

İSTANBUL TEKNİK ÜNİVERSİTESİ ★ FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

**DİYALOG MEKANLARI:
DİYALOGUN MEKAN ÜRETİMİ VE GÜNDELİK HAYATTAKİ
MEKANSAL PRATİKLERİNİN DEŞİFRE EDİLMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Gizem ÖZER

Mimarlık Anabilim Dalı

Mimari Tasarım Programı

HAZİRAN 2015

İSTANBUL TEKNİK ÜNİVERSİTESİ ★ FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

**DİYALOG MEKANLARI:
DİYALOGUN MEKAN ÜRETİMİ VE GÜNDELİK HAYATTAKİ
MEKANSAL PRATİKLERİNİN DEŞİFRE EDİLMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Gizem ÖZER
(502121144)**

Mimarlık Anabilim Dalı

Mimari Tasarım Programı

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Aslıhan ŞENEL

HAZİRAN 2015

İTÜ, Fen Bilimleri Enstitüsü'nün 502121144 numaralı Yüksek Lisans Öğrencisi **Gizem ÖZER**, ilgili yönetmeliklerin belirlediği gerekli tüm şartları yerine getirdikten sonra hazırladığı “**DİYALOG MEKANLARI: DİYALOGUN MEKAN ÜRETİMİ VE GÜNDELİK HAYATTAKİ MEKANSAL PRATİKLERİNİN DEŞİFRE EDİLMESİ**” başlıklı tezini aşağıda imzaları olan jüri önünde başarı ile sunmuştur.

Tez Danışmanı : **Yrd. Doç. Dr. Aşlıhan ŞENEL**
İstanbul Teknik Üniversitesi

Jüri Üyeleri : **Prof. Dr. Semra AYDINLI**
Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi

Doç. Dr. Funda UZ
İstanbul Teknik Üniversitesi

Teslim Tarihi : **4 Mayıs 2015**
Savunma Tarihi : **4 Haziran 2015**

Babama,

ÖNSÖZ

Eğitim hayatım süresince maddi ve manevi desteklerini her koşulda var eden canım babam Sinan ÖZER' e ve fedakar annem Behice ÖZER' e; Mimarlık lisans eğitimimi aldığım ve bana bu akademik bakış açısını kazandıran İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü' ndeki tüm hocalarıma; bu uzun soluklu çalışmada mütemadiyen yanımda olan, değerli eleştirileri ile yol gösteren ve kendine özgü kişiliği ile çalışmanın bu düzeye gelmesini sağlayan, keyifle çalıştığım danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Aslıhan ŞENEL' e; bu tez çalışmasını meydana getiren, sohbetleri ile bilgi ve algı dünyamı zenginleştiren ve eyleme geçmem için beni sürekli motive eden, başta 9ÖNÜ Sosyal Yardımlaşma Derneği'nin başkanı Gürsel BULUT olmak üzere, Çorlulu Ali Paşa Medresesi' nin tüm müdavimlerine sonsuz teşekkür ederim.

Her anımda yanımda olan ve beni her zaman destekleyen, bu tez de en az benim kadar emeği olan dert ve neşe ortağım Tamer Sermet ÖZGÜR; sen olmasan buralara gelemezdim ben...

Mayıs 2015

Gizem ÖZER
(Mimar)

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	x
ŞEKİL LİSTESİ.....	xv
ÖZET.....	xvii
SUMMARY	xix
1. GİRİŞ	1
1.1 Tezin Amacı ve Yöntemi	4
2. MEKANIN ÜRETİM SÜREÇLERİ	7
2.1 Mekanın – Toplumsal – Üretimi; Mekansal Üçlü.....	8
2.2 Mekanın İktidar ve Bilgi Tarafından Üretiminin Eleştirisi; Öteki Mekan	17
2.3 Mekanın İktidar ve Bilgi Tarafından Gündelik Hayatta Üretimi; Kavram-kent Pratikleri	22
2.4 Mekansal Pratikler ve Gündelik Hayatta Mekansallaşan Eylemler	25
2.5 Bölüm Özeti	33
3. MEKAN ÜRETEBİR EYLEM; DİYALOG	35
3.1 Diyalogun Zaman-Mekan Boyutu.....	44
3.1.1 ‘Mekan’sallaşan bir eylem olarak diyalog	51
3.1.2 Anlatı kurucu olarak diyalog.....	56
3.2 Yaşayan Diyalog Mekanına Doğru; Sohbetin Mekanları	61
3.3 Bölüm Özeti	69
4. DİYALOGUN MEKAN ÜRETİMİNE DAİR BİR YER; ÇORLULU ALİ PAŞA MEDRESESİ.....	71
4.1 Tarihsel Süreç; Gündelik Hayatın Kentsel Sahnesinde Bir Yer.....	78
4.2 Mekansal Bir Pratik Olarak Sohbet; Eylemler ve Alışkanlıklar	88
4.2.1 Eylemler ve alışkanlıklarla üretilen sosyal oluşum; Müdavimlik.....	94
4.2.1 Eylemler ve alışkanlıklarla üretilen Zaman-Mekansallık	99
4.3 Bölüm Özeti	104
5. SONUÇ.....	105
KAYNAKLAR	109
ÖZGEÇMİŞ.....	115

KISALTMALAR

<Tü	: Türeme (derivation) – alıcı dilin kurallarına göre türemiş kelime.
~	: Ödünç alma (adoption) – sağdaki dilden alınmış kelime.
=	: Kökdeşlik (isogloss) – aynı kökten gelen başka kelime
§ +	: Bileşik kelimeler.
/	: Veya.
→	: Daha fazla bilgi için bakınız.
[xiv Kıp]	: Kıpçakça dil anıtları (Toparlı).
[xvi TTü]	: Türkiye Türkçesinde çeşitli kaynaklar.
[YT]	: Yeni Türkçe.
Fr	: Fransızca.
İng	: İngilizce.
EYun	: Eski Yunanca.
Ar	: Arapça.
msd.	: Arapça masdar (verbal noun)

ŞEKİL LİSTESİ

Sayfa

Şekil 3.1 : İlişki ağı topolojileri, Baran (1964)'ten uyarlanmıştır.	37
Şekil 3.2 : Gündelik hayatta kurulan farklı diyaloglar ile gerçekleşen sohbet pratiği topolojisi.....	42
Şekil 3.3 : Diyalogun farklı kurulma biçimleri ve bu süreçlerde gerçekleşen mekansal pratikler; (a) Ağaç sistemi (konuşma eylemi), (b) Yarı-kafes sistemi (anlatının kurulması), (c) Ağsı/Kafes sistemi (yaşanmışlık deneyimlerinin zamanda ve mekanda bıraktığı izler).	43
Şekil 3.4 : Sanatçıların çalışmalarını gerçekleştirdikleri kamusal alanın kuş bakışı ve sokağın görünümü.	63
Şekil 3.5 : Sanatçıların çalışmalarını gerçekleştirecekleri tuğla binanın duvarları ve iz bırakmaya zorlandıkları sokak.	63
Şekil 3.6 : Sanatçıların gerçekleştirdikleri diyalogun zaman-mekansallığını kuran seri fotoğraflar.	65
Şekil 3.7 : Sanatçıların çalışma sürecini gösteren fotoğraflar.	66
Şekil 3.8 : Gündelik hayatta gerçekleşen bir diyalogun araçsallaştırması ile üretilen kamusal mekanda iz bırakıcı sokak sanatı çalışması.	66
Şekil 4.1 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde 7. hücrenin içindeki sohbet ortamını gösteren bir eskiz çalışması.....	72
Şekil 4.2 : Diyalogun zaman-mekanını tekrar üretmek için bulanıklaştırıp-netleştirme tekniğiyle çekilen fotoğraflar.	73
Şekil 4.3 : Diyalog esnasında dinleyicinin konumuna bağlı olarak mekansal değişikliği gösteren fotoğraflar, Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde bir sohbet ortamı.....	74
Şekil 4.4 : Diyalog esnasında konuşmacı ve dinleyicinin konumuna bağlı olarak mekansal değişikliği gösteren bulanıklaştırıp-netleştirme tekniği ile kurgulanan fotoğraflar, Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde bir sohbet ortamı	75
Şekil 4.5 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi, mekan, özne ve nargile içimi ritüeline dair karşılıklı etkileşimi gösteren bulanıklaştırıp-netleştirme tekniği ile çekilerek kurgulanan seri fotoğraflar	77
Şekil 4.6 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde diyalog kurulumunda karşılıklı etkileşimleri gösteren fotoğraf.	78
Şekil 4.7 : Divan eksenininin, Ayasofya'dan batıya doğru İstanbul'un doğal topoğrafyası ve başlıca anıtsal külliyeleleriyle (duraklar) ilişkisi bakımından perspektif görünümü	79
Şekil 4.8 : Çorlulu Ali Paşa ve Koca Sinan Paşa medreseleri arasında kalan Pazar faaliyetlerinin gerçekleştiği sokak ve Koca Sinan Paşa Sebili önünde oluşan gündelik hayata dair kentsel bir sahne (1596).	80
Şekil 4.9 : Divanyolunun merkezi mıntıkası üstünde yer alan Çorlulu Ali Paşa Medresesi (külliye içinde).....	81

Şekil 4.10 : Kocamustafa Paşa, Çorlulu Ali Paşa ve Koca Sinan Paşa Medreseleri grubunun aksonometrik görünümü	81
Şekil 4.11 : (üstte) Kocamustafa Paşa, Çorlulu Ali Paşa ve Koca Sinan Paşa Medreseleri grubunun toplu planının 1850 dolaylarındaki rekonstrüksiyonu, (altta) Pertevich ve Goad haritalarında (1950 ve 1920 civarı) üç medrese ve çevresi.	82
Şekil 4.12 : Medrese grubunun birbirleriyle ve sokakla ilişkisini gösteren diyagramlar.....	82
Şekil 4.13 : (solda) Çorlulu Ali Paşa Külliyesi’nin planı: 1-Câmi, 2 & 4-Şadırvan, 3-Tekke hücreleri, 5-Medrese hücreleri, 6-Kütüphâne, 7-Dershâne. (sağda) Külliye’nin medrese, medresenin avlusu ve dershane bölümlerinin günümüzde genel kullanımı ‘kahvehane’dir	84
Şekil 4.14 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi, mekanın üretilmesi sürecini gösteren eylemsel haritalama çalışması.	85
Şekil 4.15 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi, mekanın üretilmesi sürecinde çalışanların mekansal rotaları.	86
Şekil 4.16 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi, mekanın üretilmesi sürecinde çalışanların mekansal rotaları ile kullanıcıların mekansal pratiklerinin bir aradığındaki durumu gösteren diyagramlar.	87
Şekil 4.17 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi’nde daha çok müdavimlerin oturduğu 9önü diye adlandırılan kısımda öznelerin mekansal dağılımını gösteren fotoğraf.	89
Şekil 4.18 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi’nde tanık – ve gayri ihtiyari ortak – olunan çeşitli sohbet pozisyonları.	90
Şekil 4.19 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi’nde mekanı kullanan öznelerin ve mümkün olan sohbet düzenlerini gösteren haritalama, kesit ve aksonometrik çizim çalışmaları	91
Şekil 4.20 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi’nde eylem ve kullanıcı yoğunluğuna göre mekan üretimi kapasitesindeki farkı/değişimi gösteren aynı açıdan çekilmiş fotoğraflar.	92
Şekil 4.21 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi’nde, Sohbet’ in zamansallığı ve mekansallığını tekrar kuran, kişilerarası ilişkilerin eksenlerini, ağlarını ve tarzlarını gösteren seri fotoğraflar.	93
Şekil 4.22 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi, 9önü sahne çalışması, mekanı kullanan özneler nargile içerken ortaya çıkan, sohbet pratiğini destekleyen – ya da meydana getiren – mekansal durum (sıkışık doku).	94
Şekil 4.23 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi’ndeki müdavimler arasında geçen sohbetlerin meydana getirdiği mekansal durumları gösteren kesitler üzerinden sahne çalışması.	95
Şekil 4.24 : Çorlulu Ali Paşa Medresesinde müdavimlere ait gözlemlenen farklı eylemler.	96
Şekil 4.25 : Müdavimlerin kişisel ağ topolojileri.	99
Şekil 4.26 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi, mekanı kullanan öznelerin doğurduğu mekanın farklı ritimlerini ve sohbet düzenlerini zamansallığı ile birlikte gösteren (kesit-görünüş) sahne çalışmaları.	100
Şekil 4.27 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi 9önü’ nün gün içerisindeki aşamalarını gösteren eskiz-haritalama çalışmaları	101
Şekil 4.28 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi, mekanı kullanan öznelerin ve çalışanların meydana getirdiği mekanın farklı ritimleri ve sohbet düzenlerinin zamana göre mekansallığını gösteren haritalama çalışmaları	103

DİYALOG MEKANLARI: DİYALOGUN MEKAN ÜRETİMİ VE GÜNDELİK HAYATTAKİ MEKANSAL PRATİKLERİNİN DEŞİFRE EDİLMESİ

ÖZET

İstanbul’da, yaşanan pek çok beklenmedik – ve arzu edilmeyen – değişikliğe rağmen, eski (geleneksel) ve yeni (modern) yaşam tarzı arasında ‘çağdaşlık’ adı altında dayatılan davranış biçimleri ve konvansiyonel mekan düzenlerine direnen bazı yerler ve mekânsal uygulamalar yok değildir. Bu yerlerde insanlar, gündelik hayat pratikleri ve yaratıcı mekânsal taktikleri üzerinden kendileri için ‘mekan üretimi’ gerçekleştirebilmektedirler.

Bizans İstanbul’unun ana caddesi, Osmanlı’ nın Divan Yolu üzerinde, Çemberlitaş ile Beyazıt arasında; Çorlulu Ali Paşa bir külliye yaptırır. Külliye de tıpkı Çorlulu Ali Paşa gibi, Osmanlı Dönemi’nde en gözde zamanını yaşar ve sonra kendi içine sürgün edilir. O da Beyazıt’ın kalabalığından, gürültüsünden uzak; kendine has, nargile kokan, kahve tadan, *kendince* renkli bir kalabalık yaratır. Bu eski zaman medresesinin tılsımlı bir özelliği vardır; önünden akıp giden insan, araç ve tramvay trafiğinin olanca gürültüsü, birkaç adımla yapının avlusuna girildiğinde kesiliverir. Bu avlu çoğu kişi tarafından “mistik bir kahvehane” olarak görülür.

Fakat bu mekanı yalnızca bir kahvehane olarak nitelendirmek, mekan ve kullanıcıları arasındaki ilişkiyi tamamıyla göz ardı etmek demektir. Yaklaşık 300 yıllık bir tarihe sahip olan bu medresenin avlusu İstanbul’un özeti gibi bir mekandır. Birbirinden tamamen bağımsız, farklı, sıradan görünen insanların ortak zevkleri sayesinde bir araya geldiği, bazen kalabalıktan nefes alamadığınız ama yine de huzur dolu bir yerdir. Gözlerden uzak bu avluyu; geçmişin şaşalı günlerini nargile dumanıyla birlikte solumak isteyen pek çok sıradan insan; başta müdavimleri, üniversite öğrencileri, emekliler, Beyazıt esnafı, turistler bir ‘sohbet mekanı’na dönüştürür. Mekan üreten, daha doğrusu; mekansallığı ortaya çıkartan toplumsal düzenlemeleri aktif hale getiren bir eylem olarak *diyalogun rolü* hiç de azımsacak bir durum değildir.

Tüm bu gözlemlerim sonucunda pek çok kişinin sıradanlıklar olarak gördüğü gündelik hayat pratikleri ile toplumsal mekanların inşası arasındaki ilişkiyi sorgulama isteğim bu tezin çıkış noktasıdır. Özellikle, *sıradan insanın sıradan alışkanlık, tutum ve uygulamalarının* ürettiği mekanlar üzerinden; mekanı üreten bir eylem ve bir gündelik hayat pratiği olarak sohbetin oluşumunda diyalogun rolünü anlamak için yaptığım araştırmalar ve gözlemler, tezimi meydana getirmiştir. Yapılmak istenen, basitçe bir diyalog biçimi olarak sohbetin, gündelik hayatın içinde mekan üreten bir eylem olarak özelliklerini keşfetmek olarak özetlenebilir.

Bu tez çalışmasının amacı, ne diyalogun tarihini incelemek ne de kültürler arası diyalog ya da mekanlar ve özneler arası diyalog gibi soyut kavramların tartışmasını yapmaktır. Kısa, öz ve pratik olarak; ‘diyalog’ ile kastedilen nedir, yaşadığımız mekanlarda diyalog nasıl kurulur, mekanı üreten bir eylem olarak diyalog nasıl bir

süreçtir ve gündelik hayata dair bir diyalog biçimi olarak ‘sohbet’in oluşturduğu mekansallık/mekansal karakterler incelenecektir. Bu tez çalışması gündelik hayattaki alışkanlıkların, tutum ve uygulamaların mantığına dair mekansal bir düşünce tarzı ortaya koymaya çalışırken, sohbet gibi sıradan bir konuşma eyleminin, mekanla ilgili alışkanlık, tutum ve uygulamaları nasıl oluşturduğu, mekanları yaşabilir kılmayı nasıl başardığı sorularına cevap aramaktadır. Öne sürülecek ‘yaşayan diyalog mekânı’ kavramı üzerinden gündelik hayat kesitlerinin gözlemlenebileceği mekanlar tariflenmeye çalışılacaktır. Bu mekanlar, bir diğerinin fantezi, ifade ediş ve öyküleyiş dünyasına girmek, kendininkini unutmak ve kendi sorularını sormak için bize yol gösterir, bizi ‘karşılıklı konuşmalı karşılaşmalar (dialogic encounter)’ dünyasına davet eder.

Bu tez çalışmasının en özgün tarafı, sohbetin bir söyleşi ortamı üretebileceğinin; bu söyleşi ortamının hem alternatif bir yaşayan diyalog mekânı üretimi potansiyelini taşıyabileceği, hem de alternatif bir sosyal oluşum/toplumsallık kanalı olarak kavranabileceği ihtimalinin tartışılacak olmasıdır. Bir gündelik hayat pratiği olarak sohbetin oluşumu, ve ürettiği yaşayan diyalog mekânında, diyalogun rolünü araştırmak için, sözel ve yazılı etkileşimin örneklerle incelenmesinin yanı sıra; bu tez çalışması kapsamında diyalog sürecinin şekillendirilebilen ve akışkan doğasının farkındalığını göstermeye yardımcı olacak Bakhtin’in çok kapsamlı ve birbirleriyle içiçe geçmiş kavramları temel dayanak oluşturmaktadır. Metodolojik bir araç olarak Bakhtin’in "diyalog/söyleşi (dialogic)", "çoksesli/açık uçlu diyalog (pholifonic)" ve "kronotop (chronotope)" kavramları bu çalışmada kent mekânı ve öznesi arasındaki karşılıklı üretim ilişkisini ortaya koymak amacıyla kullanılacaktır. Mekan üreten bir eylem olarak diyalogun nasıl süreçlere sahip olduğu deşifre edilecektir.

Bu tez çalışması tüm bu soruların cevaplarına yalnızca kuramsal değil, aynı zamanda bizzat yaşanılan mekanlar ışığında cevap aramakta ve tespitler dikkatli bir gözlem, detaylı bir inceleme ve bizatihi tecrübelerle dayanmaktadır. Diyalogun gündelik hayatta ürettiği mekansal pratikler, ‘sohbet mekânı’ olarak nitelendirilen, Çorlulu Ali Paşa Medresesi’nde yapılan gözlemler ve incelemeler üzerinden belirlenmektedir. Gözlemleri ispatlamak için değil; gözlemleri aktarmak için yapılan temsiller (fotoğraflar, diyagramlar, haritalamalar, eskizler ve sahne çalışmaları) üzerinden mekan üreten eylem, alışkanlık, tutum ve uygulamalar ve süreçleri açıklanacaktır. Böylece, sohbet etmek gibi sıradan bir gündelik hayat pratiğinin yaşayan diyalog mekânını ve buna dair toplumsal oluşumları nasıl ürettiği konusunun tartışması üzerinden, mimarlık alanındaki mekana dair ideolojiler ve yaklaşımlar tartışılacaktır.

**DIALOG SPACES:
PRODUCTION OF SPACES AND THE DECIPHERMENT OF SPATIAL
PRACTICES THROUGH DIALOGUES**

SUMMARY

The way to conceive public urban space needs to be tensioned and dynamic. In this, the insightful idea of suspended conflict is central. However, public urban space constantly changes. I do not think that (a) space can stay in the same state of suspension forever. Like a stream, it never is the same again, but it always presents us with a new situation, a new configuration. In Istanbul, there are some places and spatial practices that resist the imposed attitudes and conventional place regulations under the name of 'contemporariness' in between the old (traditional) and the new (modern) despite the unexpected – and unwanted – changes. At these places can people achieve 'space production' through their everyday life practices and spatial acts. Can certain aspects on Divan axis be related to the culture's values and functions when the symbols of Ottoman society, its ceremonies and their importance for Istanbul's daily life and culture are taken into consideration?

Maurice Cerasi, who had important studies about Divanyolu, mentions Divanyolu axis as a channel that important legions used in order enter and leave the city and to go through in the city; the main artery linking Topkapı Palace to the eastern end of the peninsula, to Edirnekapi that is the main door to the highway to Europe. Divanyolu's complex and layered meanings as a cultural artifact has been built through numerous functional, aesthetic and symbolic layers of agents. A symbolic and important layer had come up thanks to the later 17th - early 18th century pasha patrons. According to Cerasi, this layer was formed for pashas and their crowded attendants to leave the Divan and commute to their own palaces and caused Divanyolu to be named as such.

This road is also a theater for the powerful and a paradigm for their power and the government they serve for, despite its architectural compliance or disorder. When the architectural monuments (they added side units like small and medium size trust buildings and mausoleums, hazine walls and sebils etc. to pashas city stage) have found their expression related to shape, the paradigm has become a metaphor for power. The Divan axis was not a place solely where architectural and typological variations and symbolic phenomena; known or ordinary, but still a bearer of events. Its relation to the city's everyday life and activities hasn't changed since.

Corlulu Ali Pasha Kulliyeh, located between Cemberlitas and Beyazit, on the Byzantine Istanbul arterial highway, on Divanyolu of Ottoman Empire, is both tied up to a fairly known (accustomed) culture and to communal roots due to belonging to the same scale and framework with everyday life, despite having a significant place for its historical architecture. Thanks to this connection, especially the madrasah of the kulliyeh creates a symbolic fact. It creates a crowd far from the crowd and noise of Beyazit; distinctive, smelling of narghile, sipping on coffee and with colors of its own. This 18th century madrasah has a feature that can almost be identified as mystical; all the noise of people,

of car and tram traffic is gone with just a few steps into the courtyard of the building and suddenly, an unexpected spatial situation is confronted. The yard of the madrasah is referred to as 'a mystical coffee house' by many. But calling this place a coffee house would be disregarding the relation between the place and its users completely. This yard with a history of nearly 300 years is almost as a summary to Istanbul; just like the city, it can clearly be seen how the differences perceived originate in factual transformations, how in the subjective or cultural differences of the observers. It is a place where completely independent, different and ordinary looking people come together because of their taste, where sometimes one wouldn't be able to breathe due to the crowdedness but would still be peaceful. Many ordinary people, mainly its frequenters, university students, retired people, Beyazit artisans, and tourists recreate this ideologically and ritually rich yard on Divan axis into a personally reproduced 'conversation space'.

The role of dialogue as an act producing spaces is not to underestimate, or to express more correctly, activating communal regulations that bring forth spatiality. Thus, my ambition to question the relation between the everyday practices I have observed at Corlulu Ali Pasha Madrasah, which many see as ordinariness, and the building of social spaces is the starting point for this dissertation. Especially, the researches and observations I have made of spaces produced by the ordinary habits, attitudes and practices of ordinary person, to understand the role of dialogue as an act producing space and as an everyday practice on the creation of conversation have brought about this dissertation. The aim of this dissertation can be summed up as to discover the characteristics of conversation as a simple form of dialogue in everyday life that produces space.

In this dissertation, a general evaluation of space, production of space and their shapes/process over everyday life practices will be made, and their situation in historical process (concept of time, and therefore the concept of space and change of everyday life practices) and their reflection on the society will be studied. In this context, the production of urban space via spatial practices as social space will be discussed. Before passing on to the study of operations, attitudes, daily habits and spatial practices that are shaped by the subject and that shape the subjects as well, a theoretical substructure regarding space and spatial production will be formed.

First section is configured as an introduction part has defined the starting point, aims and methods of the thesis. In the second section, it has been entry to the processes of the production of space. For a long time, dealt within the limits of Euclidean geometry and Cartesian philosophy, space has been considered as an absolute and a priori concept. This established understanding of space has been questioned thanks to a new thinking encouraged by post-structuralism and referred to as the spatial turn. From then onward, space has been discussed with its designed, constructed features, as well as in relation to social and cultural processes. The processes of the production of space has been discussed basically through the studies of the three important theorists of the spatial turn, Henri Lefebvre, Michel Foucault and Michel De Certeau. Operating as an instrument and a field of power, urban space has been redefined and reproduced by subjective experiences and practices. This section generally focuses on the urban space as the place where all the subjective spatial practices becomes visible and the everyday life projected as the area of production of urban space.

In the third part, 'dialogue' as 'space former'; 'conversation' as a type of 'dialogue' will be focused on as spatial practice. Michel de Certeau, who put forward a spatial opinion on 'habits, attitudes and operations' in everyday life, comments setting off from sociolinguistic field studies that conversation is a temporary and collective effect by proficiencies in the art of playing with inevitable for manipulating commune places and for events to turn these into *inhabitable* places. This brings us to the questions of how the conversation as an ordinary speech act are created habits, attitudes and operations related to the space, that is 'by adding numerous pleasures and benefit tricks to a place for making them inhabitable' are accomplished. Through the 'living dialogue space' concept to be proposed, 'the art of manipulation and enjoying of spaces' by ordinary subjects in everyday life will be tried to be explained. We may enter the dialogic encounter that Bakhtin discusses by entering another's fantasy, expression and narration world, and forgetting of one's own and asking one's own questions. Within the extents of this dissertation, *open to dialogue, productive conversation spaces* – with the guidance of Bakhtin's proposal of productive interactions – will be tried to be spotted in everyday life. In the final part, how spatial practices are formed around everyday life social relations will be questioned by explications of acts of subjects and attitudes, habits and practices (conversation, routines, habitues) at places where we can spot sections from daily life, at the starting point of this dissertation Corlulu Ali Pasha Madrasah.

