.**, 1946 : Leibniz's theory of space, *Journal of the History of Ideas*, **7(4)**, 422-446, Leibniz Tercentenary Issue.
- ORR, David W.**, 2004 : The nature of design: ecology, culture and human Intention, Oxford University Press, Oxford.

- Özbey, D. O.,** 2007 : Zaman-mekan sıkışmasıyla oluşan aşırı hareketli insanın, beden-mekan ilişkisinin dönüşümü, *Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Pallasmaa, J.,** 2005 : The eye of the skin, architecture and the senses, John Wiley & Sons, Great Britain.
- Pallasmaa, J.,** 2011 : Touching the world, architecture, hapticity and the emancipation of the eye, Helsinki University of Technology, School of Architecture, Helsinki, Finland.
- Palumbo, M. L.,** 2000 : The wombs, electronic bodies and architectural disorders, Birkhäuser, Basel.
- Psarra, S.,** 2009 : Architecture and narrative, the formation of space and cultural meaning, Routledge, New York.
- Raban, J.,** 1999 : Passage to juneau, *A Sea and Its Meanings*, Pantheon Books, New York.
- Rapoport, A.,** 1977 : Human aspects of urban form, towards a man-environment approach to urban form and design, Pergamon Press, Oxford.
- Relph, E.,** 1976 : Place and placelessness, Pion, London.
- Reynold, J. M.,** Experiencing the architecture of site considering its metaphysical, sensual, and typological dimensions, Miami University, USA.
- Rykwert, J.,** 1997 : On adam's house in paradise, the idea of the primitive hut in architectural history, The MIT Press, USA.
- Seamon, D.,** 1979 : A geography of a lifeworld: movement, rest, and encounter, St. Martin's Press, New York.
- Seamon, D.,** 1993 : Dwelling, seeing and designing: an introduction, *Dwelling, Seeing and Designing: Toward a Phenomenological Ecology*, Albany, State University of New York Press, New York.
- Seamon, D.,** 2000 a : A way of seeing people and place: phenomenology in environment-behavior research, *S. Wapner, J. Demick, T. Yamamoto, and H. Minami, eds., Theoretical Perspectives in Environment-Behavior Research*, 157-78, Plenum, New York.
- Seamon, D.,** 2000 b : Phenomenology, place, environment, and architecture: a review of the literature, kaynak: http://krex.k-state.edu/dspace/bitstream/2097/1697/1/Seamon_Way_of_Seeing.pdf.
- Seamon, D.,** 2003 : Fenomenoloji, yer, çevre ve mimarlık, Çev. S. Serim, *TOL*, 3, 36-53.
- Seamon, D.,** 2007 : A lived hermetic of people and place: Phenomenology and Space Syntax [keynote paper, 6th International Space Syntax Symposium, İstanbul, Turkey, kaynak: <http://www.arch.ksu.edu/seamon/spacesyntaxkeynote.htm>
- Seamon, D. & Sowers J.,** 2008 : Place and placeslessness, Edward Relph, *Key Texts in Human Geography*, Eds. P. Hubbard, R. Kitchen, & G. Vallentine, 43-51, Sage Publications, London.
- Sennett, R.,** 2001 : Ten ve taş, Çev. T. Birkan, 387, Metis Yayınları, İstanbul.

- Shepard, P.**, 2002 : Man in the landscape, a historic view of the esthetics of nature, The University of Georgia Press, Georgia.
- Simmel, G.**, 1997 : The metropolis and mental life, *Rethinking Architecture, A Reader in Cultural Theory*, Ed. Neil Leach, Routledge, New York.
- Simmons, I. G.**, 2008 : Global environmental history, The University of Chicago Press, Chicago.
- Stea, D. & Turan, M.**, 1993 : Placemaking, production of built environment in two cultures, Avebury, Great Britain.
- Steadman, P.**, 1979 : The evolution of designs: biological analogy in architecture and the applied arts, Cambridge University Press, Cambridge.
- Suchman, L.**, 1987 : Plans and situated actions. Cambridge University Press, Cambridge.
- Şentürk, L.**, 2007 : Modülör'ün bedeni, *Doktora Tezi*, Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Tanyeli, U.**, 2004 : İstanbul 1900-2000: konutu ve modernleşmeyi metropolden okumak, Akın Nalça Kitapları, İstanbul.
- Thorns, D.C.**, 2004 : Kentlerin dönüşümü, kent teorisi ve kentsel yaşam, CSA Global Yayın Ajansı, İstanbul.
- Tuan, Yi-Fu**, 1991 : Language and the making of place: a narrative-descriptive approach, *Annals of the Association of American Geographers*, **81(4)**, 684-696.
- Tuan, Yi-Fu**, 1991 : A view of geography, *Geographical Review*, **81(1)**, 99-107.
- Tuan, Yi-Fu**, 1996 : Space and place: humanistic perspective, Agnew, *Human Geography: An Essential Anthology*, Eds. J. D. N. Livingstone, and A. Rogers, 444-457, Blackwell Publishers, Oxford.
- Turan, M.**, 1994 : Kültür değişimleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, **16**, İstanbul.
- Turner, P. & Turner S.**, 2005 : Place, Sense of Place and Presence, Presence: Teleoperators and Virtual environments, kaynak: <http://www.benogo.dk/publications/Place,Sop-and-Presence-1.pdf>.
- Uygur, N.**, 1984 : Kültür Kuramı, Remzi Yayınları, İstanbul.
- Walter, E. V.**, 1988 : A theory of human environment, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Whitridge, P.**, 2002 : Landscapes, houses, bodies, things: a place and the archaeology of the inuit imaginary, Archaeology Unit Memorial University of Newfoundland, St. John's, NL , Canada.
- Woffit, R., Fraser, N.M., Gilbert, N., & McGlashan, S.**, 1997 : Humans, computers and wizards: human (Simulated) computer interaction, Routledge, London.
- Vattimo, G.**, 1992 : the transparent society, trans. David Webb, John Hopkins University Press, Baltimore.

Vesely, D., 2004 : Architecture in the age of the divided representation, the question of creativity in the shadow of production, The MIT Press, USA.

Url-1 <<http://www.arch.ksu.edu>>, alındığı tarih 23.03.2011

Url-2 <<http://penelope.uchicago.edu>>, alındığı tarih 05.04.2011

Url-3 <<http://www.benogo.dk>>, alındığı tarih 12.05.2011

ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Bengi Gizem TURNA
Doğum Yeri ve Tarihi: İstanbul, 1982
Adres: M.Mazharbey Cad. 46/11 Göztepe 34730 İstanbul
Lisans Üniversitesi: Yıldız Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi,
Mimarlık Bölümü