The reason for this dissertation is neither to analyse the history of dialogue, nor to argue abstract concepts like intercultural dialogue or dialogue between spaces and subjects. To keep it short, to the point, and practical, things to be analysed are what is meant by 'dialogue', how dialogue is formed in where we live, what kind of a process it is as an act producing space, and the spatiality/spatial characters created by 'conversation' as a form of dialogue related to daily life. This dissertation does not search for an answer to these opposed questions only theoretically, but also via personal spatial observations and experiences. Spatial practices produced by dialogue in everyday life has been put forward through observations and analysis of Corlulu Ali Pasa Madrasah, qualified as a 'conversation space'. Acts producing space and their process are studied via photographs, sketches, diagrams, mappings and scene studies. Thus, it aims to discover how and to what extend an everyday practice like conversation produce a living dialogue space and related social formations.

The most unique aspect of this dissertation (in relation to Bakhtin) is that it will argue that conversation may create an social environment, that this social environment may both carry the potential of creating an alternative living dialogue space, and may be grasped as a channel of an alternative social fact/sense of community. To research the creation of conversation as a daily life practice and dialogue's role in the living dialogue space it generates, apart from the examination of examples of verbal and written interaction, Bakhtin's comprehensive and interlinked concepts that can form the process of dialogue within the scope of this research study and that help showing the awareness of fluid nature of it create a basis. As a methodological means, Bakhtin's dialogic, pholifonic, and cronotope concepts will be made use of in bringing forward the mutual producing relationship between the city space and it's subject. As an action producing space, the kinds of process which dialogue has will be deciphered.

Deciphering method in observing and documenting everyday life practices are empirical approaches. Momentary sketches, diagrams, mappings and photographs during the dialogues are mediums in deciphering the actions which will not intervene the process of spatial production. Phenomena related to space production have been tried to be deciphered through spatial practices and spatiality because of their relation to temporality and spatiality which are described among dialogue's theoretical substructure. In many of the phenomena, the theoretical structure is intertwined with the realities of events. Dialogue, which we come across as an everyday practice in the field studies at Corlulu Ali Pasha Madrasah, is analysed through communal interaction and creation of living dialogue places by those undertaking the roles of speaker, listener, viewer, manager, worker, and habitues. The production of space is not only interpreted theoretically with an academic perspective, but examinations are also made on how dialogue works as a spatial practice by personally attending spatial production process at Corlulu. These studies aim to expose the spatial practices hidden among the reality of everyday life, but simultaneously, for being personal studies, they do not allow an understanding general enough to describe theoretically strong developments. This dissertation moves through a personal path by taking risks which is hard to find among generalized approaches and perspectives, but nonetheless, necessary in scientific studies.

1. GİRİŞ

Gündelik hayatımızda karşılaştığımız sıradan eylemlerin mekansal durumlarını çoğu zaman göz ardı ederiz. İstanbul’da, kentin gündelik hayat ve eylemleri ile ilişkisi sosyologlar ve kent plancıları tarafından tarihsel, kentsel ve toplumsal ölçekte çokça incelenmiş, fakat bunların mekansal karmaşıklığı tam anlamıyla çözümlenmemiştir (Cerasi, 2006; Kuban, 2000; Tekeli, 2010). Bugün, halen İstanbul’un kentsel gündelik hayat sahnesinde yer alan mekanlar üzerinden, mekansal pratiklerin nasıl işlediği ve toplumu nasıl etkilediği bir arada sorgulanmalıdır. Bizans İstanbul’unun ana caddesi, Osmanlı’nın Divan Yolu üzerinde, Çemberlitaş ile Beyazıt arasında bulunan Çorlulu Ali Paşa Külliyesi tarihsel ve güncel anlamda, hem oldukça bildik (sıradan) bir kültüre hem de toplumsal köklere bağlıdır. Gündelik hayattaki önemi nedeniyle, mekansal pratikler ile mekanlar arasındaki karmaşık ilişkiyi incelemek açısından anlamlı bir yer olabilir. O halde akla gelen ilk soru şu olur: Divan eksenin, Osmanlı toplumunun simgeleri, törenleri ve İstanbul’un günlük hayat ve kültürü bakımından önemi göz önüne alınırsa, üzerinde yer alan bir külliye bu konuda o kültürün değer ve işlevleriyle ilişkilendirilebilir mi?

“Birçok şeyi açığa vuran bir sembolizmin ve işlevsel olguların yoğunlaştığı yer Divanyolu’ydu” (Cerasi, 2006, s. 7).

Divanyolu üzerine önemli çalışmalarda bulunun Maurice Cerasi, Divan ekseninin, kente giren ve kentten çıkan, ayrıca kent içinde önemli alayların geçtiği bir kanal; “Topkapı Sarayı’nı yarımadanın doğu ucuna, Avrupa’ya giden karayolunun başlıca kapısı olan Edirnekapı’ya bağlayan ana arter olarak çok uzun bir süre pek çok durumda Osmanlı’nın Divanyolu” diye anıldığından bahseder (Cerasi, 2006, s.23). Divanyolu’nun kültürel bir insan yapısı olarak karmaşık ve katmanlı anlamları, pek çok işlevsel, estetik ve simgesel etkenler katmanı aracılığıyla inşa edilmiştir. Simgesel ve biçimsel öneme sahip bir katman, 17.yy sonu - 18.yy başı paşa hamilerinin sayesinde ortaya çıkmıştır. Cerasi’ye göre bu katman, paşaların ve kalabalık maiyetlerinin Divan’dan çıkıp kendi saraylarına gidiş-geliş trafiğinden ötürü oluşmuş ve Divanyolu’nun böyle adlandırılmasına sebep olmuştur.

Bu yol aynı zamanda mimari uyum ya da düzensizliği ne olursa olsun, güçlü kişiler için bir tiyatro; kendi güçlerinin ve hizmet ettikleri devletin gücünün paradigmasıdır. Zamanla, mimari anıtlar (paşalar kent sahnesine, küçük ve orta boy vakıf binalarını ve türbe, hazire duvarları, sebil vs. gibi yan öğeleri kattılar) biçimi bakımından ifadesini bulduğunda, paradigma gücün bir mecazına dönüşmüştür (Cerasi, 2006). Cerasi'ye göre Divan eksenini yalnızca mimari ve tipolojik çeşitlemelerin sergilendiği bir yer değildir. Kentli için, aynı zamanda mitolojik ve simgesel olgular içinden geçerek yapılan, bildik ya da sıradan, yine de olaylara gebe bir yolculuktur (Cerasi, 2006).

Divan Yolu üzerinde, kentin gündelik hayat ve faaliyetlerinin canlılığı ve çeşitliliği o günden bugüne neredeyse hiç değişmemiştir. Çemberlitaş ile Beyazıt arasında bulunan Çorlulu Ali Paşa Külliyesi gündelik hayatımızda karşılaştığımız sıradan eylemleri içermesi nedeniyle, kentin gündelik hayatına sıkı sıkıya bağlıdır. Özellikle külliyenin medrese kısmı bu bağlılık sayesinde simgesel bir olgu oluşturur; Beyazıt'ın kalabalığından, gürültüsünden uzak; kendine has, nargile kokan, kahve tadan, *kendince* renkli bir kalabalık yaratır. Bu 18. yüzyıl medresesinin neredeyse mistik denebilecek bir özelliği vardır; önünden akıp giden insan, araç ve tramvay trafiğinin olanca gürültüsü, birkaç adımla yapının avlusuna girildiğinde bir anda kesilir ve hiç beklenmeyen bir mekansal durum ile karşılaşılır. Medresenin avlusu çoğu kişi tarafından 'mistik bir kahvehane' olarak adlandırılır. Fakat bu mekanı yalnızca bir kahvehane olarak nitelendirmek, mekan ve kullanıcıları arasındaki ilişkiyi tamamiyle göz ardı etmek demektir. Yaklaşık 300 yıllık bir geçmişe sahip olan bu medresenin avlusu İstanbul'un özeti gibi bir mekandır. Birbirinden tamamen bağımsız, farklı, *sıradan* görünen insanların ortak zevkleri sayesinde bir araya geldiği, bazen kalabalıktan nefes alamadığımız ama yine de huzur dolu bir yerdir. Divan eksenini üzerinde Osmanlı toplumu için ideolojik ve ritüel anlamlar bakımından oldukça zengin öğeler içeren bu medresenin avlusunu, pek çok *sıradan insan*; başta müdavimleri, üniversite öğrencileri, emekliler, Beyazıt esnafı, turistler kendilerince yeniden üretir; bir 'sohbet mekanı' na dönüştürür.

Mekan üreten, daha doğrusu; bu yerde mekansallığı ortaya çıkartan toplumsal düzenlemeleri aktif hale getiren bir eylem olarak *diyalogun rolü* hiç de azımsacak bir durum değildir. Dolayısıyla, Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde gözlemlediğim, pek çok kişinin *sıradanlıklar* olarak gördüğü gündelik hayat pratikleri ile toplumsal mekanların inşası arasındaki ilişkiyi sorgulama isteğim bu tezin çıkış noktasıdır. Özellikle,

“sıradan insanın sıradan alışkanlık, tutum ve uygulamalarının”¹ ürettiği mekanlar üzerinden; mekanı üreten bir eylem ve bir gündelik hayat pratiği olarak sohbetin oluşumunda diyalogun rolünü anlamak için yaptığım araştırmalar ve gözlemler, tezimi meydana getirmiştir. Amaç, basitçe bir diyalog biçimi olarak sohbetin, gündelik hayatın içinde mekan üreten bir eylem olarak özelliklerini keşfetmek olarak özetlenebilir.

Bu tez çalışması kapsamında, mekan, mekânın üretilmesi ve süreçlerinin gündelik hayat pratikleri üzerinden genel bir değerlendirmesi yapılacak, tarihsel süreçteki durumu (zaman kavramının, dolayısıyla mekan kavramının ve gündelik hayat pratiklerinin değişimi) ve topluma yansımaları irdelenecektir. Bu bağlamda ilk olarak, kent mekanının mekânsal pratikler ile toplumsal mekân olarak üretilmesi tartışılacaktır. Öznelerin şekillendirdiği ve öznelere şekillendiren mekânsal pratikler ile günlük alışkanlık tutum ve uygulamalar konusundaki çalışmaya geçmeden önce mekan ve mekanın üretimi konusunda kuramsal bir altyapı oluşturulacaktır. İkinci kısımda, mekânsal bir pratik olarak, ‘mekân kurucu’ olarak ‘diyalog’; bir ‘diyalog’ biçimi olarak ‘sohbet’ konusuna odaklanılacaktır. Gündelik hayattaki alışkanlıkların, tutum ve uygulamaların mantığına dair mekânsal bir düşünce tarzı ortaya koyan Michel De Certeau, sosyolinguistik alanında yapılan araştırmalardan yola çıkarak, sohbetin “ortak mekanları manipüle etme ve olayların bunları üzerinde ikamet edilebilir yerler kılmak için, kaçınılmazlıklarıyla oynama sanatında, yetkinliklerin yarattığı geçici ve toplu bir etki” olduğu yorumunu yapar (De Certeau, 2009, s. 58). Bu da bizi, ‘sohbet’ gibi sıradan bir konuşma eyleminin, mekanla ilgili alışkanlık, tutum ve uygulamaları nasıl oluşturduğu, De Certeau’ nun tabiri ile “mekanlara sayısız zevk ve çıkar oyunu dahil ederek bunları yaşanabilir kılmak” yı nasıl başardığı sorularına vardır. Gündelik hayatta, sıradan öznelerin mekanları manipüle etme ve zevkini çıkarma sanatı, öne sürülecek ‘yaşayan diyalog mekânı’ kavramı üzerinden açıklanmaya çalışılacaktır. Bir diğerinin fantezi, ifade ediş ve öyküleyiş dünyasına girmek, kendininkini unutmak ve kendi sorularını sormakla Bakhtin’ in sözünü ettiği "karşılıklı konuşmalı karşılaşmalar (dialogic encounter)” dünyasına

¹ Michel De Certeau’nun “The Practice of Everyday Life” (1984) adlı kitabında “ways of operating” olarak geçen kısım kitabın türkçe çevirisinde “eylem, uygulama ve üretme tarzları”; “practice” ise “alışkanlıklar, tutum ve uygulamalar” şeklinde açıklanmaktadır. Michel de Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi - I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*, çev. Lale Arslan Özcan (Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, Ocak 2009), s. 41 ve s. 48.

girebiliriz (Bakhtin, 1986). Bu tez çalışması kapsamında, Bakhtin'in önerdiği üretken karşılaşmaların yol göstericiliğinde *diyaloga açık; üretken söyleşi mekanları* gündelik hayatta yakalanmaya çalışılacaktır. Son kısımda gündelik hayat kesitlerini görebildiğimiz mekânlarda; bu tezin çıkış noktası olan Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde öznelerin eylemleri ve bunlar sonucunda ortaya çıkan alışkanlık, tutum ve uygulamaları (sohbet, alışkanlıklar, müdavimlik) açıklanarak, mekânsal pratiklerin gündelik hayattaki sosyal ilişkiler çerçevesinde nasıl şekillendiği sorgulanacaktır. Bu bize mekanın salt fiziksel veya tarihsel veya toplumsal özellikleri ile tanımlanmasının olanaklı olmadığını gösterecektir.

1.1 Tezin Amacı ve Yöntemi

Bu tez çalışmasının amacı, ne diyalogun tarihini incelemek ne de kültürler arası diyalog ya da mekanlar ve özneler arası diyalog gibi soyut kavramların tartışmasını yapmaktır. Kısa, öz ve pratik olarak; "diyalog" ile kastedilen nedir, yaşadığımız mekanlarda diyalog nasıl kurulur, mekanı üreten bir eylem olarak diyalog nasıl bir süreçtir ve gündelik hayata dair bir diyalog biçimi olarak "sohbet" in oluşturduğu mekansallık/mekansal karakterler incelenecektir. Bu tez çalışması tüm bu sorulara hem kuramsal, hem de kişisel mekansal gözlemler ve deneyimler ışığında cevap aramaktadır. Diyalogun gündelik hayatta ürettiği mekansal pratikler, sohbetin mekanı olarak nitelendirilen, Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde yapılan gözlemler ve incelemeler üzerinden ortaya konmaya çalışılmıştır. Mekan üreten eylemler ve süreçleri diyagramlar, haritalamalar ve özellikle kesitler aracılığıyla araştırılmıştır. Böylece, sohbet etmek gibi sıradan bir gündelik hayat pratiğinin 'yaşayan diyalog mekanı'nı ve buna dair toplumsal oluşumları nasıl ve ne derece ürettiğinin keşfedilmesi amaçlanmaktadır.

Bu tez çalışmasının en dikkat çekici tarafı, sohbetin bir söyleşi ortamı üretebileceğinin; bu söyleşi ortamının hem alternatif bir yaşayan diyalog mekanı üretimi potansiyelini taşıyabileceği, hem de alternatif bir sosyal oluşum/toplumsallık kanalı olarak kavranabileceği ihtimalinin tartışılacak olmasıdır. Bir gündelik hayat pratiği olarak sohbetin oluşumu, ve ürettiği yaşayan diyalog mekanında, diyalogun rolünü araştırmak için, sözel ve yazılı etkileşimin örneklerle incelenmesinin yanı sıra; bu tez çalışması kapsamında diyalog sürecinin şekillendirilebilen ve akışkan doğasının farkındalığını göstermeye yardımcı olacak Bakhtin'in çok kapsamlı ve birbiriyle içiçe

geçmiş kavramları temel dayanak oluşturmaktadır. Metodolojik bir araç olarak Bakhtin' in “diyalog/söyleşi (dialogic)”, “çoksesli/açık uçlu diyalog (pholifonic)” ve “kronotop (chronotope)” kavramları bu çalışmada kent mekanı ve öznesi arasındaki karşılıklı üretim ilişkisini ortaya koymak amacıyla kullanılacaktır.

Mekan üreten bir eylem olarak diyalogun nasıl süreçlere sahip olduğu, kuramsal altyapının yanı sıra mimari temsil yöntemlerinden faydalanarak deşifre edilecektir. Gündelik yaşam pratiklerinin gözlemlenmesi ve belgelenmesi sırasında gerçekleştirilen deşifre etme yöntemleri ampirik yaklaşımlardır. Diyaloglar esnasında yapılan anlık eskiz çalışmaları ve diyagramlar, haritalamalar ve fotoğraflar, mekanın üretimi sürecini incelemek ve anlamak için kullanılan araçlardır. Diyalogun kuramsal altyapısında açıklanan zamansallık ve mekansallıkla olan ilişkisi üzerinden, mekan üretimine dair olgular; mekânsal pratikler ve roller, eskizler ve diyagramlar aracılığıyla deşifre edilmeye çalışılmıştır. Olguların çoğunda kuramsal yapı olayların gerçeklikleriyle iç içedir.

Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde yapılan saha çalışmasında, bir gündelik hayat pratiği olarak karşımıza çıkan diyalog; konuşmacı, dinleyici, izleyici, işletmeci, çalışan, müdavim rolleri üstlenen kişilerin, birlikte, toplumsal etkileşimler yaratarak, yaşayan diyalog mekanlarını üretmesi üzerinden analiz edilmektedir. Mekanın üretimi, yalnızca akademik bakış açısıyla kuramsal bir çerçevede değerlendirilmemiş; kişisel olarak Çorlulu'daki mekan üretim sürecine dahil olunarak, diyalogun mekansal bir pratik olarak nasıl işlediğini gösteren incelemeler yapılmaya çalışılmıştır. Bu incelemeler, gündelik yaşamın gerçekliği içinde saklı bulunan mekansal pratikleri açığa çıkartmayı amaçlar; ama aynı zamanda, kişisel çalışmalar oluşlarıyla, kuramsal açıdan güçlü gelişmeleri tanımlamaya izin verecek genellikte bir kavrayışa olanak vermez. Bu tez çalışması risk alarak, ama bilimsel çalışmalarda belki de yapılması gereken, çokça genel yaklaşımlar ile görüşler arasında, kuşkusuz bulunması oldukça zor kişisel bir yolda ilerlemektedir.

2. MEKANIN ÜRETİM SÜREÇLERİ

Mekan üzerine yapılan tartışmalar, mekanın üretimine ve süreçlerine dair kuramsal çalışmaların incelenmesi konusu bile tek başına bir tez konusu olarak incelenmeyi hak eder niteliktedir. Fransız kent düşünürü Henri Lefebvre (1991) "Mekanın Üretimi" adlı eserini; felsefe, coğrafya ve mimarlık disiplinlerinde mekanın kavramsallaştırılma sürecinin, Kartezyen felsefenin ve Öklid geometrisinin sınırları içinde uzunca bir zaman fiziksel bir olgu olarak ele alındığının tartışması ile başlatmıştır. Kartezyen felsefenin, düşünen varlık ve fiziksel dünya ayrımından kaynaklı karşıtlıklar üzerine kurulu düşünce yapısı, Aydınlanma' dan beri sosyal bilimlerde mekanın, sadece fizikselliği ile tanımlanmasına, dolayısıyla yapılmış çalışmaların odağında olmamasına neden olmuştur. Lefebvre' e göre bu Kartezyen bakış açısının kökleri mutlak mekanın tarihsel olarak tekrar ele alınarak, kavramsallaştırılması sürecine dayanmaktadır. Stuart Elden (2004)' e göre bu kavramsallaştırma, mekanın yalnızca geometrik terimler – niteliksel olarak ölçülebilir, çizgiler, planlar ve koordinatlar seti – aracılığıyla algılanabilir olduğu ile başlamıştır. Bu algıya Kant' ın a priori kategoriler olarak tanımladığı 'mekan ve zaman algısı' ilave edilerek, mekan gitgide bilinç alanına hapsedilen soyut mekan halini almıştır (Elden, 2004). Lefebvre' nin deyişiyle, "Mekan geometrinin terim ve sembolleriyle işleyen matematiğin ve felsefenin sınırlarına hapsedilmiştir" (Lefebvre, 2014, s. 33). Matematik ve felsefe, mekanı yalnızca mutlak ve verili bir biçimde ele almış, bu durum mekanın toplumsal ve yaşamsal boyutunu göz ardı etmeyi beraberinde getirmiştir.

"On dokuzuncu yüzyılın en büyük takıntısı hepimizin bildiği gibi tarihi [...] içinde bulunduğumuz dönem, belki de daha çok mekan dönemidir." (Foucault, 1986)

Bu bölümde odaklanılacak olan, mekanın toplumsal süreçlerle ilişkisini konu alan tartışmalar, Michel Foucault' nun "mekan dönemi" olarak adlandırdığı, mekan tartışmalarına ilişkin ilginin yoğunlaştığı dönemde (1960 sonrası), mekan üzerine üretilmiş kuramlarla başlamıştır. Tartışmaların merkezinde, üç Fransız düşünür ve kuramcı yer alır; Michel Foucault, Henri Lefebvre ve Michel de Certeau. Bu üç düşünürün önemi, toplum bilimlerinde mekanı sorunsallaştırmaları ve özne ile ilişkisi

çerçevesinde değerlendirmeye olanak sağlayan birbirlerini tamamlayıcı araçlar sunmalarıdır. Sadece mekanı değil, kent mekanını da ele almaları ve kentin planlama süreci ile mekansal pratikler arasında detaylı analizler yaparak yeni kavramlar geliştirmeleri, hem bizim toplum-mekansallığa ilişkin yeni sorular sormamıza ve cevaplar üretmemize olanak sağlamakta hem de bu üç düşünürü aynı noktada buluşturmaktadır.² Lefebvre, Foucault, ve De Certeau' nun mekan kavramsallaştırmaları ve kuramları kent ile ilgili çalışmalarda kendilerinden önceki düşünürlerin dikkate almadığı, mekanın üretimi ve toplumsal özne ile ilişkisini anlamımıza olanak sağlar ve bu tez çalışması kapsamında birbirlerini tamamlayıcı bir şekilde ele alınarak, bütünlüklü bir literatür çerçevesinin oluşturulmasına imkan sunar.

Bu çerçevede ilerleyen bölümlerde, kent mekanı ve kullanıcısı arasındaki ilişki mekanın üretim süreçleri/kurulma biçimleri üzerinden incelenecektir. Öznenin mekanı ve mekanın toplumsal özneleri mekan üzerinden kontrolü çelişkisi sorgulanacaktır. Toplumsal öznenin gündelik hayat deneyimleri ve pratikleri ile mekanın kontrol ve iktidarına karşı geliştirdiği bilinçli ve bilinçsiz tavır, bellek ve deneyimin etkisi ile mekan ile kurduğu ilişki, araştırılacaktır.

Bu bölüm kapsamında tartışmaya Lefebvre' nin “Mekanın Üretimi” çalışması ile başlamak doğru olacaktır. Lefebvre'nin kent mekanını Marxist terminolojinin kavramları ile üretimi olarak açıklama çabası mekansal pratiklerin, bu mekansal pratikleri deneyimleyen ve üreten toplumsal özneler arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarır. Bu sayede, mekanın kullanımı, deneyimlenmesi ve üretimi çerçevesinde, mekanın kullanıcılarının mekan ile ilişkisi sorunsallaştırılmış olmaktadır.

2.1 Mekanın – Toplumsal – Üretimi; Mekansal Üçlü

“(Toplumsal) mekan (toplumsal) bir üründür” (Lefebvre, 1991, s.26).

² Edward Soja bu durumu şu şekilde ifade eder; “Lefebvre ve Foucault’da merkezi nokta, farklı görünse de aslında mekansallığın kavramsallaştırılmalarını benzer şekilde yapmalarıdır: Mekansallığın alternatif bir tahayyülü iddiası (Foucault’nun heterotopya ve Lefebvre’nin üçlü yapı kavramsallaştırmalarında görüldüğü üzere) doğrudan doğruya mekansal düşüncenin konvansiyonel biçimine bir meydan okumadır. Her ikisinin de kavramsallaştırması “öteki mekanları” coğrafi düşünceye eklemekten daha çoğunu gerçekleştirir; aynı zamanda kurulu mekansal düşüncenin de “ötekisi” ni ortaya koyar; *başka bir mekan düşüncesi.*” Edward w. Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Realand-Imagined Places* (Oxford:Cambridge, Blackwell, 1996), s. 163.

Lefebvre' nin mekanın toplumsal üretimine ve toplumsal ilişkilere dair saptamaları, ilk baskısı 1974 yılında yayımlanan “Mekanın Üretimi (The Production of Space)” adlı kitabında yer alır. Edward Soja, Lefebvre'nin bu çalışmasını, “mekansallığın tarihsel ve toplumsal önemine ve mekansal tahayyülün/düşünselliğin belirli güçlerine ilişkin yazılan en önemli eser” olarak tanımlar (Soja, 1996, s.8).

Yakın bir zamana kadar mekan; bir nesne olarak öznenin karşısında duran ve, öznenin kurgusuna, düzenlemesine ve daha net bir ifadeyle öznenin baskısı altında şekillenmeye ihtiyaç duyan bir durumla özdeşleştirilmiştir (Lefebvre, 1991). Bu durum öznenin mekanı algılayış ve mekana davranış biçimlerinin çerçevesini belirlemiş ve uzunca bir süre bu şekilde devam etmiştir. Lefebvre bu durumu şu şekilde dile getirir; "mekandan bahsedildiği zaman içi boş, soyut, evrensel, sabit ve ölü bir şeyi anlamaya o kadar alışmışız ki içinde bir şeyler olan, fiziksel bir şeylerle dolu mekanı bile boş mekan tasarımıyla dayandırmadan yapamıyoruz." (Lefebvre, 1991, s.15) Lefebvre' nin “Mekanın Üretimi” nde ortaya koyduğu mekan çalışması, mekanın boş ve sabit olarak algılanışına ve bu algılayışın neden olduğu, mekan ile öznenin sorunlu iletişimine yönelik eleştirisi olarak okunabilir. Bu anlamda Lefebvre'nin mekan anlayışı felsefe, sosyoloji, antropoloji ve coğrafya gibi beşeri bilimlerdeki modernist mekan anlayışının değişimi ve yeni bir yola girmesinin temel unsurlarından biri olmuştur (Soja, 1996).

Lefebvre mekanın kavramsallaştırılmasına ilişkin çalışmasında, mekanın toplumsal anlamda üretildiğini ortaya koyar. Toplumsal mekan bir üretim olarak meta ve nesnelerin üretiminden tamamen farklı bir sürece dahil edilir. Bunun nedeni mekanın farklı türden çok sayıda şeyi içermesidir. Lefebvre (1991)' ye göre, “Mekanın toplumsal olarak üretimi aynı zamanda fiziksel üretiminin ayrılmaz bir parçası olarak mekanın anlamının ve bilincinin toplumsal olarak üretimini de imlemektedir; aynı şekilde anlamın ve söylemin üretimi de mekanın üretimini imler” (s. 184).

Lefebvre (1991)' ye göre, mevcut üretim ilişkileri içinde mekan, 'bilgi' ve 'eylem' yoluyla hem aktif hem de araçsal bir rol oynamaktadır. Mekan ne salt somut ne de soyut bir olgudur; fiziksel varlığının ötesinde, bir yanıyla eylem, düşüncenin aracı, diğer yanıyla da gücün ve denetimin kanalıdır. Mekanın bu şekilde 'ikilikler' üzerinden tanımlanması, onu aynı zamanda 'çelişkili' bir olgu haline getirir.

“Mekanın şeffaf, ‘saf’ ve yansız olduğu yanılsaması (felsefe menşeli, ama Batı kültürüne yayılmış yanılsama) ağır ağır silinmektedir [...] Toplumsal mekan ayrı ve

ayırt edici ‘özellikler’ içerir; bunlar ‘saf’ zihinsel forma eklenirler, ama dışsal ve sonradan ilave edilmiş bir içerik gibi ondan ayrılmazlar. Bu ‘özellikler’in analizi, mekanı (zihinsel) soyutlamaya terk etmek yerine, ona (pratik) somut bir varlık veren şeyi ifade eder”(Lefebvre, 2014, s.299).

Mekan yalnızca geometrik bir oluşum veya tarihsel, dilsel, fizyolojik bir düşünce olarak ifade edilemez. Dorren Massey (2005)' in de işaret ettiği gibi mekan "iki düzeyli yapılanma"yı içerir; mekanın etkileşimli yapılanması ve eş zamanlı olarak mekanın kullanıcısı olan özneleri tarafından yapılandırılması. Bu durumda mekanın bir süreç olduğu ve mekansallığın mekan ve özne üretimi bağlamında anlaşılmasının gerekliliği ortaya çıkar. Bir başka deyişle, mekanın toplumsal ve öznel ilişkisini anlamak demek kendimizi ve mekanı kurma biçimlerimizi anlamak demektir.

Andy Merrifield (2000)' in deyişiyle Lefebvre' nin mekan çalışmalarının dayandığı zemin, yalnızca "mekanda şeyler"i değil; "mekanın üretimini ve mekan olarak açığa çıkan şeyleri de çözümlemektir” (s. 178). Lefebvre’ nin temel argümanı mekana ilişkin ontolojik (matematik) ve epistemolojik (felsefe) olarak belirginleşen yapay ayrışmanın ortadan kaldırılması ve mekanın özneler tarafından toplumsal olarak üretilişinde, zihinsel, fiziksel ve yaşanan toplumsal boyutların birbirine bağlanmasıdır. Lefebvre (1991)' nin amacı, mekana ilişkin yeni bir söylem üretmek değil, daha çok çeşitli mekanları ve üretim biçimlerini bir araya getirerek mekanın tarihsel ve toplumsal oluşumunu, kendi deyişiyle “mekanın hakikatini” bir kuram ile ortaya koymaktır. Çünkü mekanın gerçek bilgisi, üretiminin sorunsallaştırılması ve iredelenmesi ile açığa çıkar.

“Mekan canlı ve bir hayatıyet sarmalına içkindir. Yaşar ve yaşatır. Üretir ve de üretilir. Bu, onun akışkan, değişken, karmaşık bir özü olduğuna işaret eder” (Lefebvre, 1991: 39).

Merrifield'e göre, Lefebvre'nin tanımladığı mekan durağan ve sabit bir şey ya da nesne değildir. Tam aksine mekan, pek çok farklı zamansallık üzerinden birbirine eklenilerek şimdiki haline ulaşır. Bu da onun organik, akışkan ve canlı bir doğası olduğunu; tekrar ve tekrar üretilbildiğini gösterir (Merrifield, 2000). Bu anlamda mekanların farklı zamanlarda özne ile süre giden ilişkisi, mekanların birbirlerini üretmesini temin eder. Dolayısıyla, Lefebvre’ye (1991) göre mekan, tüm boyutları ve biçimleriyle, hem kavram (kuramsal) hem de gerçekliktir (pratik), yani, toplumsaldır, *toplumsal bir üretimdir*. Bu yüzden, mekan özneler arası ilişkiler ve biçimler

bütünüdür. “Mekan toplumsal olarak çok katmanlı ve boyutlu yapısıyla kendisine dahil olan; algılanan, tasarlanan ve deneyimlenen (yaşanan) süreçlerle üretilir” (s.113).

Lefebvre’ nin mekanın üretiminin gerçekleşme biçimine ilişkin ürettiği kuramın dayandığı temel zemin birbiriyle sıkı bir şekilde ilişkili olan "mekansal üçlü (spatial triad)" bir süreçtir. Lefebvre bu süreçleri aynı zamanda mekanın üretiminin izlekleri veya biçimleri olarak adlandırır ve “Mekanın Üretimi” çalışmasının merkezi epistemolojik direği olarak karşımıza koyar. Çift yönlü olarak belirlenmiş bu mekansal üçlü yapı; "mekansal pratikler" (algılanan), "mekanın temsilleri" (tasarlanan) ve "temsil mekanları"nı (yaşanan) içermektedir. Bu bağlamda mekan yalnızca diyalektik bir oluşum değil bu üçlünün kendine özgü ritmini bir arada sunan bir "trialktik" tir (Schmid, 2008).

Mekansal pratikler, mekan içindeki fiziksel ve maddi akışları ve mekanın bunlar aracılığıyla yeniden üretilme süreçlerini içine alır ve toplumsal düzlemde mekanlar ile özneler arasında karşılıklı bir ilişkiyi imler. Mekansal pratikler, toplumsal oluşumlar bağlamında, süreklilik ve uzlaşma gibi toplumsallığın temel dinamiklerinin teminini sağlarken, diğer yandan da öznelerin birer aktör olarak performanslarına zemin hazırlar. Lefebvre’ nin dediği gibi “bir toplumun mekânsal pratiği kendi mekanını yaratır” (Lefebvre, 2014, s.67). Toplumsal olan mekansal pratik, gündelik yaşamın içinde ortaya çıkan tüm çelişkilerin taşıyıcısı olarak işlev görür. Maddi yeniden üretim açısından, insanların bilgi birikimleri mekansal pratikler ile işlevsel kılınır/eyleme dönüşür. Diyalektik bir ilişki çerçevesinde toplumsal öznenin, bir taraftan mekanı üretmesine, diğer taraftan da baskılanmasına ve kullanılmasına karşılık gelir. Bu bağlamda, mekansal pratikler toplumsal öznelerin eylemlerini anlamlandırma süreçlerini kapsayarak, bize *algılanan mekanı* buldurur.

Rob Shields (1999) mekansal pratiklerin Lefebvre'nin kavramsallaştırmasında "algılanan mekan"a karşılık gelmesi nedeniyle ortaya çıkabilecek bir soruna dikkat çeker. Shields, algılanan teriminin görsellik çağrışımından dolayı, eylemi içermeyen "görsel mekan (visual space)" olarak anlaşılmasını tehlikeli bulur. Bu terimin "pratik algılar (practical perceptions)" ve "sağduyu (common sense)" şeklinde anlaşılmasının daha doğru olacağını belirtir. Algılanan mekana karşılık gelen “pratik algılar” aslında bireysel rutinlerden, sistematik mntıka ve bölge yaratımına dek uzanan eylemlerin algılarıdır. Bu tür mekansal pratikler zamanla öznenin algısı içinde, inşa edilmiş çevre halinde somutlaşır. Örneğin, Cevahir gibi bir alışveriş merkezi, "kalabalık pratiği" nin

belirli bir türünü, hem teşvik eden hem de -ticari canlılık için- gerektiren bir toplumsal özne grubunu/mekansal topluluğu temsil eder. Günümüzün top yekun, amaçsızca gezinen, tüketici kalabalığı şenlikli ve eğlenceli galeri tipi alışveriş merkezleri tarafından tamamlanmakta, adeta bir bütün haline gelerek klişeleşmiş bir mekansal pratik meydana getirmektedir.

David Harvey (1997) de Lefebvre' nin mekansal pratiğini benzer bir yaklaşımla kavramsallaştırarak, dört özelliğinin olduğunu savunur; birincisi insan ilişkilerinde hem bir engel hem de onun karşısında bir savunma olarak beliren ulaşılabilirlik ve mesafelendirme, ikincisi mekanın öznel, toplumsal sınıflar ya da başka toplumsal gruplar tarafından mülk edinilmesi, üçüncüsü mekan üzerinde hakimiyet ve son olarak mekanın üretimi. Bu açıdan örnek verecek olursak; “Occupy Wall Street” hareketi etrafında gerçekleşen mekansal pratiklerin özellikleri Harvey’ nin kavramsallaştırmasıyla örtüşmektedir. Bu hareketle ortaya çıkan mekansal pratikler, kamusal alanın (parkların, meydanların) işgalinin taktiklerinin kilit bir bileşeni olarak kullanılmıştır. Harvey’ e göre de Occupy Wall Street hareketi etrafında hangi kamusal alanların “siyasi müşterekler”, yani ortak mekanlar olduğu ortaya çıkmıştır. “Bizim açımızdan, etrafta bir sürü kamusal alan olduğuna kaniyizdir ancak bu uzamların (mekanların) hiçbirisi kamunun istediği şeyi yapmasına uygun değildir. Kamusal alan, ortak bir amaca hizmet etmek adına orada olmayan düzenlenmiş bir uzamdır (mekan). Artık müşterekler bahsinde şehirde yeni bir vurgu mevzubahis: Kamusal alanlar bizim fiilen toplanabileceğimiz yerler midir?” (Harvey, 2013). Bu tarz mekansal pratikler, kentsel mekanlarda ortaya çıkan her tür toplumsal hareketi şekillendirmekte ve mekan üretimi açısından yeni imkanlar sunmaktadır.

Mekanın temsilleri (tasarlanan mekan) bilgi ve iktidarın elinde bulunur. Lefebvre (1991), mekanın temsilleri ile bilim adamları, toplum mühendisleri, şehir ve bölge planlamacıları, mimarlar tarafından mekanın düzenlenmesine ilişkin geometri ve matematiğin sembolleri ile kavramsallaştırılmış mekana gönderme yapar. İktidarın, mekanın (fiziksel) üretim bilgisine sahip olan temsilcilerinin mekanı kurgulama sürecine, mekansal söylemin simgeleri, yani matematiğin sembolleri eşlik eder. Dolayısıyla tasarlanan mekan olarak mekan temsilleri, iktidar, kontrol, bilgi ve ideoloji ile tezahür eden "soyut mekanlar" dır. Bu çerçevede; mimarın, kent planlamacısının, şehir ve bölgeleri düzenleyen her türlü idare, yönetim ve finansal kaynağın mekanı, bize *tasarlanan/soyut mekanı* buldurur. Lefebvre' nin kurduğu üçlü yapıya göre,

mekanın diğ er boyutları ile ilişkiselliğı çerçevesinde tasarlanan/soyut mekan, "algılanan ve yaşanan mekan, tasarlanan ile tanımlayanlar"ın mekanıdır (Lefebvre, 1991, s.38). Tanımlama sürecinin başlı başına bir ‘bilgi’ ve ‘temsil’ in ürünü olması nedeniyle, sadece kent planlamacısı, mimar ve teknokrat³ gibi uzmanların arasında üretim ve dönüşümde olan kodlar, semboller, işaretler ve jargonları bünyesinde barındırır. Lefebvre mekanın üretim sürecinde ‘bilgi pratiğı’ni karşılamak için iki farklı kavram kullanmaktadır. Kavramların içeriğı bir yandan mekanı tanımlamakta, diğ er yandan da mekan ile ilişkinin biçimini belirlemektedir. Bilginin eleştirel ve dönüştürücü bir formu olarak "anlama (connaissance)", iktidarın kuralcı düzeni ile anlaşmalı bir bilgi olarak ise "bilim (savoir)" kavramlarını kullanır (Lefebvre, 1991, s.10). Bu açıdan bilim (savoir), kendine has bir bilgi türüdür; anlama (connaissance) ve ideoloji ile kurulmuştur. Bu anlama ve ideoloji, öznenin deneyimlediğı mekanı (temsil mekanlarını) bir tür ele geçirme ve belirli bir *düzene* tabi kılma arzusunu somutlaştırır. Mekan temsilleri, deneyimlenen mekanın kavramsallaştırması, tanımlanması ve mekan söyleminin oluşturulması özelliklerine sahiptir. Dolayısıyla Soja'nın belirttiğı gibi mekanın temsilleri, "iktidarın, ideolojinin, kontrolün ve denetimin temsilleridir." Zihinsel mekanlar olarak bunlar "bilgi formunun mantığı ve kodlarının, teorilerin ve mekanın kavramsallaştırmalarının ideolojik kodlarını içerir" (Soja, 1996, s.67).

Mekanın bu şekilde yapılan kavramsallaştırmasına göre planlamacılar, mühendisler, mimarlar (ve kent idaresi ve yapılanmasına ilişkin tüm yönetsel kurum ve organizasyonların) ölçen ve düzenleyen bilimsel bakış açısından kurgulanan mekan temsilleri, iktidar ve ideolojik bir otoriteden ileri gelen kontrol arzusundan bağımsız olarak düşün ülemez. Lefebvre' ye göre, araçsal akıl, parçalanma, homojenleşme ve metalaşma esası üzerinde işleyen *soyut bir mekan* kurgusuna dayalı bu temsiller, kentsel mekanı öncelikle planlama, düzenleme ve denetleme üzerinden tanımlar. Bu bağlamda Lefebvre'nin toplumsal mekanın totalize edici (toplayıcı) yapısı ile ilgili kuramı Foucault ile aynı çizgiyi yakalar. Bilişsel üretime dayanan, iktidarın oluşturduğı mekan, mekanın temsiline gönderme yapan tasarlanan mekan ile aynı düzlemin mekanıdır (Lefebvre, 1991). Buradan hareketle mekanın sadece fiziksel bir duruma tekab l etmediğı; fiziksel bir durumdan çok, bir bilgi olduğı sonucuna varılır.

³ Teknokrat: Ekonomik mekanizmaların kuramsal incelenmesine dayanan, ancak insan etkenini her zaman yeterince göz önünde bulundurmayan devlet adamı veya memur.

Aynı zamanda tasarlanma süreci bir üretime de işaret eder. Bu üretim karmaşık bir süreci bünyesinde barındırır: Planlama sürecine eşlik eden mekanın sayısal ve çizgisel bilimi, bu bilimin geliştirdiği mekan söyleminin üretimi. Burada “üretim (oeuvre)” kent merkezleri, meydanlar, kurumlar ve mekanın bilgisini üretmek, öznelere üretmek ve bu çerçevede toplumsallığı oluşturan şeylerin hepsini kapsayan bir üretme sürecine karşılık gelmektedir. Elden’ a göre, Lefebvre’ nin mekanın iktidar tarafından üretimine ilişkin bilgi (savoir), ve üretim süreci/çalışma (oeuvre) kavramsallaştırması, Foucault’ nun iktidar ile bilginin iç içeliği ve eş zamanlılığı yaklaşımı ile örtüşmekte ve birbirini tamamlamaktadır. Foucault’ nun söylediği tarihsel toplumsal mekanın bilgisidir ve mekanın politikası ile ilgilidir. Bu bilgi, bütün karşıtlıkları içinde, iktidarın, deneyiminin edinildiği bir süreçtir. Bu deneyimin bilgisi ve onun ifadelendirme ve eyleme dönüşme biçimleri de bir bilişsel üretimdir (Elden, 2004). Lefebvre’ nin tam anlamıyla söylemediği, mekanda bırakılan izler ve işaretler olarak sunduğu; – zaman ve mekanın iç içe ilişkisini açıklarken anılar, unutulmalar, geçirtilenler, yanlış anlamalar, kanaat ve inanışlarla dolu olduğunu belirttiği – deneyim, algı ve kavrama ile ilgili “zihinsel mekanın (mental space)” üretimi ile örtüşmektedir (Lefebvre, 2014). O halde, bu mekan, politik ve toplumsal olarak üretilen mekanın öznelerdeki bilgisi üzerinden öznelere bu ilişkileri algılaması ve bir biliş düzeyinde yeniden ifadelendirmesi ile ilgilidir.

Toplumu tasarlamak ve öznelere kurgulamak için iktidarın elinde bulunan malzeme olarak soyut mekan, çelişkili bir mekandır. Homojen değildir fakat, hedefi, yönelimi ve kavranması bağlamında basitçe homojenliğe sahiptir. Diğer yandan ancak farklılık üzerinde inşa edilebilir. Toplumsal ilişkilerin üretiminin yeniden üretimi için bir gereklilik olarak kentsellik, öznelere mekanda bir araya getirir, fakat aynı zamanda soyut mekanın çatışmasını alevlendirir. Bu anlamda mekan, "bir yanda oldukça formel mantık-matematiksel soyutlama ile, diğer yanda pratik-duyuma dayalı toplumsal mekanın alanı" arasındaki ilişkiye dayanır (Lefebvre, 1991, s.15). Kent planlamacısının kenti planlarken semboller ve topografyanın araçlarıyla ortaya koyduğu proje, soyut mekan ile toplumsal mekanın yer değiştirmesi ile sonuçlanır. Lefebvre (2014)’ ye göre mekanın planlanması sürecinde gerçekleştirilen şey bir tür *indirgemecilik*dir. Çünkü somut bir gerçeklik olarak toplumsal mekan, teknik ve bilimin araçlarıyla soyut mekana dönüştürülmüştür. Değişim değerleri temelinde

kurgulanan soyut mekan, mülkiyet esasında kentsel mekanı parçalarına ayırarak, tecrübe ile örülen toplumsal mekanı ortadan kaldırmaya çalışır.

Temsil mekanları, imajlar ve semboller ilişkisi üzerinden doğrudan yaşanan ve böylece "ikamet edenlerin" ve "kullanıcıların" mekanı olup mekanın hayal gücüne ve zihinsel boyutuna gönderme yapmaktadır. Ian Borden (2012)' a göre Lefebvre mekanın "kullanıcıları" ve "ikamet edenleri/sakinleri" terimlerini marjinalite ve imkansızlığa gönderme yapması nedeniyle reddeder. Bu terimlerin yerine *eyleyen* ve toplumsal inşa sürecinde rol alan varlıklar anlamında "özneler" terimini kullanır. Bu anlamda mekan entelektüel bir projeksiyondan bir tür pratiğe dönüştürülmüş olmaktadır. Temsil mekanları, özneler tarafından kontrol altında tutulan ve böylece pasif bir şekilde deneyimlenen mekandır. Baskın soyutlamalara direnen ve onların örtük eleştirisini de içeren mekanlardır. "[...] nesnelerin sembolik kullanımlarıyla, fiziksel mekanın üzerinde uzanır" (Lefebvre, 1991, s.39). Kent mekanında tezahür eden gündelik pratiklerin çok katmanlı, karmaşık bir biçimde imgesel ifadelerle karşılık gelmesi, mekansal pratiklerin olduğu kadar mekanın imgeleşmesine neden olur. Temsil mekanları, bir tür "imge repertuarı" olma özelliği ortaya koyarlar. Yalnızca kentin gündelik pratiklerini gerçekleştiren özneler için değil, aynı zamanda sanatçıların, şairlerin, yazar ve kitle iletişim araçlarının anlatılarında da temsil edilen mekanlardır. Lefebvre (1991) bunu çok net bir şekilde ifade eder; kullanıcının mekanı yaşanan mekandır; temsili mekan (tasarlanan mekan) değildir. Uzmanların (mimarların, kent planlamacılarının) soyut mekanı ile karşılaştırıldığı zaman, gündelik yaşamın aktivitelerinin somut bir mekanıdır, yani, öznedir.

“Temsil mekanları gündelik hayatın içinde yer alır. Temsil mekanları canlıdır. Konuşur. Dokunaklı bir çekirdek veya merkeze sahiptir. Eylem ve tutkunun, yaşanan durumların yuvasıdır ve bu nedenle de doğrudan zamanla ilişkilendirir. Akışkan, niteliksel ve değişkendir. Çok farklı, yönelimsel, durumsal ve ilişkisel biçimlerde tanımlanabilirler ancak, herhangi bir tutarlılık ve süreklilik, dayanım kuralına uymaz” (Lefebvre, 1991, s.41).

Temsil mekanları, böylelikle, öznel yaratıcılığın pratik edildiği kişiselleşerek farklılaşmış mekanlar olarak görülebilir. Bu kişisel pratikler iktidar otoriteleri tarafından yönetilen kurumsal disipline edici mekan pratiklerine karşı geliştirilen bir tavırdır. Harvey, temsil mekanlarının, mekansal pratikler için yeni anlam ve olanakları hayal etmeyi olanaklı kılan 'mekansal söylemleri', ütopyalı, hayali mekansal

dokuları ve sembolik mekanları kapsadığını dile getirir (Harvey, 1997). Diğer yandan, John Urry (1999)'e göre, mekan çevresinde simgesel farklılaşmaları ve kolektif fantezileri, hakim pratikler karşısında direnişleri ve ortaya çıkan bireysel ve kolektif ihlal biçimlerini kapsamaktadır. Dışlanan farklılıkların mekanları, yer altı (underground) ve gizli, "yasadışı (illegal)" mekansal pratikler de temsil mekanlarıdır. Bu açılardan, Foucault'nun heterotopya kavramsallaştırması ile temsil mekanları, aynı mekansallıklar olarak rahatlıkla görülebilir.

Mekanın temsilleri (tasarlanan mekan), temsil mekanı (yaşanan mekan) ve mekansal pratikler (algılanan mekan) arasındaki üçlü diyalektik ilişki, mekanı hem iktidar hem de özneler tarafından üretilen bir 'süreç/oluş/ürün' e dönüştürür. Üçlü yapının ilişkileri tarihsel (zamansal) olarak farklı şekillerde belirir. Mekanın temsilleri ve temsil mekanları arasındaki ilişki ile, maddi mekansal pratiklerin tarihi oluşturulur. Temsil mekanları – sembolik mekanlar – mekanın temsillerini etkilemekle kalmaz aynı zamanda hayali alternatif mekan kurgularını da mümkün kılar. Mekanın temsili ile temsili mekanlar arasındaki ilişki semboller aracılığıyla kurulur ve yeniden üretilir. Mekanın sembolik anlamı, mekan ile birlikte üretilir. Mekanın üretimi bir anlamda sembolik anlamın üretimini de kapsar. Mekanın sembolik anlamının ve sembolik anlama eşlik eden tüm olanaklarının üretilebiliyor olması, değiştirilip dönüştürülebileceği anlamlarına gelir. "Bir yandan toplumsal gündelik hayatı denetleyip, yönlendirmeye olanak tanıdığı için, diğer yandan da mekansallığı ve bu mekansallığın içinden geçen toplumsallığı yeniden tanımlamak için bir araç olarak kullanılabilme imkanı üzerinden mekan; bir tür karşılıklı kontrol ve iktidar alanı olarak, sürekli gerilimin alanı olarak işler." (Harvey, 1997). Lefebvre, mekansal pratiğin, mekan temsillerinin ve temsil mekanlarının – mekan üretimine, niteliklerine ve özelliklerine, ve tarihsel dönemlere göre – farklı şekillerde bir araya geldiklerini varsayarak, sürekli bir gerilim alanı oluştuğunu düşünür. Bu gerilim alanının sürekliliğine, üçlü yapı – algılanan, tasarlanan, yaşanan – arasındaki ilişkilerin basit yada istikrarlı olmaması sebep olur. Lefebvre'ye göre "bunlar genel olarak bilinmemektedirler ve bunları ortaya çıkaran şey, – hata riski olsa da – analizdir. Konuşmak her zaman gerekmişse de, bilmenin dengi değildir" (Lefebvre, 2014, s.74). O halde sadece üstüne konuşmak yetmez, mekanın boyutları ve değişen bağlantılarının bilinçli ya da bilinçdışı oluşma durumlarını ortaya çıkarabilmemiz için gerilime sebep olan öteki mekan üretme süreçlerinin de analiz edilmesi gerekmektedir.

Lefebvre' nin politik analizi ve projesi toplumsal mücadelenin aracı ve zemini olarak mekana dayanmaktadır. Bu mücadele zemininde beden de mekansal bir zemine dönüşür. Lefebvre için beden, *indirgenemez* ve ortadan kaldırılamaz olarak iktidarın söyleminin ve mekanın tam da kalbinde yatar; dönüşümün noktası bedendir (Lefebvre, 2014). Mekansal pratikler iktidar teknolojileri olarak fonksiyon gösterirler, yararlı ve uysal bedenler üretmek için disiplin teknolojileri olarak işlerler. Mekan kurma biçimi olarak Foucault'nun disipline edici mekanı ve Lefebvre' nin toplumsal tarihsel süreçler ile iktidar rejimleri içinden mekanın üretim sürecine ilişkin perspektifinde benzerlikler bulunur. Toplumsal mekan, gündelik yaşamdaki deneyimler ile iktidar teknolojilerinin operasyonları ve temsilleri ile doludur ve, mekanın içinde ve üzerinde uygulanırlar. “Böylece yaşayan bedenler, kullanıcıların bedenleri parsellenmiş mekanın tuzağına sadece batmakla kalmazlar, aynı zamanda imajların, işaretlerin ve sembollerin tuzağına da gömülürler. Bu bedenler gözler üzerinden kendilerinden dışarı taşınırlar, transfer edilirler ve boşaltılırlar” (Lefebvre, 2014, s.98).

Sonraki bölümde anlatılacak olan Foucault' un ‘öznenin kaçış mekanı’ ya da ‘ötekilik mekanı’ benzer bir görüş savunur. Kent mekanı, mekanın temsilleri üzerinden ve içinden oluşturulurken aynı zamanda kentin öznelere de üretilir. Eşzamanlı bir biçimde mekanın bir başka ayağı olan temsilin mekanları üzerinden kentin öznelere mekanı tekrar üretirler.

2.2 Mekanın İktidar ve Bilgi Tarafından Üretiminin Eleştirisi; Öteki Mekan

"Toplumsallığın herhangi bir biçiminde mekan esastır; İktidar'ın herhangi bir pratiğinde mekan esastır."

(Foucault, 1984; atıfta bulunulan Rabinow, 1991, s.252).

Her ne kadar Foucault mekana ilişkin Lefebvre ve De Certeau' da olduğu gibi genel bir kuram üretmek niyetinde olmasa da, bilgi ve iktidara ilişkin analizi oldukça incelikli bir biçimde mekan söylemine dayanır. Bununla birlikte, Foucault' un on dokuzuncu yüzyıldan itibaren bir takım uzmanlıklar ve pratiklerinin iç içeliği üzerinden oluşan "disiplin toplumu" na ilişkin kavramsallaştırması, bilgi/iktidar ve mekansal düzlemde özne ve toplumsal ilişkilere dayanır. Biraz daha ileri giderek, mekan ve mekansal ilişkilerin Foucault' un felsefi projesinin tamamını şekillendiren bir temel olduğu söylenebilir. Foucault' un mekan anlayışına dair Edward Soja şöyle der: "İktidar - bilgi ilişkisi her Foucault' cu bilim adamı tarafından kabul edilir, fakat

Foucault' un kendisi için ilişki; iktidar, bilgi ve mekan üçlüsü içine gömülmüştür" (Soja, 1996, s.148). Daha belirgin biçimde, Foucault' un çalışmalarında sorun yalnızca iktidarın mekanı (mekansal yapılar ve formlar) değil, aynı zamanda mekanın üretimine bağlanan toplumsal ve öznel süreçlerdir. Aynı zamanda Helen Liggett ve David C. Perry (1995) Foucault' un mekan çalışmalarına ilişkin, "Michel Foucault için mekan, diyakronize [zaman içinde tarihsel gelişim ile ilgili, süreklilik sergileyen] olmaktan ziyade senkronize [aynı anda, eş zamanlı olma hali] bir düşünce şeklidir, hem de fiziksel ve mimari mekan ile bu düşüncenin etki alanını, ülkesini bir araya getirmek için bir araçtır. Böylece, onun mekansal deneyimler kavramı, ideolojik ve maddesel bir kompleks buluşmadır" yorumlarında bulunur (s. 9).

Foucault, özne sorununu iktidar ve bilgi bağlamında incelediği çalışmalarında, iktidar ve toplumun karşılıklı ilişkilerini mekânsal durumuna atıfta bulunarak açıklar. Foucault' a göre;

“İktidarın deneyimlenmesi, bir takım bireyler, kurumlar ve organizasyonlar üzerinden, çeşitli mekanlarda, çeşitli formlar biçiminde gerçekleşir. Bu yüzden mekanın varlığının zamana karşı toplumsal analizlerde yerinden edinmiş olmasına rağmen mekan, toplumun; toplumsal, ekonomik, politik ve organizasyonel operasyonlarında hayati bir öneme sahiptir.” [...] "Mekan herhangi bir birlikte yaşamın temelidir; mekan herhangi bir iktidar deneyiminin temelinde yatar [...] İktidar ilişkileri, gerçekten, hayati ve kaçınılmaz bir biçimde mekanlar üzerinden ve mekanlara saldırır. Bu mekanlarda insanları, eylemleri, teknolojileri, kurumları, fikirleri ve rüyaların tümünü bir araya getirir, dönüşüme sokar, toplar ve tekrar bir araya getirir [...]" (Foucault, 1980, s.149).

Mekan özne ilişkisi, mekanda gerçekleşen pratiklerde kendini dışa vurur. Çünkü öznenin tüm pratikleri mekanda belirir. Foucault için mekanda gerçekleşen bu pratikler belirli öznenin üretilmesinde araçlar olarak ortaya çıkar. Bu anlamda mekânsal olan, öznenin oluşumudur. Foucault'nun çalışmalarından, mekanın, öznenin kurgulanması ve bu kurgu sürecinde politik gücün pratik edilmesi için temel ilke olduğu anlaşılır. Kastedilen mekansallık, iktidar ve kontrol mekanizması üzerinden kurulan öznenin oluşumunun açıklanmasında hayati öneme sahiptir. Çünkü mekan, yalnızca üzerinde bir şeylerin gerçekleştiği edilgen ve soyut bir alan olarak düşünülemez. Orantısız iktidar ilişkilerinin (gizli) ortamı ve (maskelenmiş) dışavurumu olmasından dolayı, mekansallıkların tümü politiktir (Pile ve Keith, 1993).

Massey' in ifadesiyle;

"Mekan doğası gereği iktidar ve sembolizmle doludur, egemenlik ve tabi kılmanın, ilişkiler ağının karmaşıklığı ile dayanışma ve ortaklıkla doludur. Mekanın bu özelliği bir çeşit "iktidar geometrisi" olarak adlandırılır olmuştur. Her ölçekte toplumsal ilişkiler tarafından oluşturulan/kurulan mekan politikanın rol aldığı bir alandır ve politikanın gerekli bir aracıdır, "mekan kelimenin geniş anlamıyla politiktir" (Massey, 2000, s.4).

Böylelikle kent mekanı, öznelerin ve eylemlerin üretimi üzerinden iktidarın operasyonlarının mekansallaştığı yere dönüşür. Foucault (1980) için mekan, iktidar ve bilgiye ilişkin söylemlerin soyut bir kavrayış ve ideolojiden, iktidar ilişkilerinin somut bir hal aldığı yerdir. Foucault' un mekan ve mimarlık analizlerinde bu durum şöyle tanımlanır:

"Yapabildiğim sınırlı çözümlemede çıkarttığım, mimarlığın sadece bir taşıyıcı öge olarak, mekana belli sayıda insan tahsisini sağlayan, dolaşımlarını yönlendiren ve aynı zamanda karşılıklı ilişkilerini kodlayan bir pratik olduğu, dolayısıyla sadece mekan içinde varlığı söz konusu olan bir öge olmak yerine bir toplumsal ilişkiler alanına belli etkiler yaratmak üzere olan bir uğraş olduğudur" (Foucault, 1980; atıfta bulunulan Rabinow, 2012, s.17).

Elden (2001)' e göre Foucault' un mimarlık üzerine yaptığı bu analiz, mimarlığın kuramsal formülasyonlarını, pratik uygulamalarını ve bunların gerektirdiği güç ilişkilerini, öznelerin pratiklerini ve mekanın kullanımını kontrol eden mekanizma üzerinden incelediğini gösteren bir başka örnektir. "Zanaat (techne)" olarak anlaşılan mimarlık bu mekanizmanın (dispositif) bir kısmını oluşturur. Bu, Foucault'nun iktidarın rolünü, mekansal gelişim aşamaları olarak yeniden biçimlendirmesinde hatırlanmalıdır. Foucault' un "Öteki Mekanlar (Of Other Space)"⁴ başlıklı makalesinde 'zaman'ın önemli rolünün yerini alan 'mekan dönemi' hakkında konuşarak mekanı yüceltir, fakat aynı zamanda – yukarıdaki mimarlığa ilişkin yorumuyla birlikte düşünülmesi kaydıyla – mimarlıktan çok mekanın sosyal üretimi fikrine yaklaşan kavramlar oluşturur. Foucault' un mekana ilişkin oluşturduğu bu kavramlar kendi ifadesiyle "bir toplumsal ilişkiler alanına belli etkiler yaratmak üzere olan bir uğraş" olan mimarlığın özneler üzerindeki kontrolüne karşı bir eleştiri; "alternatif bir mekan

⁴ 1986; orijinali 1967'deki konferanstan alınmıştır.

düzenleme denemesi" dir (Foucault, 1986, s.22). Bu alternatif mekan düzenleme denemesi, tam anlamıyla "heterotopya (heterotopia)"⁵ nın sunumudur. Heterotopya, bir dokunun veya organın bulunmaması lazım gelen yerde belirmesidir. Foucault (1986) bu kavram aracılığıyla mekanı oldukça sıra dışı bir yolla, "düşlerimizin mekanı", "içe ait" ve "dışa ait" mekan ve "maden suyu gibi akabilen bir mekan'olarak açıklar.

Benzer bir yaklaşımla Harvey (2006) ' e göre de Foucault' un denemesinin temelinde "kaçış teması" vardır. Bu yargıya Foucault' un şu cümlelerinden varmıştır: "Heterotopyanın en mükemmel örneği gemidir [...] Gemisiz medeniyetlerde hayaller kuruyup kalır, maceranın yerini ispiyonculuk, korsanın yerini polis alır" (Foucault, 1986, s.27). Harvey, bu durumu şu şekilde açıklamaktadır;

"Bu kavram Foucault' un 'yersel' bir ütopyanın, 'yok mekanından' kaçmasına ve gerçek pratiklerin belirgin mekanlarında yere inmesine olanak tanır. Fakat bu kavramı (heterotopya) aynı zamanda, insan hayal gücünü (buna kendi anti-hümanizmi de dahildir) hapseden norm ve yapıların dünyasından kaçmak; mekanın tarihini araştırıp heterojen olduğunu anladıktan sonra farkın, başkalığın ve 'öteki'nin yeşerebileceği veya (mimarlar söz konusu olduğunda) fiziksel olarak inşa edilebileceği yerleri tespit etmek için de kullanır" (Harvey, 2006, s.226).

Foucault' un özne ile mekanın ilişkisi bağlamında ortaya koyduğu şey mekan üretimine dair eleştirel bir bakış açısidir. İktidar ve bilgi üzerinden üretilen mekanın özneleştirme rejimi, yine öznenin kaçış mekanı olarak kurguladığı ve deneyimlediği heterotopya ile açıklanmaktadır. Böylece mekana ilişkin yeni ve oldukça üretici bir düşünme yönteminin yolu açılmıştır. Sosyolog Kevin Hetherington (1997) ise heteroropya kavramını – toplumsal bağlamda – "farklı düzenleme alanları olarak" özetler:

"Heterotopyalar toplumsal dünyanın bir kısmını var olandan değişik bir biçimde düzenlerler. Bu farklı düzenleme onlara Öteki imi yükler ve bir şeyleri yapmanın alternatif yolu olarak örnek teşkil etmelerine olanak tanır... Heterotopyalar dolayısıyla

⁵ "Heterotopya kavramı Foucault' un yersel bir ütopyanın "yok mekanından" (bu tema Fransa'da 1968 hareketlerinin esin kaynaklarındandı) kaçmasına ve gerçek pratiklerin belirgin mekanlarında yere inmesine olanak tanır. Fakat bu kavramı aynı zamanda, insan hayal gücünü hapseden norm ve yapıların dünyasından kaçmak, mekanın tarihini araştırıp heterojen olduğunu anladıktan sonra, farkın başkalığının ve "öteki"nin yeşerebileceği veya (mimarlar söz konusu olduğunda) fiziksel olarak inşa edilebileceği yerleri tespit etmek için de kullanır." (Harvey, 2006: 226).

toplumsal düzenleme süreçlerinin tam da bu olduklarını, yani şey değil süreçten ibaret olduklarını gün ışığına çıkarırlar" (Hetherington, 1997; atıfta bulunulan Harvey, 2011)

Heterotopya kavramsallaştırması, kent mekanında mevcut koşullarda geçerli olan toplumsal ve mekansal pratiklere ait değerlerin ihlal edilmesine olanak sağlayan çeşitli öznel davranış biçimleri ve siyasi durumları fark etmemizi sağlamaktadır. Kent mekanlarının farklı mevkilerinin, belirleyici olandan daha farklı bir imgeye dayanarak şekillendirme hakkının geçerli ve potansiyel olarak anlamlı bir ifadesi olma olasılığını sunmaktadır. Zihinsel bir hayal ürünü olarak değil (ki bunu yapmak için ütopyanın karşısına heterotopyayı yerleştirir); mevcut süregiden toplumsal ve toplumu mekânsal olarak üreten süreçlerle gündelik yaşamın içinde ilişkide iken bir tür mekansal ötekiliğin, başkalığın olanağı ve potansiyeline ilişkin çokça mekan deneyimi olabileceğini göstermektedir. İktidarın kurduğu mekan ve dolayısıyla yine bu mekanın aracılığıyla kurulan öznelliğe dair süreçlerin eleştirisi, yine bu mekanlardan hareketle ya da bu mekanların bizzat kendisi ile yapılır. Bu, bir anlamda iktidarın – ya da kent planlamacısının – mekanının, özneler tarafından yapı bozuma uğratılma biçimidir ve heterotopya ya da Harvey (1997)' in deyişiyle "eleştiri mekanı" olarak değerlendirilmelidir.

Foucault' un heterotopyaları gerçek ve fiziksel mekanlar olarak sembolik ve toplumsal açıdan kent mekanlarının diğer mevkileriyle sıkı bir ilişki içerisinde. Bu çerçevede heterotopyalar kent mekanı ve toplumsal özne arasındaki ilişkiden üretilen muhtelit (karma) durumların mekanıdır. Kent, Foucault' un tanımladığı iktidar ve bilginin dışında gelişen ve birbirine eklemlenen, çelişen hareketlerle doludur. Sonraki alt bölümde incelenecek olan gündelik yaşamın alanını De Certeau (1984), çelişkilerin alanı, yani öncelikli olarak kentsel olarak yorumlar; çünkü iktidarın dili "kentselleşmektir". Bu çerçevede De Certeau, Lefebvre'nin yaptığına benzer şekilde – onun çalışmasını açıklığa kavuşturarak ve bir adım daha ileri taşıyarak – kent mekanı ve kent öznesi arasındaki ilişkiyi, öznenin kent mekanını kontrol etme arzusu ile konvansiyonel anlamda karakterize edilen iktidar açısından analiz etmemiz için kavramsal bir yapı sunar. Tıpkı Foucault ve Lefebvre gibi özellikle büyük anlatıların görkemli retoriğinden bilinçli bir şekilde kaçınarak, bakışlarını mekanın üzerinden gündelik olma hali ve öznellik çerçevesinde belirlenen mekanın ilişkilerine çevirir.

2.3 Mekanın İktidar ve Bilgi Tarafından Gündelik Hayatta Üretimi; Kavram-kent Pratikleri

"Gündelik hayat, bilinçaltının mağaraları ve tünelleri üzerindeki; [...] yeryüzü kabuğunun kırıntılarıdır" (Lefebvre, 1996, s.35).

Gündelik hayat, Lefebvre' nin kodların kodu olarak okunabileceğini söylediği toplumsal üretim alanıdır, toplumsal biçimlenmenin gerçekleştiği yerdir. Lefebvre' nin "bilinçaltının mağaraları ve tünelleri" dediği rüyalar, ütopyalar, öykülemeler, anlatılar, sohbetler gündelik hayatta özerklikleri ile direnirler. Gündelik hayat pratiklerinden, öznelere mekan üretmek için yol yordam arayışları (eylemleri) ve bunların temsil biçimleri çıkar. Z. Tül Akbal Sualp, Lefebvre' nin bu sözü üzerine "yeryüzü kabuğunun kırıntılarında toplumsal olanın, kültüre ait olanın temsilini bulmak; enerjisini yakalayıp dillendirmek, yaşama müdahil olmak mümkündür" der (Sualp, 2004, s.105). Sualp, yeryüzü kabuğunu örten gündelik hayatı, toplumsal ilişkilerin içinde ve üzerinde yaşandığı genel ortam, gündelik deneyimlerin ve eylemlerin oluşturduğu tabaka olarak ele almaktadır. Bütün yönleri ile toplumsal ilişkilerin üretimi ve yeryüzü kabuğunu saran insan ilişkilerinin üretimi, *mekanın üretimi* olarak değerlendirilmektedir (Sualp, 2004). Bu anlamda *mekanın yeniden üretimi*; yeryüzü kabuğunu saran insan ilişkilerinin ve gündelik hayatın alışveriştir.

Michel de Certeau' nun mekan analizini gündelik hayat üzerinden gerçekleştirdiği yapıtı "Gündelik Hayat Pratikleri (The Practice of Everyday Life) (2008)" başlıklı çalışması açıkça Foucault' un baskıcı ve iktidarın yarattığı öznesine bir eleştiri olarak anlaşılmıştır. De Certeau (2008), mekana ilişkin araştırmasını Foucault' un iktidar ve özne ilişkilerini belirlemeye çalışan incelemelerinin bir devamı, hatta, aynı zamanda simetrisi olarak düşünülebileceğini ifade eder. Diğer yandan da öznenin gündelik yaşam deneyimleri içerisinde mekanla ilişkisini, "üretim" ya da "kullanım" biçiminin niteliğini araştırmak gerektiği düşüncesi üzerinden inceler. Gündelik sıradan insanın kendisine dayatılan, mekanın öznelere biçimlendirme yönü ile nasıl bir iletişim geliştirdiğini araştırır. De Certeau 'nun yapmaya çalıştığı şey bir anlamda; kendinin "kavram-kent" dediği kentte uzmanlar tarafından yerleştirilmiş mekansal pratiklerin gündelik hayat içerisinde toplumsal/özel eylemler aracılığıyla nasıl deneyimlendiği, tüketildiği ve dönüşüme uğradığı sorularına cevap üretmektir.

"Burası, dönüşümlerin ve onamaların, müdahale nesnelerinin mekanı ve yeni niteliklerle zenginleşen bir öznedir: Bu Kavram-Kent Modern zamanın hem makinesi hem de kahramanıdır" (De Certeau, 2008, s.190).

De Certeau (2008)'nin kavram-kenti, New York Dünya Ticaret Merkezinin 110. katındaki terasta yaşadığı kendi deneyimi üzerinden kenti planlamanın aslında tanrısal bir *bakış* altında toplamak olduğu kanısına varmasıdır. Kenti kuşbaşı görmek yukarı yükselmek; kenti kontrol altına alan, tek bir bakışta toplayabilen bir yüksekliğe erişmek demektir. Yukarı yükselmek bütün yazar ve izleyici kimliklerini kendinde toplayan demektir ve kenti deneyimleyen kitlenin de dışına çıkmış olmaktadır. Kent planlamacısının gündelik hayattaki kente bakışının bulunduğu konum bu mesafelendirilmiş konumdur. Kent planlamacıları kenti okunur kılan tüm hareketliliği bilebilen şeffaf bir metne dönüştüren bir kurgu oluştururlar. Yaratışları "görüntü"ye (görsel oluşuma, geometrik kente) yabancı olan herhangi bir pratiği göremez ya da görmek istemezler.

De Certeau (2008) bu duruma karşı olarak, gözün toparlayıcı etkisinden kurtulup, yaşanan kentin "opak ve kör" hareketliliğine gönderme yapan; "görsel, panoptik ya da kuramsal oluşumların geometrik yada coğrafi mekanına yabancı mekansal 'eylem, uygulama ve üretim tarzlarını'" belirlemek istegindedir. Böylece insan ötesi (metaforik) kent, kavram-kentin planlanmış ve okunabilir metnine eklenmiş olur. "Kenti planlamak (kenti yazmak) hem gerçeğin bile *çoğul* olduğunu düşünmek, hem de bu çoğulluk düşüncesine etkinlik kazandırmaktır; yani eklemlemeyi bilmek ve yapabilmektir" (De Certeau, 2008, s.188). Kavram-kent bu eklemleme bilgisinin bir ürünü olarak üç operasyonla kurgulanır: "Aklın düzenlemesine dayanan mekanın üretimini tehlikeye sokabilecek her türlü mantıksal, fiziksel veya politik kirliliği geri püskürtmeyi bünyesinde barındırabilen temiz bir mekanın üretimi (1), geleneklerin ele avuca sığmaz ve inatçı direnişlerine karşı zamansızlığın ya da eşzamanlı bir sistemin idamesini sağlamak (2) [...] ve son olarak kenti oluşturan evrensel ve anonim bir öznenin oluşumu (3) [...]" (s. 189).

De Certeau'ya göre bu kent, belli bir sayıda, durağan, yalıtılabilir ve birbirine eklenilebilir özellikten yola çıkarak belli mekansallık üretme ve oluşturma kapasitesine sahiptir. Bu mekanda, spekülative ve sınıflandırılan pratikler oluşturmakta ve bunlar, bir idare ya da yok etme pratiğine dahil olmaktadır. Burada De Certeau'nun "eklemlemeyi bilmek" olarak bahsettiği özellikler, Lefebvre'nin soyut mekanın

rasyonel, matematiksel, geometrik bilgisi, yani mekanın temsilleri dediği şeyle aynı bağlamı işaret eder. De Certeau' nun kent mekanın "yere bağlı, geometrik ve matematiksel bilginin ürünü" tanımı bize planlamanın veya mimari düzenlemenin gerçekliğini göstermektedir (De Certeau, 2008). Bu gerçekliğin birbiriyle etkileşimde ve bağlaşıklık üç bileşenini, basit mimari terminolojiyle ifade edecek olursak; mekanın görülebilir olduğu, mekanın temsil edilebilir olduğu ve bu iki varsayımın çıkarımı olarak mekanın tasarlanabilir olduğudur.

Bir mekan (ya da kent mekanı), De Certeau' nun deyişiyle; “yukarıdan görülebilir”dir. Mimar ya da kent planlamacısı ondan uzaklaşır ve kent bütünsel olarak düşünülür. Lefebvre, mimar ya da kent planlamacısının, kent mekanını tasarladığı zaman onu, “tipik olarak homojen, bölünebilir, sonsuz konfigürasyonlara ayrıştırılabilir bir varlık” olarak ürettiğinden bahseder (Lefebvre, 2014, s.122). Lefebvre’ ye göre kent mekanının üretimine birbirine içkin olan iki eş zamanlı sembolleştirme eşlik eder; ilki, özne olarak mimar/kent planlamacısı, tasarladığı mekandan kendini soyutlayarak kendisini ayrıcalıklı, bütünsel ve istikrarlı bir konumda görür ve bu konumun kaçınılmaz sonucu olarak mekana ilişkin tüm bilgi, sembol ve de temsil mekanizmasına sahip olduğu düşüncesi ile kent öznesinin deneyimleyeceği mekanı hakimiyet kurmak üzerine tasarlar. Bu tasarım sürecine eşlik eden ikinci sembolleştirme mekanın üretiminin kenti deneyimleyen öznelerin gündelik pratikleri için değil, daha çok dondurulmuş, sabitlenmiş temsiller için üretildiğidir. Tasarımda dondurulmuş insan temsilleri, kenti deneyimleyen özneler olarak ele alınmaktan ziyade, iktidarın özneleştirme aracı olarak kullandığı geometri bilgisi içine hapsedilir (Lefebvre, 2014).

Mekanın temsil edilebilir olduğu varsayımı, kentsel mekanın temelde harita, kroki, mimari çizim gibi araçlarla, perspektif ve projeksiyonun yardımıyla temsil edilebilen görsel bir şey olarak yorumlanmasıdır. Alberto Gomez (1997)' e göre, görselleştirme bir yöntem veya bilgi teknolojisi (eklemlemenin bilgisi) olarak mekanın temsiliyetine veya inşasına ilişkin bir durumdur. Temsiliyet asla doğal değildir, fakat bir mekan fikrini taşır. Birbirini tamamlayan bu ikili düşünce yapısını içinde barındıran durum, bize De Certeau’ nun kavram-kentini sunar.

Kavram-kent aslında planlamanın/düzenlemenin/inşa etmenin söylemini içinde barındıran geniş bir kavramsallaştırma modelidir. Bu kavramsallaştırma modelinin görsel mekan yorumları, genellikle yüzeysellik ile üretilmiş olmasının önemine

bakılmaksızın, kent gerçekliğinin tam da kendisi gibi kabul edilir. Çünkü temsil biçimleri sayesinde mekanlar rahatlıkla kontrol altına alınabilir ve baskılanabilir hale getirilmektedir. Şehir planlamacıları, mühendis ve mimarlar kent kavramını ‘yukarı-aşağı perspektifi’nde tümüyle bilinebilir ve anlaşılabilir bir bütünsel varlık olarak kullanarak kent mekanını tasarlar, üretir ve öneriler, değişiklikler yaparlar. Tam da bu şekilde işleyen bir mekan kurgusunda kent aslında, kentin öznelerinden soyutlanmış, gündelik hayatın üzerinde ve dışında *algılanan* bir biçimde kavram kente dönüşür.

Bu çalışma kapsamında, kent mekanını sabit homojen ve statik bir boş kap olarak tanımlayan ‘kavram kentin yeri’nin *mekansallaştırılması* sürecini incelemek için De Certeau' nun yaptığı gibi kent mekanının kullanım alanı olan gündelik hayata başvurulacaktır. Sonraki bölümde mekansal pratikler ve özellikle gündelik hayatta mekansallaşan eylemler üzerinde durulacaktır. Mekansal pratiklerin nasıl ve ne şekilde uygulandığı, gündelik hayattaki hangi sıradan eylemlerin mekansallık içerdiği kapsamlıca incelenecektir.

2.4 Mekansal Pratikler ve Gündelik Hayatta Mekansallaşan Eylemler

"Mekan (Uzam) pratik edilen Yer'dir" (De Certeau, 2008, s.117).

Mekanın bilgisi bize ilk bakışta insanlığın dünyayı algılama çabası gibi görünse de, aslında bu mekanı deneyimleyenlerin ve nasıl deneyimlediklerinin (mekânsal pratiklerin) saptanabilmesiyle anlamlı hale gelmektedir. Mekanın toplumsal anlamda özneleri biçimlendiren ve öznelerin oluşumuna/oluşamamasına/dönüşümüne olanak sağlayan bir altlık olmaktan öte, toplumsal özneler tarafından deneyimlenme sürecinde tekrar tekrar üretilir. Bu deneyimleme süreci De Certeau' nun ‘eylem, uygulama (pratik) ve üretim tarzları (süreçleri)’ olarak kavramsallaştırdığı gündelik hayattaki mekansal pratikler ile ele alınacaktır..

Mekan, De Certeau için tıpkı Foucault ve Lefebvre'de olduğu gibi soyut bir kap değildir. Mekan, mekansal pratikler aracılığıyla gerçekleşen ‘burada ve şimdinin mekanı’ olarak anlaşılmalıdır. Tam da bu noktada De Certeau, mekan ile yer arasında öznenin eylemleri üzerinden bir ilişkisellik kurar; "mekan hareketliliğin kesişim noktasıdır" (De Certeau, 2008). Öznelerin eylemleri, yani (mekanda) açılan yayılan, hareketler tarafından mekan canlandırılır. De Certeau' ya göre mekan, kendisini yönlendiren, koşullandıran, zamansallaştıran ve birbiriyle çatışan programların ya da

çelişen yakınlıkların çok yüzlü bir birimi olarak işlev görmesini sağlayan operasyonlarca (eylemlerle) üretilen her şeydir.

"Mekan bir sözcük dile geldiğinde neyse odur; yani bir şeyin gerçekleştirilmesi sırasında oluşan, belirsizlikte kavranan, pek çok sözleşmeyi ortaya koyan bir terime dönüşen, bir mevcudiyetin (ya da bir zamanın) eylemi olarak ortaya konulan ve birbiri ardına gelişen komşulukların neden olduğu dönüşümlerle değişen sözcük neyse odur. Yerden farklı olarak mekan belli bir 'özlüğün' ne tek yönlülüğünü ne de durağanlığını taşır" (De Certeau, 2008, s.217).

Mekan ile yer ayrımına ilişkin bu açıklama; öznenin mekan ile ilişkisinde, mimar veya kent planlamacısının mekanını ve bu mekandaki özneyi kuran 'yer'ini nasıl başka bir öznellik mekanına dönüştürdüğüne ilişkindir. Bu duruma, kent planlamacılığının geometrik olarak belirlediği yer olarak 'cadde'nin, üstünde yürüyenler tarafından bir mekana dönüştürülmesi örneği verilebilir. De Certeau (2008), mimar veya kent planlamacısının özel bir yaratım sürecine tabi kıldığı kavram-kentin mekanının oluşturulmasında, özneleri kontrol etme çabası ve öznenin bu kontrol mekanizması içerisinde kent mekanı ve planlamacısının 'yer'i ile ilişkiselliğine değinmektedir. Bu kontrol mekanizması hiçbir zaman, tamamlanmış olma durumuna erişemez. Çünkü kent mekanındaki öznenin eylemleri ve mekansal pratikler, kent planlayıcısı tarafından tümüyle kontrol edilemez. De Certeau (2008), kent planlamacısının kavram-kentteki 'yer'i ile gündelik mekansal pratikler arasındaki farkı ve karşılıklılığını, "strateji ve taktik" kavramsallaştırması ile açıklamaya çalışır. De Certeau, öznelerin gündelik yaşamda "strateji"ye karşı (mekansal iktidar yapılarına) cevap vermek için geliştirdikleri "taktikler"i araştırmayı hedefler (De Certeau, 2008).

Strateji; "[...] güçler arasındaki ilişkilerin ancak bir istek ya da erk öznesinin (işletme, ordu, kent, bilimsel kurum) yalıtılabilir olduğu anda gerçekleştirebileceği oyun ya da hesaplaşmadır (veya manipülasyondur)". Dolayısıyla strateji bir tür erk öznesinin mekansal pratiği olarak okunabilir. "[...] bir mülkiyet olarak çerçevesi çizilebilecek bir mekanın varlığını ön kabul olarak benimser." Stratejinin, mekanı kendi erkinin uygulanacağı bir tür (boş) alan olarak görmesi, onun halen Foucault'cu anlamda bir tür iktidarın aracı (milieu) olarak görmesinin sonucudur. "Bu mekan hedeflerden ya da tehditlerden (müşteriler ya da rakipler, düşmanlar, kentin etrafında bulunan taşra bölgesi, araştırmanın amaçları ve konuları vb.) oluşan dışardakiler kümesiyle kurmuş olduğu ilişkileri yönlendirebileceği bir üstür" (De Certeau, 2008, s.112). Stratejiler

planlamacının sözlüğünün parçasıdır. Stratejik plan mekanları betimler/çizer, işleme tabi kılar ve yerin kimliğini tanımlar ve böylece onu her anlamda *özneleştirir*.

Stratejilere karşı taktik ise, ne bir aidiyet üzerinden ne de ötekinin görünür bir bütünlük olarak ayırt edilmesini sağlayan bir sınır üzerinden yapılan bir hesaplama. Taktik uygulama alanı olarak sadece ötekinin alanına sahiptir. Taktikler ötekinin alanına, bu alanı bütünüyle kapsamadan, bu alana belirli bir mesafede kalmayı başaramadan yavaş yavaş, parça parça sızar. Taktikler hiç şüphe götürmez şekilde mekansal donanım ve içermelere sahip olsalar da zamansaldırlar. Taktikler gündelik yaşamın mekanlarını yaratır ve kurarlar (De Certeau, 2008). De Certeau strateji kavramının karşıtı olarak "taktik" kavramını şu şekilde ifade etmektedir:

"Stratejilere kıyasla [...] bir mülkiyetin var olmamasıyla nitelenen hesaplı eyleme taktik adını veriyorum [...] Taktik mekan olarak sadece ötekinin mekanını kullanır. Bu nedenle yabancı bir gücün yasalarıyla düzenlenmiş haliyle kendisine dayatılan alanda oyununu kurmak zorundadır. Geri çekilme, öngörme ve kendini toparlama konumunda, kendisine mesafeli durmak için kullanabileceği bir yöntem yoktur [...] Düşmanın görüş açısı içinde ve düşman tarafından denetlenen mekan içinde gerçekleşebilen bir harekettir. Hamle üstüne hamle yapar. Fırsatları değerlendirir ve bunlara bağlıdır. Kazançlarını depolayabileceği, mülklerini çoğaltabileceği ve çıkışları öngörebileceği bir üsse sahip değildir. Kazandıklarını saklayamaz. Bu mekansızlık ona hareketlilik de sağlar. Ancak bu hareketlilik, bir anın ona sunduğu olasılıkları kuşbakışı kavrayabilmek için, zamanın iniş çıkışlarını uysallıkla karşılayan bir hareketliliktir." (De Certeau, 2008, s.113)

Öznenin mekan ile olan yoğun ve üretici ilişkisinde çokça ortaya çıkan taktikler, mekanın özne tarafından sürüp giden üretimini açıklığa kavuşturur. Özneyi kurgulayan kent planlamacısının soyut, geometrik, teknik mekanı, aynı öznenin bu mekanı kullanımında bilinçsiz bir biçimde, söz konusu soyut mekanın taşıyıcısı olan öznelliğin üretim sürecini çarpıtmakta ve *ters yüz* etmektedir. "Taktikler, belli bir müdahale anında uygun bir fırsat haline gelen koşullara, mekanın düzenini değiştiren hareketlerdeki çabukluğa, bir 'hamlenin' ardı ardına gelen anları arasındaki ilişkilerine, ayrışık ritimlerin ve sürelerin olası kesişimlerine öncelik verir". De Certeau, bu açıdan bakıldığında stratejiler ve taktikler arasındaki farkın, eylemin zamansallığındaki fark olduğuna dikkat çeker; "Stratejiler bir mekanın oluşumunun zamanın yıpratıcı gücüne karşı gösterdiği dirence önem verirler; taktikler ise zamanın ustalıklı kullanımı üzerine oynarlar, ortaya çıkan fırsatlar ve iktidarın oluşumunun temelinde yer alan oyunlar

üzerine oyunlar kurarlar" (De Certeau, 2008, s.115-116). De Certeau, öznenin gündelik hayattaki pratikleri ile yerin mekansallaştırılması süreci olan bu oyun kurulumuna örnek olarak "mekansal anlatıları" verir. Özellikle kent mekanına ilişkin 'stratejiye karşı taktik' tartışmasını anlatıların temsili veya anlatıların performansı olarak kuramsallaştırarak ortaya koyar; Mekansal anlatı örneğinde strateji "yer"i, taktik ise "mekan"ı kurar. Çünkü anlatıya dayalı temsiller, karakterlerin içinde oynadığı olayların ve mekanların aktif bir biçimde katıldığı, değişime açık ve zaman içinde konumlandırılmış bir yerden oluşur.

"Anlatılar [...] her gün çeşitli yerlerden geçmekte, bu yerleri düzenlemektedirler; bu yerler arasında seçim yapmakta ve bunları birbirine bağlamaktadırlar; bunlardan tümceler ve güzergahlar oluşturmaktadırlar. Bunlar mekan parkurlarıdır [...] Her anlatı bir yolculuk anlatısıdır; bir (uzam uygulaması) mekansal pratiktir. Bu anlamda, her anlatı , günlük taktiklere ilişkindir, bu taktiklerin bir parçasıdır [...]" (De Certeau, 2008, s.215).

Guy Debord ve Asger Jorn 1957 yılında, kentsel mekana politik ve eleştirel bir gözle bakarak, mekanların öznel tarafından farklı şekillerde deneyimlenebileceğini iddia eden Paris şehrinin fragmanlarından oluşturulmuş bir harita-kolaj; "Çıplak Kent (Naked City)" adlı bir mekansal anlatı gerçekleştirirler (Debord, 2006; atıfta bulunan Artun, 2009). Bu harita kişisel hareket üzerine yapılan bir harita olduğu için, belirli durumlarla sabitlenen öznenin deneyimlerine ve içinde bulunduğu zamana tabidir. Haritaya göre özne seçilen kent mekanlarının içinde bir geçiş aracıdır ve ortak bir algıyı yansıtmaz. Harita gelip geçici ve öznedir, her yerin işlevselliğinden bağımsızdır. Buradaki mekansal anlatı, mekanların kendine özgü yerleşimini ve içeriğini anlamak için yapılan bir *yolculuktur*. Aynı zamanda mekanın, – soyut mekan olarak – homojen bir biçimde algılanmasına karşı bir duruştur, bütü yerine parçalara baktırır. Ali Artun (2009)' un deyişiyle, Çıplak Kent "akılcı, işlevsel, yönlendirici, bir düzene sahip olan kentin, arzulara, deneyci-özgür davranışlara, toplumsal hareketlere, oyunsu yaratıcılığa, [...] teslim edilmesini ifade eder. [...] Çıplak Kent, mekanın bir bağlam olarak görülmesini reddeder, mekanı toplumsal olarak pratiklerle eklemler" (s. 36). De Certeau' ya göre, Debord' un bu mekansal anlatısı ile yapmaya çalıştığı şey, bir eylem alanı olarak mekânın; sosyalleşmelerin, yaşananların, hareketlerin izlerini taşıdığını göstermektir. O halde mekâna yalnızca işlevsel bir yer olarak değil; mekana doğru gerçekleştirilen eğilimler, alışkanlıklar ve örgütlenmeler çerçevesinde bakılmalıdır.

Shields' e göre; basit bir biçimde mekanın "kaç boyutu olduğuna" ve "bir şey" veya "şeyler arasında bir şey" olup olmadığına ilişkin felsefi tartışmalar yerine, Lefebvre de mekana doğru gerçekleştirilen öznel ve toplumsal davranışları, fiziksel ve mekansal kategorilerin içsel dinamiklerinin – gündelik hayattaki sınırları ve bölgeleri gibi – önemini dikkate alarak araştırmıştır (Shields, 1999). "Toplumsal mekan" bir yanda kent gerçekliğinin eleştirisini, diğer yanda da gündelik hayatın eleştirisini içine dahil eder. Lefebvre' ye göre, "Gündelik yaşam ve kent ayrılmaz bir biçimde birbiriyle ilişkilidir ve aynı zamanda bir üretim süreci olarak toplumsal mekanı kuşatır" (Lefebvre, 2014, s.114). Lefebvre' nin mekan analizi bu yüzden gündelik hayattaki pratikler ile toplumsal üretim ilişkilerinin tekrar üretimi üzerinedir; mekan, kent ve gündelik yaşamın karmaşık yapısıyla sarmalanmıştır.

Lefebvre' nin gündelik hayatla ilgili çalışmaları bu bakış açısından De Certeau için kaynak oluşturmıştır. De Certeau (2008)' un, "Anti-disiplinin ortaya koyduğu ağ, bir ölçüde tüketicilerin kurnazlıklarıyla örülmüştür" ifadesi ve bu ağı oluşturan alışkanlık, tutum ve uygulamaların mantığını analiz etmesi bu durumu desteklemektedir (s.48). De Certeau' un "strateji"si ile Lefebvre' nin "mekanın temsilleri" aynı çizgide kavramsallaştırmalardır. Çünkü her ikisi de kurumsallaşmış bir iktidarın dominant mekanını üretirler. Benzer şekilde, de Certeau'nun "taktikler"i ile Lefebvre'nin "temsilin mekanları" arasında bir bağlantı kurmak mümkündür. Merrifield (2000)' in ifadesiyle; De Certeau için stratejik mekan daima tasarlanan mekandır ve sürekli olarak ideoloji, iktidar ve bilgi bu temsiliyetin içine yerleştirilmiştir, taktiksel mekanın temel karakteristiği ise planlama ve tasarımdan ziyade üretim ile ortaya çıkan karşılaşma ve deneyimin temsiline mekanlarıdır.

Strateji ve taktikler, Lefebvre' nin "hakim olunan (tahakküm/mülkiyet) mekan"ı ve "sahiplenilen mekan"ının üretimine karşılık gelir. Lefebvre (2014) hakim olunan mekanı (dominant space) stratejik olarak tasarlanan teknoloji aracılığıyla dönüştürülen ve yönetilen; politik güç kaynaklı, sürekli büyük bir projenin ürünü olan, kavramsallaştırılmış mekan olarak tanımlar. Buna karşın sahiplenilen mekan (appropriated space) mekanın öznelinin aktiviteleri aracılığıyla üretilen mekandır (De Certeau buna taktik demektedir). Önceden tasarlanarak kent öznesine sunulan hakim mekan, öznelin ihtiyaç ve arzularına göre gündelik hayatta yeniden şekillendirilir. Sahiplenilen mekan, De Certeau (2008)' nun taktik mekanına benzer şekilde ele gelmez bir üretilimdir; üretimi stratejik olmaktan daha çok taktikseldir.

Lefebvre, mekanın gündelik hayat içindeki üretim sürecinde, kapitalist sermayenin, iktidar ve egemen otorite ile birlikte, öznenin mekan ile ilişkisi üzerinde temel belirleyici olarak yerini aldığını savunur. Mekan, iktidar ilişkilerinin belirleyicisi ve kurucu olmakla birlikte, üretimi başlı başına bir iktidar alanı olarak gerçekleşir (Lefebvre, 2014). Dolayısıyla iktidar, mekan temsillerinin bilgisi (bilimi) ve teknolojisi ile (hakim) mekanı üretirken, aynı zamanda mekanı gündelik hayatın içerisinde deneyimleyen/yaşantılayan öznenin, kurulumuna ilişkin bir ‘strateji’ de üretir. Bir stratejiler mekanı olarak üretilen hakim mekan, soyut mekanın master projesidir. Öznenin gündelik yaşam içerisinde mekanı kullanımı da bu üretime karşılık gelir, ya da başka bir deyişle, mekanı gündelik hayatın içinde deneyimleyen özne aynı mekanı (kendince) *yeniden üretir*. Soyut mekanın yapısında olan çelişkilerin ortaya çıkardığı fırsatı gündelik hayatın içinde kullanan özne, sürekli olarak toplumsal mekanın üretiminde ve yeniden üretiminde rolünü alır.

Kent mekanının fiziksel, söyleme dayalı sembolik (eklemlenebilir) özellikleri, öznenin mekansal eylemlerinin bir parçası olur. O halde mekansal ve toplumsal ilişkilerin üretim süreçleri ile bütünlüklü bir çerçevede anlamlandırılabilen tek yer, öznenin mekansal pratik ve deneyimlerinin mekanı olarak gündelik yaşamdır. Gündelik yaşam mekanın üretildiği ve deneyimlendiği bir yerdir, fakat temel özelliği mekanın tekrar tekrar üretildiği bir alan olmasıdır. Mekansal pratikler, Lefebvre’nin deyişi ile “gündelik gerçeklik (zaman kullanımı) ile kentsel gerçekliği (çalışma yerlerini, “özel” yaşam ve boş vakit yerlerini birbirine bağlayan güzargah ve ağlar) algılanan mekanın içinde sıkı sıkıya birleştirir” (Lefebvre, 1996).

"Mekan (sadece gözlerle ve zihinle değil, bütün duyularla ve bedenin tümüyle) ne kadar çok incelenir ve ne kadar iyi ele alınırsa, mekanda işleyen, mekanın parçalanmasına ve başka bir mekanın üretimine yönelen çatışmalar o kadar çok ve o kadar iyi kavranır" (Lefebvre, 2014, s.390).

Lefebvre’ nin burada bahsettiği durum, mekansal pratikleri gerçekleştiren öznenin bedensel eylemlerinin ele alınması gerekliliğidir. Lefebvre’ e göre mekanı işgal eden bedendir. Mekansal pratikler yalnızca görsel ve zihinsel olarak gerçekleşmezler; aslında bedenin tüm duyuları ve hareketleri ile meydana gelirler. Mekanı üreten, eylem kapasiteleri ve enerjileri ile birlikte kuşkusuz bedendir. “Beden, [...] kendi mekanını yaratır ya da üretir” (Lefebvre, 2014, s.188). De Certeau için de - Lefebvre ve Foucault’da olduğu gibi - mekanda, kent öznesi "beden" üzerinden kurgulanır ve yine

"gözün ürettiği totalize edici sembolleştirmesi"nden kaçış "beden" in pratiği üzerinden gerçekleşir. Merlin Coverley (2006)' e göre De Certeau için, gündelik hayatın içinde bedensel pratiğin ilk ve en önemli olanı yürümek eylemidir;

"[...] yürüme eylemi kentsel bir durumdur ve kentlerde yayaya ilişkin her şeye ilişkin yükselen düşmanca tavır gözlemlenmektedir, bu tavrında bir neden ve sonucu olarak yürüyüş bir tür direniş hareketine dönüşmektedir. Yürüyüş cadde düzeyindeki *yatay bakış* ve hızlı hareket etme özelliği ile modern kente karşı bir eylem olarak görülmektedir. Kurulmuş olan rotaları çaprazlama keserek ve kentin kullanıcıları tarafından unutulmuş marjinal ve unutulmuş bölgeleri keşfederek yürüyüş kentin kurumsal temsiliyetine karşı bir tür meydan okumaya izin verir."(Coverley, 2006, s.11).

Kentte yürüyüş pratiği, De Certeau' nun kent öznesini ve mekan ile ilişkisini açıklamak için oldukça kullanışlı olarak gördüğü ve çalışması boyunca da merkezi bir rol biçtiği örnektir. Yürüyüş, öznelere kent mekanında kendilerine odacıklar şeklinde alanlar açtıkları/mekansallaştırmalar ürettikleri gündelik hayatın küçük ama bir o kadar da önemli bir pratiğidir. Çünkü yürüyüş kent mekanını deneyim biçimleri içinde duyuların pek çoğunu da içeren en somut ve indirgenemez bir pratik olması nedeniyle duyuların tetiklemesiyle mekana dahil olma haline karşılık gelir ve öznenin dünya ile olan bütünlüğü bir tür hatırlatma pratiğine çevrilir. Bu katılım ve müdahil olma, özneyi etken bir konuma getirir.

De Certeau (2008)' ya göre yürümek bu noktada, 'söz/konuşma eylemi'ne benzer bir durumdur; yaratıcı bir şekilde öznenin niyetini coğrafi bağlama taşır. Adımlar mekanlar arasında mekik dokur, dokular oluşturur; mekanı biçimlendirir. Mekanı oluşturan, mekansallaşan onlardır. Yürüme pratiği üzerinden özne, yerler arasında ilişkiler kurarak topografyayı kendince yeniden oluşturur. Yürümek kent planlamacısının elinden çıkan mekansal düzeni hayata geçirir. De Certeau'nun deyişi ile "Kent planlamacısının kent metninin tasarlama sürecindeki niyetinden bağı koparır" (De Certeau, 2008, s.193).

"[...] Yürüme edimi dilde ya da dile getirilen sözcüklerde, 'söz edimi/sözceleme/konuşma eylemi (speech act)' ⁶ neyi ifade ediyorsa odur. En temel anlamda bu edimin aslında 'sözcelemeyle ilişkin' üç işlevi vardır: Yaya tarafından

⁶ Edimsöz (dilbilim); konuşma yoluyla gerçekleşen eylem. Diyalog da bir konuşma eylemi olduğundan, edimsözdür.

topografik sistemin benimsenmesi işlemi (bir konuşmacı dili nasıl özümüyor ve benimsiyorsa), 'yer'in mekansal olarak gerçekleştirilmesi (nasıl söz edimi dilin ses anlamında gerçekleştirilmesiyse) ve son olarak da farklı konumlar arasında ilişki kurulmasını gerektirmesidir; yani hareketler biçimindeki pragmatik sözleşmeler" arasında ilişki kurmayı gerektirir (nasıl bir sözsel sözcelem, 'kısa bir söylevse', 'bir konuşmacıyla yüzyüze gelmeyi gerektiriyorsa' ve 'ortak konuşmacılar arasındaki sözleşmelerle oyununu kuruyorsa'). Dolayısıyla yürüme bir sözceleme mekanı olarak ilk kez bir tanıma kavuşturulmuş olur" (De Certeau, 2008, s.195).

Çünkü yürüyüşün biçimsel süreci, 'dil'inki kadar zengindir; yürümek, onaylar, kuşkulandır, düzeltir, ihlal eder, uyum sağlar ve en nihayetinde, "konuşur". Dolayısıyla yürüyen kişi seçen, seçim yapan kişidir. Roland Barthes'in de dediği gibi;

"Kentın kullanıcısı, sözcelerden/konuşmalardan (utterances), bunları gizlice etkin kılmak amacıyla, parçalar kesip alır" (Barthes, 1982, s.19).

Fran Tonkiss (2005)' e göre, De Certeau öznenin mekanla ilişkisini yürüme gibi süreklilik ve hareket yoğunluğu içeren bir eylemle somutlaştırarak aslında özneyi, sıradan bir birey, salt bir tüketici olarak konumlandırmaktan kaçınır ve "uysal" bir kent öznesine, "hükmeden" bir kent mekanı kurgusunun dışına taşımaya çalışır. Kent planlamacısının (iktidarın) üretmeye çalıştığı kent öznesine karşı, mekanı deneyimleyen bireylerin kendi öznelliğini ortaya koymaya çalıştığını ima eder. Bu şekilde mekanın özne ile ilişkisi mekansal iktidar zemininde bir tür iki farklı öznellik gerilimini imler.

Dolayısıyla kent mekanının belirgin ve karakteristik bir pratiği olarak yürüme, kavram-kentin mekanına ve dayattığı öznelliğine itiraz etme ve bu mekanı iptal etme potansiyeline sahiptir. Kent planlamacısının mekanı yürüyüş sürecinde sürekliliği bozulan, kesilen, yoğunlaştıran uygulamalarla işlenir ve çevrimlenir. Bu süreç mekansal bir tümce oluşumunu meydana getirir. Yürüme soyut mekanın zemininde gerçekleşir. Soyut mekanın özelliklerini kullanır ve değiştirir. De Certeau (2008) burada konuşma figürlerini kullanır; özellikle de 'kapsamlayış (dar anlamalı bir sözcüğü geniş anlamda kullanma)' ve 'bağlaçsızlık' ifadeleri üzerinde durarak "modern gündelik ifade sanatı" olarak "retorik"i tanımlar. Retorik aracılığıyla yürüyüş, bir mesajın iletişimini kuran ve bu mesajın öznenin bütünlüğü olarak dikkate alınabilmesini sağlayan bireysel dil ile paralellik arz eder. Buna ek olarak, üretilen "mekansal hikayeler"; hem soyut mekanın hem de diğer öznelerin benzer pratikleri

(anlatılar) tarafından kurulan mekanın birlikte var olduğu – soyut mekanın değiştirilmesi ile yaratılmış olan – bir mekan kurar.

Gündelik hayat pratiği olarak yürüyüş sırasında, hem eylem olarak gerçekleşmesi dolayısıyla 'yer'in 'mekan'sallaşması hem de farklı konumlar arasında ilişki kurulmasını gerektirmesi ile anlatı olgusunun devreye girdiği görülmektedir. Gerçekleştirilen pratik (yürüyüş) 'söylem⁷ alanı' nın merkezinde durmaktadır. Fakat salt bir söylem olmaktan daha fazlasını ifade eder. Yürüme eylemi, söylemin eyleyen hali ya da eyleyen söylemdir. Çünkü yürüyüş bir pratik olarak, kent planlamacısının bilgisi ve Foucault' da olduğu gibi bu bilgiye içkin ve bu bilgiyle birlikte ortaya çıkan iktidar ilişkisini mekanda, anlatı olgusunun içerisine taşır. Bu taşıma sürecinin son aşamasında da kendi ifade düzlemiyle 'yürüyüşün retoriği'ne dönüştürmektedir.

De Certeau (2008)' ya göre, söylem, anlatı ve yürüyüş arasında bir paralellik mevcuttur. Bunun durum sadece konuşma eyleminin (sözcelemenin) bu üç bölgede de egemenliğini sürdürmesinden değil, aynı zamanda söylemsel gelişiminin ve seyrinin (sözel olarak, öykülenerek ya da yürünerek) ortaya çıktığı soyut mekan ile ürettiği deneyimlenen mekan arasındaki ilişkiye göre biçimleniyor olmasından kaynaklanır.

2.5 Bölüm Özeti

Bu bölümde toplumsal mekanın ne olduğu, mekanın üretim süreçleri ve öznenin bu süreçlerle ilişkisi, mekanı sorunsallaştıran başlıca üç düşünür üzerinden tartışılmıştır. Lefebvre, mekanı kapitalist üretim araçları ve üretimin diyalektik süreçleri bağlamında inceler. Marxist düşünce geleneğinden doğan kapitalist üretim araçlarından hareketle analiz ettiği mekanın üretimini, toplum ve iktidar ilişkileri ekseninde ele alan 'üçlü (triad)' bir kavramsal yapı geliştirir. Bu kavramsallaştırma ile Lefebvre, mekanı bir nesne ve nesnelerin zemini olarak anlayan düşünsel geleneği, mekanın ilişkiselliği alanına kaydirmiştir. Foucault, mekanın bir güç/iktidar sorunsalı olarak düşünülme olasılığını ve özne ile ilişkisinin bu bağlamda incelenmesinin gerekliliğini ortaya atarak; sembolik katmanlara sahip bir mekan tipolojisi – öznenin kaçış mekanı ya da ötekilik mekanı – olarak "heterotopya (heterotopia)" terimini mekan çalışmalarına kazandırır. De Certeau, Foucault'nun geliştirdiği düşünceyi tamamlayan ve daha

⁷ ""Söylem" Benveniste'e göre, konuşan insanın özümlediği biçimiyle ve intersubjektif (bilinçli varlıklar arasında var olan) koşuluyla dilin kendisidir." (De Certeau, 2008, s.200).

ileriye taşıyan; gündelik hayat pratikleri zemininde açılımlar yaparak oluşturduğu “taktik ve strateji” kavramsallaştırmaları üzerinden, kenti deneyimleyen özne ile mekanını kontrol etmeye çalışan kent tasarımcısı arasındaki ilişkiselliği tanımlama çabasına girer. Bu kontrol ilişkisinin, kentin kullanıcılarını ve tasarımcılarını karşı karşıya getirerek, öznelerin eylemlerini doğurduğunu savunur. Lefebvre, Foucault, ve De Certeau' nun mekan kavramsallaştırmaları ve kuramları kent ile ilgili çalışmalarda kendilerinden önceki düşünürlerin dikkate almadığı, mekanın üretimi ve toplumsal özne ile ilişkisini anlamımıza olanak sağlar ve bu tez çalışması kapsamında birbirlerini tamamlayıcı bir şekilde ele alınarak, bütünlüklü bir literatür çerçevesinin oluşturulmasına imkan sunar.

Bu bakımdan tüm bu kuramsal altyapı, mekan hakkındaki çelişkiler değil; çoğulluklar üzerinden oluşan yaşamsal özellikleri keşfetmemizi sağlar. Mekanın üretim süreçlerinin incelenmesi, fiziksel, zihinsel ve sosyal alanların nasıl etkileşimler içerisinde olduklarını gösterir. Bu çalışma kapsamında, kent mekanı ve kullanıcısı arasındaki ilişkilerle üretilen mekanların gündelik hayat pratikleri üzerinden deşifre edilmesi amaçlanmaktadır. Gündelik hayat pratikleri ile toplumsal mekanın üretimi arasında nasıl bir ilişki vardır, sorusuna cevap aranmaktadır. Bir sonraki bölümde, bu çalışmada asıl ortaya konmaya çalışılacak olan, mekan üreten bir eylem olarak diyalog üstünde durulacaktır.

3. MEKAN ÜRETEN BİR EYLEM; DİYALOG

“Sözellik, topluluğun, başlıca uzamı (mekanı)dır” (De Certeau, 2009: 296)

Burada sözelliğten kastedilen söz vasıtasıyla yapılan eylemdir. De Certeau bir toplumda, sözelliğ olmaksızın iletişim olamayacağını iddia eder. Sözellik, insanlık var olduğu sürece, toplumsal değış tokuşları belirlemeye ve kültürün mesajları “alma” biçimini düzenlemeye yani bu mesajları, onların kullanım biçimleriyle (konuşma ile) dönüştürmeye devam etmiştir. Sözellik her yeredir, çünkü *konuşma* her yere sızar. De Certeau’ya göre konuşmanın düşük kuramsal statüsü, muhtemelen, her yerde doğal ve gerekli olmasından ileri gelir (De Certeau, 2009, s.297-8). Genellikle “söz uçar yazı yazı kalır” deme alışkanlığına sahibizdir. Oysa hiçbir şey bundan daha az kesin değildir. Thierry Paquot (2012)’ a göre her şey “kimin konuştuğuna ve nerede konuştuğuna” bağlıdır. Yer (mimarisi, yapısı, çevresi veya bunların dışındakiler) ile (gerek araç ve aracı [médiat] olarak, gerekse medya ve dolayımılama [mediation] yoluyla yayılan) sözün etkisi arasındaki karmaşık ilişki üzerine düşünmeden evvel ‘konuşma’nın nasıl bir eylem olarak tanımladığına bakmalıyız;

“Konuşma 1 konuşmak eylemi. 2 iki ya da daha çok sayıda bireyin sözlü bildiri alışverişinde bulunması, sözlü bildirişim, görüşüp danışma. [...]

Konuşmak 1 duygularını ve düşüncelerini bir dilin sözcükleriyle anlatmak, sözü kullanmak, söz söylemek. [...] 2 bir konudan söz etmek. [...] 3 bir konuda ya da türlü konularda söyleşmek. ör. Şu kahvede oturup biraz konuşalım. 4 söylev vermek. [...] 6 duygu ve düşüncelerini herhangi bir amaçla anlatmak. [...] 8 (-le) ilişki kurmak, görüşüyor olmak ya da ilişkiyi, görüşmeyi sürdürmek. [...]” (Püsküllüoğlu, 1995).

Konuşma eylemi bir dil edimi olarak ‘sözceleme’dir. Ali Püsküllüoğlu (1995)’ nun “Türkçe Sözlük” te vermiş olduğu açıklamaya göre sözceleme, bireyin, sözceleri (konuşmada konuşanın ürettiği, iki susku arasında yer alan söz zinciri parçası) belli bir bağlam ve durum içinde gerçekleştirmesidir. Konuşma eyleminini açıklamak bu kadar kolayken, bir pratik olarak nasıl bu kadar çeşitlenebilmekte, farklılaşabilmekte ve karmaşıklaşabilmektedir? Ya da De Certeau’ nun sorduğu gibi “bu kadar sıradan bir

pratiğin kurnazlıklarına, nasıl zeka ve safi karmaşıklık uygun görülür?” (DeCerteau, 2009: 298).

Tüm sözel iletişim kurma biçimlerinin (monolog, diyalog, müzakere, çoksesli/açık uçlu diyalog, sohbet vs.) temeli konuşma eylemine dayanır. Konuşmak bir eylem olarak gündelik hayatın sözlü gelenekleri, pratik yaratıcılığı ve edimleri üzerinden bilginin öznelar arasında dolaşımını sağlayarak toplumsal bir değiş tokuş sağlar. De Certeau’ya göre toplumsal değiş tokuş, bir eyleme karşı bir eylem ve bir bedene karşı bir beden, sesler ve vurgular, bir mesajı, basit bir sözcenin ötesinde yorumlamak için gerekli eksiksiz bir tamamlayıcı bilgi hiyerarşisi – danışma ve selamlama ritüelleri, kalıplaşmış ifadeler, tonlamayla eklenen nüanslar, yüz hareketleri – gerektirir (DeCerteau, 2009: 297). Bu değiş tokuş için, kişinin kendini tanıtmayı ve bireyselleşmesini sağlayan, ses, anlam ve beden arasındaki bilinçdışı ve temel ilişki biçiminin gerekliliği beraberinde bir zamansallığı ve mekansallağı getirir. Konuşmak kelimesinin epistemolojik kökeninin, ‘konuş olmak’ tan ileri gelmesi bu savı destekler niteliktedir;

“*konuş*[mak <Tü *konuş*- [xiv Kıp] bir arada oturmak, komşu olmak, dost ve yakın olmak; [xvi TTü] mükamele etmek, konuşmak || < Tü kon- → KON-

- Kon- fiilinden -iş- iştaklik ekiyle ‘karşılıklı veya birlikte ikamet etmek’ anlamındayken sadece Türkiye Türkçesinin batı lehçesinde 16. Yy’dan sonra *danış*- fiilinin yerini almıştır.⁸

konuş 1 konmak eylemi ya da biçimi. 2 konum.” (Püsküllüoğlu, 1995)

Konuşma eyleminin mekansallığı konuma, yani kişinin bulunduğu belirli yer, o yerdeki durumu ya da duruş biçimine; pozisyonuna bağlıdır. Pozisyon, kişinin yakın ve uzak çevresiyle her türlü ilişkisini sağlayan ve gerçekleştirdiği eylemin gidişatını etkileyen şartların bütünüdür. Pozisyon, yalnızca coğrafi anlamda bir kişinin bir yerde bulunuş durumu değildir. Konuşma eylemi söz konusu olduğunda, kişilerin pozisyonlarına ya da konumlarına bağlı değiş tokuşta, hem fiziksel hem de toplumsal bir “ağ” durumdan söz edilebilir. Sosyolojide bir ağ, insanlar ya da kurumlar arasındaki temaslarla, değiş-tokuşlarla ya da ilişkilerle oluşmuş bir yapıdır (Borlandi

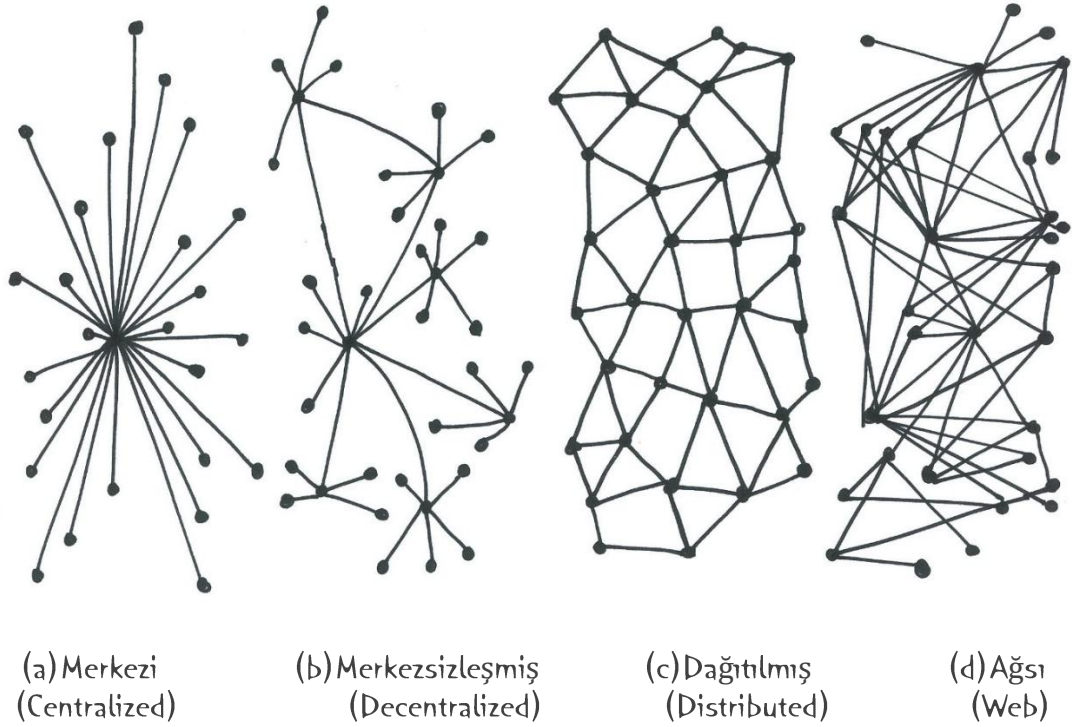
⁸ Buna ek olarak;

Konuşlan[mak [YT] [198+] (askeri birlik) yerleştirme || <Tü *konuş* konma, yerleşme < kon- → KON-

Konut [YT] [1935] mesken || <Tü kon- → KON-

ve diğ., 2011). Burada – konuşma eylemini gerçekleştiren – öznelere gönderme yapılacaktır, ama toplumsal biçimlere aktarım da mümkündür.

Alain Degenne (1999)' ye göre, bir ağı incelemek, ilişki ya da temas halinde olan insanların hepsini tanımlayı gerektirir. Bütünün sınırlarını oluşturmak için temasların, değiş-tokuşların ve ilişkilerin, aynı zamanda gözlem yöntemlerinin de tanımlanmaları gerekir. Zaman ve konusu içinde sınırlı tüm konuşma biçimleri, etkileşimlerin ya da değiş-tokuşların ürünüdür ve farklı ilişki ağları tanımlar. Sözellikte (konuşma eylemi) dört büyük tip etkileşim olduğunu kabul edersek, bunlardan hareketle dört tip ilişki ağı tanımlayabiliriz: (a) Kişisel ağları tanımlayan *merkezi* (monolog) (b) Karşılıklı bir etkileşimi tanımlayan *merkezsiz* (diyalog) (c) Sosyal bir etkileşimi tanımlayan *yayılmış/dağılmış* (sohbet) (d) Çoksesli/açık uçlu bir etkileşimi tanımlayan *ağsı sistem* (anlatı). (Şekil 3.1)⁹



Şekil 3.1 : İlişki ağı topolojileri, Baran (1964)'ten uyarlanmıştır.

Şekil 3.1' de konuşma eyleminin farklı etkileşimler çerçevesinde nasıl farklılaşmalar oluşturduğu, ağ sistemleri üzerinden diyagramatize edilmektedir. Konuşma bir

⁹ İlk üç tip ağ kavramsallaştırması (Centralized, Decentralized ve Distributed) internet ortamında dağıtılmış iletişim ağı sisteminin geliştiricisi Paul Baran'a (1964) aittir. Diyagram uyarlamaları tez çalışmasının sahibine aittir.

merkezden (konuşan kişi) çıkarak etrafa dağılır. Tanımlı bir alıcaya ulaşana kadar (a) da görüldüğü gibi mekana yayılır. Karşılıklı bir etkileşime geçildiğinde (b) de görüldüğü gibi tek bir merkez yerine pek çok küçük merkezin oluşabileceği bir sistem tanımlanabilir. Bu küçük merkezler birbirleriyle daha çok etkileşime girdikçe (c) de görüldüğü üzere daha tanımlı fakat dağınık bir sistem oluşmaya başlar. Eğer bu sistem içerisine, dışarıdan daha çok alıcı eklenerek birbiriyle çakışan açık uçlu ilişkiler kurulmaya başlanırsa, (d) de görüldüğü gibi bir ağısı sistem meydana gelir. O halde ilk olarak, merkezi sisteme sahip olan konuşma eyleminin – yani monologun – nasıl gerçekleştiğinin çözümlenmesi gerekmektedir.

Sevan Nişanyan (2003)’ in etimolojik sözlüğüne referansla, Fransızca’dan dilimize “monolog” şeklinde geçen “monologue” kelimesi, eski Yunanca’daki “mónos” yani *tek* ya da *yalnız* ve “lógos” yani *söz* ya da *konuşma* kelimelerinin birleşiminden oluşmaktadır. Genellikle tiyatroya referansla kullanılan bir kavram olarak monolog, bir oyunda kişilerden birinin sahnede yalnız kaldığında kendi kendine yaptığı, duygularını, niyetlerini açığa vuran konuşma biçimidir. Yine tiyatro da dinleyicilere bir kişinin anlattığı, genellikle güldürücü olay olarak da tanımlanmaktadır. Mecazi anlamı belki de Fransızca aslına en yakın olan anlamı olabilir; “bir kimsenin yanındakilere konuşma fırsatı vermeksizin yaptığı konuşma” (Püsküllüoğlu, 1995). Bu anlamda monolog, kendi kendine konuşma biçimidir, böylelikle kişi kendi söyleyip kendi dinlemiş olur. Burada önemli olan nokta bir ‘karşılıklılık’ durumunun gerekli olmayışdır, ‘teklik’ esastır. Merkezde kişinin kendi, ‘ben’ vardır, etkileşim kişinin kendisiyledir dolayısıyla da kurulan monologun oluşturduğu ilişki kişiseldir, öznel, *merkezi (centralized)* dir (Şekil 3.1 (a)). Örneğin, ‘Söylenmek’, yani kendi kendine söz söyleyerek sızlanmak bir monologdur. Söylenirken, kişi yalnızca kendiyle ilgilenir, o süreçte kendi sorunlarını söylemek dışında herhangi bir karşı etkileşim ya da değiş-tokuş gerçekleşmez. Dolayısıyla konuşmanın sınırları tamamiyle kişiye aittir; konuyu çekmek istediği nokta, zaman, yer, kişi ya da kişiler, arzu ettiği şekilde gerçekleşir.

“*diyalog* karşılıklı konuşma, diyalog

|| Fr *dialogue* ikili konuşma, karşılıklı konuşma, diyalog, söyleşme, söyleşim.

~ Fr/*Ing* +*logue* +1. bilimci, uzman, 2. söz, söylem

|| EYun *diálogos* söyleşme, karşılıklı konuşma < *diálogo* 1. söyleşmek, karşılıklı konuşmak, 2. taşra ağzı konuşmak § *diá* çapraz + *légō*², *log-* söylemek → DİA+, +LOG

~ EYun *lógos* söylem, söz, kelam, anlatı, bilim, oran, uyum, yasa, sayı < EYun *légō*, *log-* 1. seçmek, saymak, 2. söz söylemek, okumak” (Nişanyan, 2003)

Nişanyan’ın (2003) etimolojik sözlüğünden referansla, İngilizce “Dialog”, Fransızca "Dialogue" kelimesinden dilimize anlam olarak neredeyse hiç değişikliğe uğramadan "Diyalog" olarak geçen kelimenin aslı Eski Yunanca "Diálogos"dur. "Diálogos" “söyleşme, karşılıklı konuşma” yani bir *durumu* nitelerken; “diálegó”, “söyleşmek, karşılıklı konuşmak” yani bir *eylem* tanımlar. Püsküllüoğlu’ na göre, bir konuşma biçimi olarak, tek kişinin konuşup başkalarının dinlediği "monolog"un zıttı; "iki veya birçok kişi arasındaki karşılıklı konuşma"dır. Eski Yunan kültürünün temel kavramlarından biri olan “lógos” içerisinde pek çok farklı anlamı (söylem, söz, kelam, anlatı, bilim, oran, uyum, yasa, sayı) barındırır ve bu anlamların hepsi "diálogos"a karşılıklılık ve aracılık ilkeleri üzerinden yansır. Diyalogun “oyun, roman, öykü gibi yazınsal bir yapıtta, bir film senaryosunda kişiler arasındaki karşılıklı konuşma” ve "karşılıklı konuşma biçiminde edebiyat eseri; düşüncelerin çelişecek şekilde anlatılması.” gibi yan tanımlamaları da bulunur (Püsküllüoğlu, 1995). Diyalog, yazara ahlaki, felsefi, dini v.b düşüncelerini açıklama imkanı verir (Ör. Eflatunun diyalogları).

Nişanyan (2003)’ a göre, “légō, log-” Yunanca fiilin her iki anlamında “farklı söylemek” fikri mevcuttur – “karşılıklı çeşitli şeyler söylemek” veya “farklı biçimde söylemek”.¹⁰ O halde söyleşmek ya da müzakere etmek yani bir işin nasıl yapılması gerektiği hakkında konuşmak, fikir beyan etmek, ‘diyalog kurma’yı gerektirir. Diyalogun “karşılıklı konuşma yoluyla bir sonuca ulaşma çabası. Örneğin, ‘aramızdaki diyalogu sürdürelim’ olarak tanımlanan mecaz anlamı da bunu destekler niteliktedir.

“*diyalog kurmak* anlaşma ve uyum sağlayacak yolda ya da bir sonuca ulaşmak için karşılıklı konuşmak. [Ör. Onunla diyalog kurmak güç oluyor.]” (Püsküllüoğlu, 1975)

Şerif Ali Tekalan (2010), anlaşma, uyum sağlama veya uzlaşma yolunda çalışma bağlamında, diyalog kurmanın konuşarak karşılıklı ilişkilerin başlatılması ve devam ettirilmesi olduğunu savunur. Diyalog kurma sürecinde yaklaşımların güncel olması,

¹⁰ “Batı dillerinde ise, “+log” ile yapılan bileşikler "söz, söylem, sözcük” ve “bilim, uzmanlık” olmak üzere iki ayrı anlam grubu oluşturur. [*Logos*: Herakleitos’un felsefesinde varlığın yasası, evrensel zorunluluk (Meydan-Larousse, 1969)]” (Nişanyan, 2003).

globalleşme ve glokalleşmenin (yerel kültür) ihmal edilmemesi, öncelikle diyalogun bizcesinin yapılması; içinde bulunduğumuz devrin şartlarının, anlayışlarının, başkalarının yaklaşımlarının dikkate alınması temel prensiplerdendir. Buradan hareketle, diyalog kurmanın ortaya çıkan belirleyici özelliklerinin, taraf tutma, özgürleşme, ‘aşağıdan yukarıya’ çalışma, katılım, tartışma ve fark, eyleme açık olma, somutlaşan ve sözlü ifade edilen fikir alışverişleri olduğunu söyleyebiliriz.

Diyalog kurma eylemi, Jean Piaget (1977)’ e epistemolojik bir referansla “eylemler eşgüdümünün en genel yapıları, kişisel olduğu kadar kişilerarası arası eşgüdüm” olan “dengeler dizisine” sahiptir. Yani, belli bir amaca ulaşmak için türlü işler arasında bağlantı, uyum, düzen sağlama; koordinasyon oluşturma yöntemidir. Söz konusu olan tamamen ilişkisel bir yöntemdir. İlişki dendiğinde öznelardan ve toplumlardan söz etmek uygun olsa da, kuramsal arka planında kendinde ne özneyi ne de toplumu içerir. Diyalog, *karşılıklı bir etkileşim sistemi* olarak, özne de bir düşünce sistemi olarak görülür. Bu düşünce sisteminin dinamizmi etkileşimler sayesinde ortaya çıkar. Piaget’e göre de bu düşünce sisteminin dinamizminde, “öznel ve kişisel izlenimlerden yola çıkan, aileye ve küçük akraba gruplarına bağlanma aşamasından geçip ötekilerin değerlerini tanımasıyla” yani etkileşime geçilmesi ile sonuçlanan bir zihinsel gelişmeyle karşılaşılır (Piaget, 1977). Bu gelişme başlangıçtaki ben-merkezcilikten, *kendilikten uzaklaşma/merkezsişleşme (decentration)* yoluyla yani “insanın kendi görüşünün ötekilerin görüşleriyle bilinçdışı karışmasından” hareketle gerçekleşir (Şekil 3.1 (b)).

“Sohbet ş(u)hbet "dostluk" [Atebet-ül Hakayık, <1300] "... hasbıhal" [Evliya Çelebi, Seyahatname, 1680]

şihāb şohbetün étdik, kitāb şohbetün édelüm [arkadaş sohbetini ettik, kitap sohbeti edelim]

~ Ar *şuhba*’ [*#şhb* msd.] dostluk etme, arkadaşlık < Ar *şahiba* dost oldu, dostluk etti
→ SAHİP” (Nişanyan, 2003).

Nişanyan (2003) etimolojik sözlüğüne referansla, Arapça kökeni “şuhbet” olan ‘Sohbet’ (İng. Friendly intercourse, conversation, chat, hobnobbing; Fr. Conversation amicale) kelimesinin temel anlamı, "dostça, arkadaşça konuşarak hoş vakit geçirme; yarenlik, hasbıhal" dir. Edebiyatta, "makale biçiminde yazılan ve bazen eleştiriye yaklaşan yazı türü" ne de bu ad verilmektedir. Edebiyat alanında sohbetin ayrırcı niteliği, düşünceleri bir kimseyle konuşur gibi vermesidir. Bu tarz sohbetlerin çoğu

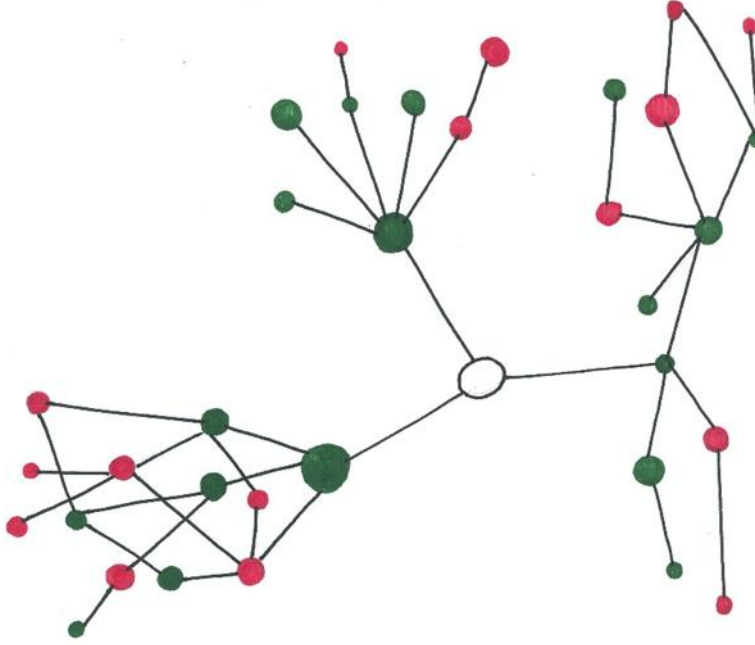
gündelik hayattaki sanat olaylarını ele alır, deneme ve eleştiri yazılarında görülen genel konuları incelemeye kadar da gider. Bu sebeple çoğu zaman “söyleşi, söyleşide bulunmak”, “sohbet” ile eş anlamlı olarak kullanılır. Püsküllüoğlu’na göre “söyleşmek”, “herhangi bir bilim ya da sanat konusunu ele alıp, onu bir sonuca bağlayıncaya değin sürdürme yerine, konuyu karşılıklı konuşmayı andırır biçimde işleyen düz yazı türü”dür. “Söylenmek” daha önceden de belirtildiği gibi kendi kendine yapılan bir konuşma eylemi iken, “söyleşmek” öteki ile karşılıklı bir etkileşimi gerektirir; diyalogtan farklı olarak bir sonuca bağlama amacı güdülmeden “dereden, tepeden, arkadaşça, dostça konuşarak hoşça vakit geçirmek” anlamındadır (Püsküllüoğlu, 1995).

“Sözü dolaysız ve üstün körü-olmayan bir dilin güncelliğine doğru yöneltiyor gibi gelen uzun söyleşiler [...]” (Foucault, 2006, s.151)

Diyalog, yapısı gereği daha doğrusal bir konuşma biçimi iken; sohbet, çok odaklı, farklı bakış açılarını yansıtan, konudan konuya atlayarak, gerektiğinde geri dönüşler yapılarak; olduğu ‘an’ daki – kişiler, mekân – duruma göre kendiliğinden gelişen, *dağıtılan/yayılan (distributed)* bir diyalog biçimidir; zamana ve mekana yayılan bir eylemdir (Şekil 3.1 (c)). Sohbet, özellikle de kendisine, çok merkezli, çok kaynaklı, farklı toplumlardan gelen, farklı öyküler anlatan, farklı bakışlar sunan ve doğası gereği muhatabını imleyen, ona diyalog isteği taşıyan bir araç olarak baktığımızda, bize, alternatif bir mekan ve zaman ilişkisi sunabilir. Sözü edilen özellikler, sohbetin kendinde taşıdığı özellikler olduğu kadar onun kurulma biçiminden, sürecinden ve gündelik hayatla olan ilişkilerinden de kaynaklanmaktadır. Sohbet pratiğinin görece özerkliği, yani sohbetin gündelik hayattan süregelen toplumsal tarihi, sohbetin kendi başına özgül deneyimler ürettiğine işaret eder. Sohbet pratiği, en basit haliyle, gündelik hayatta kurulan diyaloglar aracılığıyla bir başkasının – ötekinin, herkesin ya da hiçkimsenin – öyküsüne, anlatımına yada doğaçlamalarına ortak olmak, tanık olmak anlamına gelmektedir. Özerkliğin doğduğu ve kendini ürettiği nokta, tam burasıdır.

Sohbet pratiğinin, kurduğu ilişkisel ağ sistemine daha yakından bakarsak, Şekil 3.2 de gösterildiği gibi farklı diyalogların ortak bir noktaya dokunarak etkileşimi üzerinden oluştuğunu görebiliriz. Pembe ve yeşil daireler diyalog içerisindeki kişileri, boyutlarındaki değişim ise etkileşime girme yoğunluklarını ifade etmektedir. Merkezdeki içi boş daire, etrafta gerçekleşen üç diyalogun aynı konuya bağlı olduğunu göstermektedir. Üç diyalog aynı konu hakkında gerçekleşiyor olsa dahi; kişilerin

pozisyonlarına, bakış açılarına, yönelimlerine, söylemlerine, arka planlarına vb. olgulara göre farklı şekillerde kurulabilir. Özellikle gündelik hayatta kurulan diyaloglar, bu tarz etkileşimleri sürekli kurarak bir pratik haline gelir.

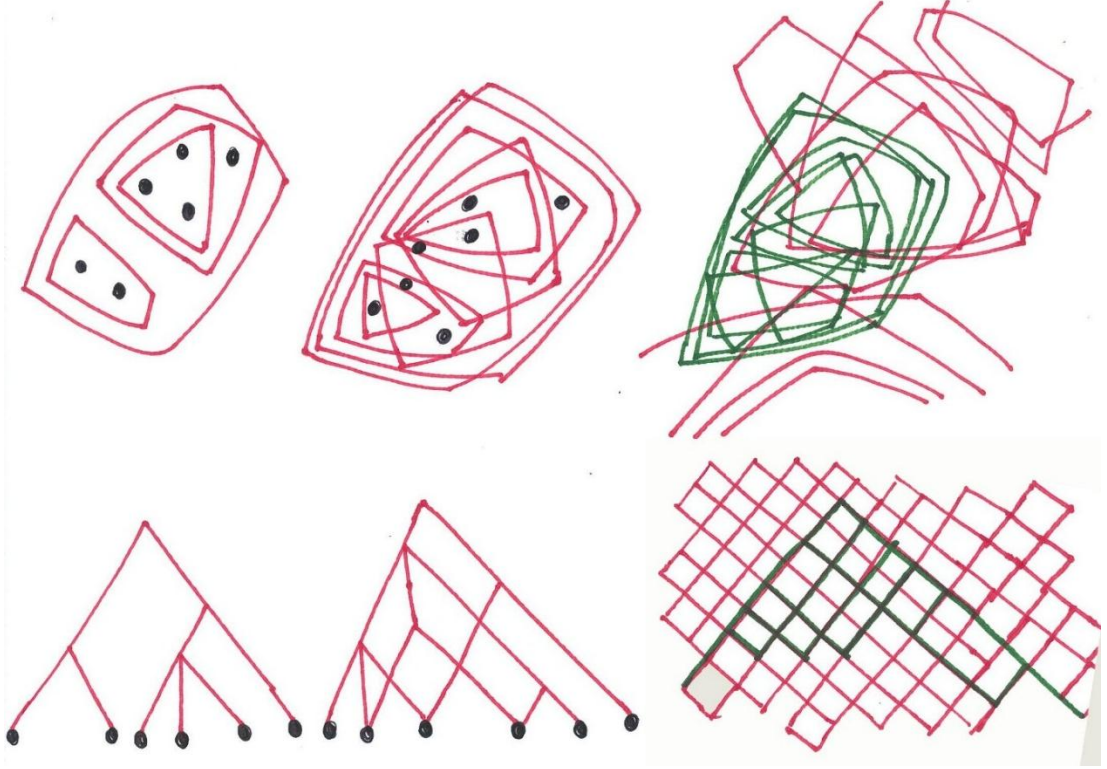


Şekil 3.2 : Gündelik hayatta kurulan farklı diyaloglar ile gerçekleşen Sohbet pratiği topolojisi.

De Certeau' nun da belirttiği gibi gündelik hayatın konuşma dili olan “sohbet, ortak mekânları manipüle etme ve olayların bunları üzerinde ikamet edilebilir yerler kılmak için kaçınılmazlıklarıyla oynama sanatında, yetkinliklerin yarattığı geçici ve toplu bir etkidir" (De Certeau, 2009). Sohbet eylemi, mekânla ilgili alışkanlık, tutum ve uygulamaları yönetir. Bir yerin müdavimi olma tarzlarını ortaya çıkarır. Mekânlara sayısız zevk ve çıkar oyunu dâhil ederek buraları yaşanılabilir kılan, manipüle eden ve zevkini çıkarmayı sağlayan bir söz sanatıdır. Bu şekilde mekansal pratik haline gelir; bu mekansal pratikle mekânın üretilmesi özgül ve özgündür, diğer üretim biçimlerinden belirgin bir şekilde farklıdır.

Sohbetin kendini belli formlarda mekanda yeniden üreten bir kanalı da, pek çok farklı kültürden gelen kişilerin, pek çok farklı kültürü yeniden tasarlayabilecek diyalog biçimlerini üretebilmesidir. Sohbet bir dil edimi olarak kendi doğasında, *ikamet etme*, *cisimleşme/şekillenme*, *açıklık*, *kapalılıktan yoksunluk* ve dolayısıyla, *değişim için bir kapasite* bulundurmaktadır. Sohbetin mekânı üretimi, paylaşılan mekânın fiziksel ve sosyal işgali yoluyla, potansiyeli ortaya çıkartılan, şekillendirilen ve inşa edilen mekân

olarak gerçekleşmektedir. Değişim/farklılık için bu kapasite, zaman zaman, bu mekânlar içerisinde (başlayan, devam eden, kesilen, yeniden başlayan, biten) süregiden diyalog pratiği vasıtasıyla açıkça gördüğümüz bir şeydir.



Şekil 3.3 : Diyalogun farklı kurulma biçimleri ve bu süreçlerde gerçekleşen mekansal pratikler; (a) Ağaç sistemi (konuşma eylemi), (b) Yarı-kafes sistemi (anlatının kurulması), (c) Ağsı Kafes sistemi (yaşanmışlık deneyimlerinin zamanda ve mekanda bıraktığı izler)¹¹

Christopher Alexander'ın (1965) "Bir şehir, bir ağaç değildir (A city is not a tree)" adlı makalesinde kent argümanı üzerinden tanımladığı ağaç (veya merkezi, hiyerarşik) yapısı/sistemi; diyalog yalnızca bir konuşma eylemi olarak ele alındığında ortaya çıkan ilişki ağını göstermek için kullanılabilir. Nasıl ki kent planlamasına uygulandığında basite indirgeyen, sınırlayıcı ve sınırlı bir sistemden bahsedilebiliyorsa, diyalog kurulumunda da böylesi bir *ağaç sistem* (a) diyagramında görülebileceği üzere ancak sınırları önceden belirlenmiş, kapalı ve birbiriyle temas etmeyen bir mekansal pratik olarak açılabilir. Fakat, Alexander'ın da dediği gibi

¹¹ (a) Ağaç sistemi ve (b) Yarı-kafes sistemi diyagramları, Christopher Alexander'ın (1965) "A city is not a tree" adlı makalesinde yer almaktadır. Diyagram uyarlamaları tez çalışmasının sahibine aittir.

mevcut ihtiyaçlarımız, ağaç sisteminin izin verdiğiinden daha yüksek seviyede bir karmaşıklık içerir. Bu sebeple Alexander hem pek çok sayıda üst üste çakışmanın gerçekleşmesine izin veren hem de hiyerarşik olmayan bağlantı araçları sağlayan (b) diyagramdaki gibi üç boyutlu bir “yarı-kafes (semi-lattice)” veya ağ sistemi önerir. Bu dağınık ve düzensiz gibi görünse de, aslında daha fazla dahili bağlantısı ile ağaç sisteminin daha kompleks bir türüdür. Kişiler arasındaki diyalog, bir anlatı kurulması sürecinde oluşan farklı bağlantılar ve etkileşimler, ve bunların oluşturduğu birbirleriyle örtüşen pek çok set sayesinde *yarı-kafes sistemine* benzer bir mekansal pratik olarak (b) diyagramdaki gibi gösterilebilir. Sohbet oluşumundaki diyalog kurulumuna benzer (c) diyagramdaki gibi gitgide daha dağınık ve düzensiz bir ağ sistemi anlayışına doğru bir mekansal pratik gelişirken şu sorular akla gelebilir; bu süreç mekanı ve zamanı nasıl etkiler? Bu *ağsı kafes sistemi* hayal edilenin ötesinde, yaşanan zamanda ve mekanda gerçekleşebilir (daha doğrusu maddeleşebilir) ve görünür olabilir mi?

Bu bölüm kapsamında yapılan çözümlemeler sonucu; diyalog, konuşma eylemi (a) olarak mekansal bir pratiktir. Bu konuşma eyleminin bilişsel ve yazınsal bir temsil biçimine dönüştüğü anlatının kurulması (b) sürecinde mekansal bir pratiktir. Bu kurma sürecini oluşturan yaşanmışlık deneyimlerinin zamanda ve mekanda izlerini sürdüren (c) mekansal bir pratiktir. İşte, diyalogun bu çeşitli süreçlerinin mekansal pratikler haline gelmeleri ve bunların bir ağsı kafes sistemi misali; bir araya gelmesi, üst üste binmesi, birbirini kapsaması ve karışması ile mekan üretilmektedir (Şekil 3.3).

Sonraki bölümde, mekan üreten bir eylem olarak diyalogun, ilk olarak zaman-mekan boyutu tartışılacaktır. Yukarıda bahsedilen süreçleri başta Mikhail Bakhtin olmak üzere farklı alanlarda yapılmış olan çalışmalar ve örnekler üzerinden deşifre edilmeye çalışılacaktır.

3.1 Diyalogun Zaman-Mekan Boyutu

Mikhail Bakhtin’in fikirleri (1984) yirminci yüzyıl boyunca, “söyleşili (dialogic)” ve “çoksesli (poliphonic)” roman kavramları üzerine olup ve Dostoevsky gibi yazarların eleştirel analizleri üzerinden, dili ve edebiyatı anlama bağlamında geliştirilmiştir. Bakhtin’in ürettiği kavramsal set (diyalog, karnaval, pekçokdillilik (heteroglossia) vb.) yalnızca dil, kültür ve edebiyatla sınırlı gibi görünse de pek çok farklı disiplinle ilişkilendirilerek geniş bir alana yayılmaktadır. Buna ek olarak, Bakhtin’in üzerinde

diğerlerine oranla daha az konuşulmuş kavramı, "Kronotop/Zamanmekan" (Chronotope) dan bahsetmek gerekmektedir. Bakhtin, bu terimi zamansal ve mekansal ilişkilerin içsel olarak birbirine bağlı olduklarını (Einstein'ın görecelik kuramından geliştirilen, zaman ve mekanın birbirinden ayrı düşünölemeyeceğı olgusu) ve bu ilişkinin edebiyatta sanatsal olarak ifade edildiğini anlatmak için kullanacağını söyler.

"Edebiyatta sanatsal olarak ifade bulan ve birbirine içkin olarak bağı olan zamansal ve mekansal ilişkilere sözcük olarak zamanmekan demek olan kronotop (chronotope) ismini vereceğiz. (Bakhtin, 1986, s.84)"

Z. Töl Akbal Süalp (2004) Bakhtin'in bu söyleminden yola çıkarak, kronotopun, (konuşma) türleri (genre) ve türsel ayrımları tanımlamakta önemli bir araç olduğı söylemektedir. Kronotop kavramı, Bakhtin'in konuşma türleri çalışması ve diğer kategorileriyle ilişkilendirildiğinde, yazılı ve sözlü bütün kültürel üretim biçimlerini ilgilendirir. Edebiyattan bilimsel yazılara kadar bütün metinler yazıldıkları, söylendikleri, gösterildikleri zaman-mekanı hem temsil ederler hem de kendileri temsilin nesnesi olarak hizmet ederler. Süalp'e göre, Bakhtin üzerine yapılan çalışmalarda önemli bir husus olan zaman-mekan ve temsil durumu, Lefebvre' nin mekanın üretimi ve temsil biçimleri ile yakından ilişkilidir. Süalp, Lefebvre' nin toplumsal olarak üretilen mekan ve çeşitli katmanlarda toplumsal yaşamla temsil biçimleri arasındaki ilişki üzerine çalışmalarının Bakhtin'in kronotop kavramıyla örtüştüğünü savunmaktadır. Toplumsal yaşam, deneyimlerimiz, zamanda yoğunlaşarak, mekanda izler bırakır. Bizler zaman-mekanla birlikte dönüşürüz. Toplumsal dinamikler (özellikle gündelik hayatımızı etkileyenler), edebiyattan mimariye bütün pratiklerimiz bu zaman mekana geçer ve hem orada, hem onun anlatılarında temsil edilirler (Süalp, 2004, s.62).

"Toplumsal mekan aşırı karmaşık yapısıyla belirmeye başlar: Bireysel birim ve özellikler, bağıntılı (nispi) sabitlikler, hareketler, akış ve dalgalar; bunların kimi iç içe girer, kimileri çatışır, vb." (Lefebvre, 2014, s.113).

Lefebvre'nin toplumsal mekanların iç içe geçme ve üst üste binme ilkesi değerli bir bilgi içerir: *Mekansallaşan bir eylem olarak diyalog*, bir toplumsal ilişkiyi değil, sürecin ortaya çıkardığı *çokluğu* barındırır. Bu çokluğun, görünen ve görünmeyen, algılanan ve yaşanan, pratik ve kuramsal gibi çok sayıda ve farklı yönleri vardır. Kısacası her toplumsal mekanın bir tarihi vardır. Buradaki tarihten kasıt, mekanın onu üreten zamanla olan ilişkisinin sergilenmesidir. Bu tarihçilerin kabul ettiğı tarihsel

(diyakronik/art zamanlı) temsillerden farklılaşır. Art zamanlı tarihte bir düşünce veya olay zaman içinde bir kesinti gerçekleştirir; süreç bir anda hareketsizleştirilir, yapılan analizlerle parçalanır ve bölünür. Oysa, mekanın tarihinde tarihsel olan ile üretim süreçlerini içeren zaman (geçmiş), mekansal olana sürekli kaydedilir. Mekanın üzerinde ve içinde sadece olayların bıraktığı belirsiz izler kalır; toplumsal eylemlerin sonucu ve ürünü görülür. Fakat mekanda kalan bu izler sürülerek mekansal pratikler; mekansal olana kaydedilenler; o mekanda gerçekleşen toplumsal eylemin sürecine dahil olanlar deşifre edilebilir (Lefebvre, 2014).

Kendilerini ‘mekan okuyucuları’ olarak adlandıran C. Height, M. Hensel ve A. Menges (2009)' e göre geleneksel mekan, biçimsel pratiklerin ürünü olarak ya da bu pratikleri gerçekleştiren ilişkilerin tarafsız ve tek düze mekanı olarak okunmaktadır. Böylesi ortak mekanlar şeylere içkin değişim/farklılıklar ile bağdaşmazlar, çünkü bu durumda mekan çeşitliliği altında yatan ya da üstünü kaplayan bir *tekdüzelik* haline gelir. Bu durumun aksine, mekansal pratikleri oluşturan bu farklılıklar hem zamanda hem de mekanda belirir. İlişkilerin alanı, mekan ve zaman üzerinden dönüşür, daha doğrusu zihinsel dönüşümler üzerinden mekansal olarak yapılandırılır (mesela nargile içen kişiler arasında sohbet, dolayısıyla mekan daha farklı üretilir).

Todorov (1989)' a göre mekansal ilişkilerdeki içsel ve dışsal dinamikler mekan-zaman üzerinden ele alınmaktadır. Bunların epistemolojik olarak yazılı, sözlü ve diğer anlatı ve temsil biçimleri diyalogun doğasında bulunan söze, kelama (utterance) ve imgeye yüklenmiş yapılar (textual) üzerinden yapılan analiz edilmektedir. Tüm bu analizler durağan olarak addedilen mekanın, zamanla ilişkilendirilmesi ile birlikte işlenmektedir. Todorov, Bakhtin üzerine olan çalışmasında, kronotopu "her yazınsal tür içinde zamanın ve mekanın özelliklerinin dizisi" olarak adlandırmaktadır (Todorov, 1989, s.15). Bakhtin için bu mekan içinde yoğunlaşmış tarihsel zamana ait bir dizi imgedir. (Bakhtin, 1986, s.49) Tarihsel olan anlatıya, anlatının taşıdığı tarihe, izlere, lekelere bakabilmek için; öyküde ya da sanat eserinde can bulan mekansal ya da zamansal durumların görünür ve hissedilebilir olduğu örüntülere bakabilmek için Bakhtin'in önerdiği “Kronotop (Chronotope)” yani *zamanmekan* kavramı kullanılabilir. N.F. Kısakürek'in Bergson'un derslerini değerlendirirken, diyalogu zamanmekan ölçüsü olarak kullanması bir tesadüf değildir.

“O (Henry Bergson) nun derslerinde biricik zaman ve mekân ölçüsü diyalogdur.”

N. F. Kısakürek

Necip Fazıl Kısakürek'in Bergson'un zaman ve mekan ölçüsü olarak diyalogu göz önünde bulundurması, durumları/olayları anlamlandırma sürecinde gerçekleşen neden-sonuç ilişkisine dayalı diyalog eyleminin; yüz yüze ve toplumsal iletişimin zaman-mekanını vurgulamaktadır. Kente herhangi bir noktadan bakarken gözün algılayamadığı hız, kente ait bir görselliğe (mekanın temsillerine) dönüşmektedir. Diyalog kurulurken, öznelere kendi deneyim hızlarına kıyasla, zamanın esnetilmesi, yani konuşmanın ve durup soluklanmanın dolayısıyla dinlemek ve anlamak için gereken o basit algı zamanı oluşturabilmektedir. Diyalog gibi neden-sonuç ilişkisine dayalı bir eylem oluşurken ancak süreçten bahsedilebilir, 'an'dan değil. 'Zaman'ın nasıl algılanabileceği üzerine Hülya Yürekli' (2014) nin fikirlerine bu noktada başvurmak yararlı olacaktır. Yürekli, zamanın ve mekanın gündelik hayata ve fiziğin teorilerine farklı şekillerde girdiğinden bahseder. Fiziğe ve matematiğe bağlı mekana ilişkin zaman tanımları yetersizdir. Fizikçiler için zaman saatin ölçtüğüdür, matematik olarak ise genellikle sürekliliği olduğu kabul edilen tek boyutlu bir mekandır. O halde, Bergson'un derslerinde bahsedilen zaman-mekan ölçüsü ve sadece mekanın ölçümü farklı şeylerdir.

Matematikte mekan ve zaman ayırımı, neden ve sonucun birbirine karışmasını önler. Diğer taraftan pek çok fizikçi küçük ölçeklerdeki boyut ve olayın devam süresinde, zaman ve mekanın farklılığının yok olacağını düşünmektedir. Yürekli (2014), zamanın yok olması, akıp gitmesi gibi betimlemelerin gündelik hayatta, zaman için yapılan en belirgin betimlemeler olduğunu vurgular. "Gündelik hayatta zamanı üçe ayırırız: Geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek. Dilin yapısal strüktürü bu temel ayırıma dayanır. Gerçeklik, şimdiki an ile ilişkilidir. Geçmiş artık yok olmuştur, gelecek ise daha da belirsizdir, detayları oluşmamıştır. Bu basit çerçevede, bilinçli farkındalığımızla 'şimdi' sürekli olarak ilerlemekte, bir zamanlar gelecekte olan şekillenmemiş olaylar şimdiki zamanın gerçekliğine dönüşmekte ve sonra da belirlenmiş geçmişe atanmaktadır." (Yürekli, 2014).

Norberg-Schulz (2013)' a göre bu betimleme modern fizikle uyuşmamaktadır. Örneğin, Einstein'a göre tüm bu zaman kavramları birer illüzyondur. Bu düşüncesi, şimdiki zamana kesin ve evrensel bir anlam yüklemeyi reddeden "görecelik kuramı" na dayanmaktadır. Simültane veya eş zamanlı olma göreceli bir durumdur. Tek bir noktadan bakıldığında aynı anda oluşan iki olay, başka bir noktadan bakıldığında farklı anlarda oluşmuş olabilir. Neticede varılan nokta, geçmiş ve geleceğin sabit olmasıdır.

Bundan dolayı fizikçiler zamanı bütünüyle ele almayı tercih ederler, bu peysaj algısı (landscape) gibi bir “zaman algısı (timescape)”dır. Burada geçmiş ve geleceğin olayları yer alır. Bu durum bazen blok zaman olarak tanımlanır, fakat bazı durumlarda "filmin çerçeveleri gibi 'chronon' (zaman zerresi) lara bölünebilir" (Schulz, 2013). Zamanın aktığını kabul etmemek, geçmiş ve geleceğin fiziksel bir bazı olmadığını iddia etmek değildir. Dünyadaki olaylar tek yönlü bir dizilim oluşturur. Mekansal yönleri işaret eden aşağı ve yukarı gibi, geçmiş ve gelecek isimleri, zamansal yönleri betimler. Bizler aslında zamanın geçtiğini algılayamayız, algıladığımızı sandığımız aslında zaman – ve dolayısıyla mekan – içerisinde gelişen olaylar dizisini anlamlandırmamızdır; Schulz (2013)' un tabiriyle "hala hatırladığımız dünyanın yakın durumları ile, daha eski durumlarının farkıdır".

Yürekli, nesnel verilere bağlı evrensel zaman tariflerinin, insanın dünyadaki kendi koordinatlarını belirlemek dışındaki dünya hakkında fikir sahibi olması için de gerekli olduğunu savunur. “Başka bir deyişle insanlar yaşamı anlamlandırabilmek için zamana evrensel bir yapı oluşturmaya çalışırlar. Bu evrensel zaman tariflerinin gerçekle ilişkisinin ne olduğu ise her zaman tartışma konusudur. Ancak dünyada kabul gören zaman tariflerine bağlı olarak hayatımızı idame ettirdiğimiz de bir gerçektir. Fizikçilerin ve Einstein'ın göreceli olarak tarif ettikleri zaman kavramının hayatımıza girmesi ancak sanal olan elektronik dünya ile mümkün olabilmektedir” (Yürekli, 2014, s.9).

O halde zaman kavramı, zamana ait bilginin sınırları içinde kurulacak modelin gereklerine göre farklı boyutlarda ve şekillerde ele alınabilir. Örneğin; zaman ve mekan boyutları halinde matematikte kullanılan ve Einstein'ın görecelik kuramıyla sunulmuş olan "zamanmekan" kavramı, Bakhtin tarafından metafor olarak kullanmak üzere edebiyat için ödünç almaktadır. Fakat bu kavram tam anlamıyla metafor olarak işlememektedir, çünkü edebiyattaki diyalog ve zamanmekan metaforik ilişkisindeki en önemli nokta zaman ve mekanın birbirinden ayrılamaz olmasıdır. Tıpkı, matematikçilerin tartıştığına benzer; zamanın dördüncü boyut gibi düşünülmesi, üç boyutlu mekanla eş tutulabileceği anlamına gelmemektedir.

"Edebiyatta – sanatsal – kronotop (zamanmekan) mekansal ve zamansal işaretler olarak somut bir bütün içine işlerler. Zaman olduğu gibi [...] görülebilir olur. Mekan da tıpkı böyle, zamanın hareketine, öyküye, olaylara ve tarihe karşı müdahil ve

sorumlu olur. Bu geniş boyutlar (zaman ve mekan) ve işaretlerin (söz, yazı) içi içe geçmesi – sanatsal – kronotopu karakterize eder. (Bakhtin, 1986, s.84)"

Yürekli (2014)' ye göre dışarıya bağımlı olmayan daha ilkel toplumlarda zamanı insanlar senkronize olarak kullanmaktaydılar, bağımlılık yere idi. Oysaki toplumlar geliştikçe, zaman daha kişisel olarak kullanılmaya başlandı; “fiziksel mekana bağlı yaşantımızda mekandan çok zamana bağımlılık arttı”. Örneğin, artık seyahat ederken, işe giderken, bir arkadaşla buluşulurken dahi programlara bağlı olarak hareket etme zorunluluğu vardır. Bu – özellikle gündelik hayatta gerçekleşen – diyalog kurulumuna yansımaktadır. Artık zamandan ve mekandan bağımsız, ama daha sınırlı ve basite indirgenmiş konuşma eylemleri gerçekleşmektedir. Sanal ortamın yaratılmasıyla iyiden iyiye mekan ve zaman bağımlılığı azalmış ve farklı bir yapılanma oluşmaya başlamıştır. Yürekli (2014)' nin dediği gibi; "zaman özde mekanı geçmiştir" (s.11).

İnsan beyninin zamanı düzenlemesi, olayları hatırlaması, öznel olarak bir zaman kurgulaması yaptığını göstermektedir. Algılarımız, hareketlerimiz, reflekslerimiz bu beynimizdeki saate bağımlı olarak çalışmaktadır. Zamanın bölgesel sınırlarının gittikçe yok olmasıyla beynimizdeki saat bu duruma adapte olmaktadır (Yürekli, 2014). Zaman, modernitenin toplumsal mekanında yok olmakta, ama, tek başına bırakılmış, uzmanlaşmış ölçüm aletlerine; saatlere kaydolmaktadır.

Lefebvre'nin dile getirdiği gibi modernite ile, "mallar arasındaki bu mal, görülmez, okunmaz [...] inşa edilmez [...] tükenir, yok olur ve bu sonudur" (Lefebvre, 2014). Zamanın içinin böylece belirgin bir biçimde boşaltılması modernitenin karakteristik bir özelliğidir. “Zamanın akıp gitmesi” günlük hayatta zaman için yapılan en belirgin betimleme halini alır. Lefebvre (2014)' e göre modernite ile gündelik hayatın pratikleri, zamanı es geçen görselleştirme ve mekansallaştırma mantığının sınırları içinde “akılcılaşmaya” başlamıştır. Geleneksel zaman kavramı yıkılmış; zaman, rastlantılarından girdabından çıkartılıp her parçası farklı işlevlere göre programlanarak, sıradan insanın kişisel dünyasına modern hayatın standartlarını kazandırmıştır. Dolayısıyla, zaman kavramını ortadan kaldıran geleneksel mekânlar ile, zamanın saatle yaşandığı modern mekânlar arasındaki dünyevi uzaklık özellikle diyalog kurmak gibi mekansal pratikler üzerinden gündelik hayatın toplumsal mekanlarında kendini göstermektedir.

Ritzer (1998) de, bu noktada, tüketimin aldığı yeni çehreye, yaşamlarımızın büründüğü yeni kalıba dikkatleri çeker. Bu toplumda gereksinimlerin ve arzuların

standartlaştığı, özelliğın sınırlandığı, duyguların denetlendiğı, her şeyin aklın dar/katı matematiğine hapsediğı bir zamansal “gerçeklik kozası” örüldüğünü ifade eder. Bu bağlamda modern toplumun tüm kurumsal temsilleri; politik ve iktisadi süreçleri, sosyalleşme biçimleri, tüketim, eğlence, boş zaman ve bir bütün olarak gündelik hayatın tamamı, söz konusu akılcılaştırmadan payına düşeni alır. Bugünkü boş zaman, eskiden olduğu gibi, spontaneliğın, doğallığın, istemli tercihlerin ve duygusal yaşamın dünyası olmaktan çıkmıştır. Yeni boş zaman, rasyoneldir, örgütlüdür, standart ve ticari deneyimler dünyasıdır.

Oysaki Yürekli (2014)' ye göre boş zamanlar, öznel zamanlardır; “nesnel olarak geçen zamanda herkesin kendi deneyimleriyle kendilerinin içinde bulundukları olaylarla yaşadıkları zamanlardır. Bu deneyimler başkalarının deneyimleriyle iç içe geçer” (s. 10). Bu öznelik bazı durumlarda çok belirginleşir. Örneğın, kitap okumak öznel zaman kavramını yeniden düşünmek için iyi bir örnektir, kitap yüz sene önce yazılmış olsa da biz onu ne zaman okursak o zaman bizim için o kitabın içindekiler var olur (Yürekli, 2014). Yazarın o zaman içinde kurguladığı dünya ile karşılaşırız, onu kendimizce deneyimleriz, böylelikle bir zaman sapması gerçekleştirmiş oluruz. Foucault heterotopyaların genellikle ‘zamandaki sapmalar’ ya da "heterochronies" olarak adlandırabilecek zaman içindeki dilimler ile bağlantılı olduğundan bahseder. Heterotopya, öznel geleneksel zamanları ile bir çeşit "mutlak mola (absolute break)” ya ulaştıklarında tam kapasite çalışmaya başlar. Bu molalar yada zamandaki sapmalar 'an'lık durumları ifade etmez, tam aksine göreceli olarak karmaşık bir şekilde biriken zamanların (müze, kütüphane) ve/veya akıp giden zamanların (festival) mekanlarını; heterotopyaları üretir (Foucault, 1986, s.26).

Foucault, çağımızın kaygısının zamanla yaptığı büyük anlaşmadan çok, temelde mekanla yapmak zorunda olduğuna inanmaktadır. Zaman, sadece mekanda yayılan unsurlar için mümkün olan çeşitli dağılımsal (eylemsel) pratiklerden biri olarak belirir (Foucault, 1986, s.23). Lefebvre'ye göre de, "zamanın doğurduğu (ürettiğı) mekan daima ‘eylemsel (edimsel)’dir, senkroniktir ve bir bütün olarak verilmiştir; iç bağ ve bağlantılar, unsurları birbirine bağlar, bunlar zamanın ürünleridir" (Lefebvre, 2014, s.133). Mekanla ilgili hata, aslen ve temelde zamanı ilgilendirir. Zaman temel ‘yaşantı’dır, diyalog ise zamanın ürünlerinden biri; onu mekansallaştıran bir eylemdir. Önümüzdeki bölümde diyalogun bir eylem olarak nasıl işlediğı ve mekansallığı üzerinde durulacaktır.

3.1.1 ‘Mekan’sallaşan bir eylem olarak diyalog

*“Dil uzamın (mekanın) içinde kendini aktarır, varlığı bile orada
‘metaforlaşır’” (Foucault, 2006, s.154)*

Diyalogun zaman ve mekan boyutu bir önceki bölümde ele alındı. Bu bölümde diyalog eyleminin bu boyutlarda ne şekilde işlediği incelenecektir. Diyalog kurmanın temelinde yer alan önceki bölümlerde detaylıca incelenmiş konuşma eylemidir, ama mekanın içinde açılan şey işin başındaki ‘dil’dir. Foucault (2006)’ ya göre mekan ve tanımları günümüz dilinde vazgeçilmez metaforlardan biridir. Foucault bunu “mekanın günümüz dilinde metaforların en takıntılısı olması [yani betimlemelerden kurtulamaması]” olarak dile getirir. Bunun sebebi tüm kültürel üretim biçimlerimizin ayrılmaz bir parçası olmasıdır. Bu bizi, uzun süre ihmal edilmiş diğer tek olanak olarak mekana mahkum etmez, ama dilin mekanın bir şeyi olduğunu (ya da bu hali aldığını) ortaya çıkarır. Foucault, diyalog kurulum sürecinde dilin “uzaklık, mesafe, aracı, dağılma, kırılma, farklılık” boyutlarının günümüz edebiyatına ait temalar olmadığını, aksine şu anda dilin bize içinde verildiği ve bize kadar geldiği şey; “dil konuşmasını sağlayan şey”, yani mekansal pratik olduğunu savunur (Foucault, 2006, s.154). Dil – zaman ve mekana ait – bu boyutları şeylerden (zaman veya mekanlardan) kesip almış ve onların yerine de analogunu (benzeşini) koymuş değildir. Boyutlar şeylerde (zaman veya mekanlarda) ve dilin kendisinde ortaktır. Foucault’nun dilin betimlediği mekansal pratik ve bunu sinamanın geçmişi gibi anlattığı deneyim, bu deneyimi anlatan dilin verildiği deneyimdir; dilin bize ulaştığı ve yalnızca kendisinin gözetleyebildiği bu mesafenin yaklaşması içinde kendinden uzaklaştığı boş mesafeyi çoğalttığı kıvrımdır bu.

“Dilin gücü budur: Uzamın (mekanın) ördüğü dil, uzamı (mekanı) kışkırtır, ilksel bir açıklık olarak onu kendine verir ve onu yeniden kendi içine almak için bir parçasını ayırır.” (Foucault, 2006, s.158).

Faucault (2006)’un Michel Butor’dan alıntılacağı üzere dilin meydana getirdiği mekansal pratik, görme üzerinden yapılan mekan modellerini yeniden oluşturmaya çalışmaz. Aksine görme üzerinden gerçekleştirilen mimari modeller, dilin sözel mekansal pratiklerinden sistematik bir şekilde yararlanırlar. Butor bu pratiklerin kendi üretilme yerleri olduğunu savunur; örneğin “biraz tesadüfen birbirine bağlanan, sözcüklerle tutturulmuş komşu ve bağlantılı mekansal pratikler (aynı şeye bakan

turistlerin sohbetleri)” veya “bakışların sanki öte tarafmış gibi döndüğü yakın mekansal pratikler (diyalog parçaları)” şeklinde üretilebilirler. Butor’un tabiriyle bunlar “betimleyen mekansal pratikler”dir (s. 158). Burada bahsedilen ‘betimleme’ kopyalama ya da tanımlama değil, daha ziyade ‘deşifre etme’dir.

Bununla birlikte, diyalog tüm diğer eylemler gibi bilişsel bir süreçten geçerek bir bilgi üretimi çerçevesinde gerçekleştirilir. De Certeau (2009)’ ya göre, bilişsel süreçlerin incelenmesi gösterir ki; yeni bir bilgi, ancak yeni alıcısı onu, konuşmasının, günlük dilinin ve önceki bilgisini yapılandıran tutarlılıkların içine sokarak kendi tarzıyla biçimlendirmeyi gerçekleştirdiğinde; kendi hesabına, yeniden ele almayı başardığı zaman alır ve özümler, yani ancak o zaman kendine mal edebilir ve belleğine yerleştirebilir. Bilgi bu aşamayı geçemezse, zayıf kalır, her an unutulmaya, bozulmaya, çelişik hale gelmeye elverişli olur. Elde edilmesi, elbette söz konusu olduğu diyalog (karşılıklı konuşma) durumlarının biçimine de bağlıdır.

Semra Aydın’ya (2013) göre dil kullanımla ilgilidir; bir kelimenin farklı alanlarda kullanılma durumları (üretilmeleri) sayesinde bir bilgi havuzu oluşur. Bir sözcüğün farklı zamanlarda, alanlarda, disiplinlerde kullanımları, özne-nesne ilişkisinin farklı kurulma biçimlerini, (dolayısıyla da farklı mekansallıkları) üretir. Aydın, “dil kökeni, aslında yaşıntının uzantısıdır” diyerek, dil ediminin oldukça mekansal olduğunu vurgulamaktadır. Bu şekilde, özneler gündelik hayatta sadece bakışla (gözün egemenliğinde; sadece göz ile anlama-algılama) değil, akıl ve bedenle de mekana dair bilgiye ulaşılabilmesinin farkına varır; yani *farklı algılayabilme yetisi* kazanır. Dilin kazandırdığı bu yapıcı eleştirel özellik ile, kültürel bir üretkenliğe hizmet eden farklı bir bakış açısı oluşturulur. De Certeau (2009), kültürün kendisinin bilgi (enformasyon) olmasa da, bilginin toplumsal amaçlara ve ilişkilere göre bir dizi işlemle işlenmesi ile oluştuğunu savunur. Kültür sahip olduğu ürünler değil, işlemleri (dinamikleri, eylemleri) açısından değerlendirilir. “Sanatta bir tabloyu anlamak, onu ortaya çıkaran eylemleri (ressamın ‘dokunuşunu’, ‘fırçasını’, ‘paletini’) tanımaktır. Aynı şekilde, *diyalog (iletişim)* da, tarifleri, incelikleri, yardımcı enstrümanları ve yakınlaştırma etkileri, bozuklukları, başarısızlıkları olan bir *eylemler ve kelimeler sanatıdır*” (De Certeau, 2009, s.299).

De Certeau (2009)’ ya göre, diyalog (karşılıklı konuşma) durumlarının bilinmemesi, ifade edilenlerin (sözceler) anlamının konuşma (sözceleme) süreci dışında açık olduğu – ya da genel kültüre ait olduğu – gibi yanlış bir fikre kapılmamıza sebep olur.

Diyalogun bilgiyi dönüştürme gücü, ve sohbet olarak gerçekleşme sürecindeki esnekliği ve çoğulluğu, verili düzen içindeki kültür üretimlerine alternatifler sunmasından ileri gelir. De Certeau' ya göre sıradan kültür ve kitle kültürü aynı şey değildir, farklı sorunsallara bağlıdır. Kitle kültürü önerilen modelleri, yaygınlaşmalarını sağlamak için basitleştiren yoğun bir üretime atıf yapar. Sıradan kültür ise, ürünlerin sözlüğünü, çoğu zaman üreticilerinin ortaya koyduğu ve onların çıkarlarına uygun olan özel düzgünlere göre kullanan bir 'tüketimle' ilgilidir. Kitle kültürü büyük ölçeklerde üretmenin ve yaymanın yasası olan tektipleşmeye eğilimlidir, bununla birlikte bu temel eğilimini, 'yeni ürünler' yalanını temellendirmeye yönelik yapay değişiklikler altında gizler (medya, sanal ortam üretimleri). Sıradan kültür kullandığı objelerin gözle görülür yinelenmesi altında, temel durumlar, faydalar ve bağlamlar çeşitliliğini gizler. *Çoğullaşma*, günlük kullanımdan, yeni farklılıkların oluşturduğu bu uçsuz bucaksız kaynaktan doğar (De Certeau, 2009). Aynı şekilde, Bakhtin'e için diyalogun karşılıklılık durumu, *çoksesliliğin*; farklı dil dünyalarının içinde yatmaktadır:

"Kültürün alanında dışarıklı (öteki) olmak anlamakta en güçlü faktördür. Yabancı kültür yalnızca bir başka kültürün gözünde kendini tam derinlikli olarak açar. Anlam kendi derinliğini, yalnızca bir başkasıyla, yabancı anlamla ilişkiye girdiğinde açığa çıkarır; *bu iki anlam bir diyalog içinde bir araya gelirler*, böylece bu kültürlerin bazı anlamların kapalılığının ve tek yönlülüğünün üstesinden gelinir. Biz yabancı kültüre onun kendine sormadığı soruları yöneliriz; ve içinde kendi sorularımıza cevaplar ararız ve yabancı kültür bize yeni bakışlarını, yani semantik derinliklerini ortaya sererek cevap verir. Kendi soruları olmaksızın birisi bir başkasını ya da yabancı olanı yaratıcı olarak anlayamaz (tabii ki sorular ciddi ve içten olmalıdır). Böylesi iki kültürün diyalog ilişkisi birbirine karışmak ya da birbirinin içine girmek değildir. Her ikisi de kendi birliğini, açık bütüncülüğünü korur ama her ikisi de karşılıklı olarak zenginleşmişlerdir" (Bakhtin 1986, 1994, s.7).

Bakhtin'e göre, her toplumda, bütün iletişim ilişkilerinde, kültürel üretimlerde toplumsal hayatın dinamiği iki karşıt gücün sürekli gerilimi içinde gerçekleşmektedir. Bunlar merkezçek (centripetal) ve merkezkaç (centrifugal) güçlerdir. Merkezçek güçler kültürel üretimleri ve iletişim biçimlerini sürekli birliğe, anlaşmaya ve monologa doğru zorlar. Merkezkaç güçler ise, çoğulluğa, anlaşmazlığa, farklı dil dünyalarına doğru iter. Her konuşan öznenin her somut kelamı, sözü (utterance) bu iki gücün birbirine dayattığı bir noktayı bize sunar. Bakhtin'e göre, böylece çatışma

tarafından taşınan, gerilim yüklü birliğin bir kez ortaya çıkmış hali olan her söz, dilin yaşamı içinde yuvalanan iki eğilimin birliğini gösterir ve bunun detaylı ve somut analizi mümkündür (Bakhtin, 1981). Söz bütün bireyselliği ve yaratıcılığıyla dilin biçimlerinin tamamen özgür kombinasyonları olarak değerlendirilemez (Bakhtin, 1994). Söz, hiç bir zaman, dışarıda hali hazırda olan bir şeyin yansıması değildir: yeni ve tekrar edilemez olandır ama hep değerlerle ilişki içindedir: iyi, kötü. güzel vb. insanın her sözel kelamı, küçük boyutta bir ideolojik inşadır (Voloshinov, 1987, s.88). Her kelime mesleğin, türün, yaş grubunun, günün, saatin tadını taşır. Her kelimenin toplumsal olarak işleyen bir hayatı vardır ve bu yaşadığı bağlamın tadını taşır (Bakhtin, 1981). Ve her söz, çatışmaların küçük bir alanıdır, farklı yönelimlerin toplumsal vurgularının krizlerini taşıyan birer küçük çatışma alanıdır (Voloshinov, 1986). O halde, her kelime, insanların kendisiyle öteki arasındaki bir köprüdür. Bu köprünün bir ayağı kendisine dayanıyorsa, diğer ayağı da muhatabına dayanmaktadır. Bakhtin, bu noktada her ben deyişte, ötekinin bu ben deyişin içinde olduğunu söylemektedir. Konuşma ve varoluşumuz karşılıklı duruşlara dayalıdır, “sohbettir (dialogical)”.

Bakhtin için “varolmak, öteki için ve öteki’nden doğru var olmaktır. İnsanoğlu içsel dünyasının mutlak hakimi değildir; kendiyile öteki’nin gölgeli bölgesinde varolur” (Stam, 1989, 1992, s.5). Bakhtin’e göre benliğin oluşumundan hafızaya kadar, psikolojik alanımız da dahil toplumsal varoluşumuzdan ayrı olarak düşünülemez. Hafıza, bireysel ve psikolojik bir süreç olmaktan çok toplumsal bir süreçtir. Kişinin kendinin farkına varması, kendine bakması ve bakarken başkasının gözleriyle, sınıfının, grubunun, çevresinin diğer temsilcisinin görmesidir. Dil veya toplum olarak birliğini sağlamış (ortak dil sistemi oluşturmuş) her topluluk, farklı dil dünyaları, “pekçokdillilik/çokseslilik (heteroglossia)” ile tarif edilebilir. Böylece dil, dilin alanında kavga veren toplumsal dil bilinçlerinin ayrıksılığında, “farklı eğilimlerle oluşmuş toplumsal vurguların karşılaşma alanı” haline gelir (Stam, 1992, s.8).

Tıpkı ortak dilin kullanımını, dönüştüren bir yeniden kullanım içinde kendi isteğine göre eğip büken şiir eylemim yaptığı gibi, günlük bir pratik olarak “sohbet”, dayatılmış bir düzen içinde özel bir alan açar. De Certeau’nun dediği gibi “kimi zaman, işlemselliğe bir eylem alanı açmak, kendi dinamizmini gün yüzüne çıkarmak için yerel bir deneyim yeterlidir” (De Certeau, 2009, s.299). Bir diyalog biçimi olarak sohbet; diyalogdaki ortak dil kullanımını, dönüştüren bir yeniden kullanım içinde kendi isteğine göre eğip büken bir eylem, gündelik hayata dair bir pratik olarak, dayatılmış

düzen içinde özne için özel bir alan açar. Gündelik bir pratik olduğundan, bilgi alanını olduğu gibi toplumsal alanı da yapılandıran güç ilişkileriyle ilgilidir. Özneye bilgiler edinme, onları düzene koyma, kendi isteğine göre birleştirme gibi ayrıcalıklar vererek, onun bir bilgi üzerinde güç kazanmasını sağlar ve böylece, hazır ve önceden düzenlenmiş bilginin dayatması etkisiz hale gelir.

Gündelik hayatın konuşma dili olan sohbet, bağımsızlaştırıcı düşüncenin anti-otoriter özelliğini taşıyarak alternatif bir mekan üretimi gerçekleştirir; bu açıdan bakıldığında bir heterotopyadır. Foucault, "Kelimeler ve Şeyler"de (1970; 1966) "heterotopya" terimini söylem ve dil ile olan ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Dilin bu kadar güçlü olduğu aykırılık, "enigmatik çoğulluk" (bilmece gibi, karışık, şaşırtıcı) ve temel düzensizliğini betimlemek üzere "heterotopya" terimini üretir.

"Heterotopyalar ise rahatsızlık verir, büyük olasılıkla dilin altını gizlice oydukları için [...] Ütopyalar masallara ve (hayal ürünü) söylemlere fırsat verir; dilin tam da suyuna giderler [...] (heterotopyalar) sözü kurutur, sözcükleri yol ortasında durdurur, gramerin olabilirliğini kaynağında sorgularlar; mitlerimizi ve söylemlerimizi dağıtıp, cümlelerimizin şiirselliğini kısırlaştırırlar." (Foucault, 1970, s.xix)

Harvey (2006)' e göre Foucault, "heteretopya" kavramına maddi bir gönderge bulmaya çalışmıştır. Foucault, "heteretopya" kavramı üzerinden bize, hayal ürünü (ütopya) olarak değil halihazırda var olan – sohbet etmek gibi – toplumsal süreçlerle temas içindeyken, Bakhtin'in önerdiği gibi "ötekilik", başkalık ve dolayısıyla alternatiflerin keşfedileceği çokça mekan olduğunu gösterir. Alternatifler bu mekanlarda şekillenir; var olan norm ve süreçlerin etkin eleştirisi yine bu mekanların üretimiyle oluşturulur. Bu tür "ötekilik" mekanlarında gerçekleşen her şeyin ilgi çekici ve hatta bazı açılardan kabul edilebilir ve uygun olduğunu varsayar.

Bu bölümde bir dil edimi olarak diyalogun, toplumsal ve kültürel normlar üzerinden nasıl uygulandığı incelenmiştir. Bu uygulamaların özne ve mekan ile olan ilişkisi tartışılmıştır. Gündelik hayattaki bir diyalog kurma biçimi olarak sohbetin, bu ilişki doğrultusunda farklılaştığı vurgulanmaktadır. Sonraki bölümde Calvino'nun diyalogu araçsallaştırarak anlatıcı kurucu bir yöntem olarak neden ve nasıl kullandığı, kent ile nasıl bir ilişki kurduğuna bakılacaktır. Diyalogun anlatıcı kurucu bir eylem olarak nasıl mekansallıklar üretebileceği sorgulanacaktır.

3.1.2 Anlatı kurucu olarak diyalog

“Anlatı [...] boyutlarını ve sınırlarını kendisi üreten, kendi Zaman'ı, kendi Uzam (Mekan)'ı, kendi halkı, kendi nesneleri ve kendi söylenleri (öykülemeleri) bulunan, kendi kendine yeterli bir evrenin kurulmasıdır” (Barthes, 1989, s. 31).

Anlatı temelde kurgulanan bir söylemdir. Gerçek anlamda bir konuşma eylemi içerdiği için; konuşan özne, söylemi ve anlattığı şeyin oluşturduğu bir üçgen, durum tarafından dışardan belirlenir. Diyalog anlatıda bir ‘kurgu’ oluşturur. Foucault (2006)’ ya göre kurgu, anlatının düzenlenme biçimi, daha doğrusu “anlatıldığı” farklı düzen biçimleridir. Diyalog anlatıdaki öğeleri belli bir düzen içine yerleştirir. Bu düzen olmaksızın, anlattığı şey karşısında anlatıcının konumu (örneğin maceranın parçası olup olmadığı, anlatıdan dışarıya dışlanmadığı ya da dışardan yakalayıp yakalamadığı) bilinemez. Tüm anlatının bir kişinin, art arda birçok kişinin ya da özel olarak hiçkimsenin perspektifine dahil olması diyaloglar ile kurgulanır. Kısaca diyalog, anlatıda, konuşan ile üzerinde konuşulan arasındaki, söylemin kendisi aracılığıyla kurulan ilişkileri örür.

Buna karşılık, yazma edimine bağlı söylemde anlatılmış olan şey, tek başına; kimin konuştuğunu, hangi mesafeden ve hangi perspektife göre konuştuğunu, hangi söylem kipini kullandığını belirtmelidir. Yazmak, çağlardan beri, zamana uyarlanmış, fakat anlatının görevi bir zamanı belirtmek; ‘an’ı göstermek değildir. Foucault (2006)’ ya göre anlatı (gerçek ya da kurgusal) bu aidiyetin tek biçimi değildir, esas olana en yakın duran da değildir. Bir söz edimi olarak anlatı, zamanın ve mekanın boyutlarını en iyi ifade eden ‘eylem’in (hareket) içinde saklıdır. Öyle ki, zamanı anlatıdan, anlatının doğrusal düzeninden, zamanların birbiriyle uyumunun söz dizimsel oyunundan kurtarılan; yazma ediminin de zamanın eski boyunduruğundan kurtarıldığı sanılmıştır. Ama yazma edimi, zamanın kesinliğinin çizdiği bir eğri içine kapatılmıştır; Foucault’un tabiriyle “yazmak geri dönmektir, kökene geri dönmek, ilk ‘an’ı yeniden yakalamaktır” (Foucault, 2006, s.153).

Barthes (1989)’ e göre anlatıda zaman, gerçeği tek bir noktaya getirme çabasında değildir. Anlatı, deneyimin varoluşsal köklerinden kurtulmuş; başka eylemlerle ve yöntemlerle mantıksal bir bağıntıya yönelmiş ‘an’ üzerinden, bir ‘söz edimi (speech act)’ dir. Dünyanın genel devinimini, yaşanmış, üst üste yığılmış zamanların çokluğundan soyutlama işlevini yüklenmiştir: “Olaylar imparatorluğunda bir

"hiyerarşi"yi sürdürmeyi amaçlar" (s.31). Konuşma eylemi, belirli geçmişle, içkin olarak nedensel bir zincirin parçasıdır, birbirine bağlı ve yönlendirilmiş bir edimler bütünü niteliğindedir, bir amacın cebirsel göstergesi olarak işler; zamansallıkla nedensellik arasında bir anlam bulanıklığı sürdürerek anlatının bir açılışını, yani bir anlaşılabilirliğini getirir (Barthes, 1989). Bunun için de bütün diyalog kurmaların bulunmaz aracıdır; söylen'lerin, tarih'lerin, roman'ların ve mekan'ların yapay zamanıdır. Özneler tarafından kurulmuş, hazırlanmış, ayrılmış, anlamlı çizgilere indirgenmiş bir dünya içerir; dökülmüş, serilmiş, sunulmuş bir olaylar ve gerçeklikler zinciri değil.

İtalo Calvino' nun "Görünmez Kentler" (1990) adlı eseri, diyalogun anlatı kurucu bir eylem olarak nasıl işlediğini bize göstermektedir. Calvino burada, anlatısını, diyalogu araçsallaştırarak kurgulamaktadır. En başta anlatı özne varoluşuna bir biçim önerisi olarak değerlendirilse de, doğru bir biçim için sorulan tüm soruların yanıtı muğlak bırakılarak, kurgusu sayesinde öznel bir varsayımlar ortamına dönüşür. Diyaloglar aslında tarihsel olarak gerçek kişiler arasında fakat zaman ve mekandan tamamıyla bağımsız bir süreç içerisinde kurulmaktadır. İmparator Kubilay Han'ın hükamdarlığını keşfetmesi için görevlendirdiği Venedikli dahi bir gezgin olan Marco Polo, her yolculuğunun sonunda Han'a rapor verir, daha doğrusu ona gezdiği yerleri, bulduklarını, gördüklerini, duyduklarını, kokladıklarını anlatır. İşte bu ikilinin arasında geçen diyaloglarla şekillenen ne kurgu, ne hayal ürünü, ne de gerçek anlatılar, okuyanlara 'Marco bu kentlerin hepsine gerçekten gitti mi?' ya da 'yolculuğun sonunda gerçekten bunları mı buldu?' gibi yanıtları muğlak sorular sordurarak, onları anlatıya; çoksesli bir diyaloga dahil eder.

"[...] rapor sırası genç Venedikliye (Marco Polo) geldiğinde, imparatorla arasında bambaşka bir iletişim kuruluyordu [...] Marco Polo kendisini ancak jestlerle, taklalarla, şaşkınlık ve korku çığlıkları, havlamalar, çulluk sesleriyle anlatıyordu [...] Yüce Han göstergelerin anlamını çözüyordu ama göstergelerle görülen yerler arasındaki ilişki belirsiz kalıyordu. Oysa anlamları açık olsun ya da karanlık kalsın Marco'nun gösterdiği tüm şeyler, bir kez görüldüler mi asla unutulmayan, hiç bir şeyle karıştırılmayan, *amblemlerin* gücüyle yüklüydü. Han'ın kafasında imparatorluk, her bir kent ve eyalet için, Venediklinin kelime oyunları ile yarattığı şekillerin içinde yükseldiği, kum tanecikleri gibi birbirinden farksız ve kaygan verilerden oluşan bir çölde yansıyordu [...]

Kubilay Han --- Tüm amblemleri tanıdığım gün [...] imparatorluğuma sahip olabilecek miyim nihayet?

Venedikli (Marco Polo) --- Hiç heveslenme Hünkarım: o gün sen kendin amblemler arasında amblem olacaksın” (Calvino, 2002, s.71).

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere Kubilay Han’ın deneyimi aşağı yukarı burada yer alır. Bu deneyim, hükümdarlığını tanıyamamış ya da kendisini Hükümdar olarak gösterebilecek ya da belki de Hükümdar’ının kendisi olan bir Venedikli gezginin hüküm sürdüğü bir anlatıda; amblemler dünyasında gerçekleşir. Bu dünya tamamiyle, ne kurgudur, ne hayal ürünüdür, ne de gerçektir; dosdoğru (aynen) bizim dünyamızdır. Nihayet, tam da aynısı olma farkıyla bizimkiyle aynı olan bir dünya. Foucault (2006) “aynı’nın bu algılanamaz mesafesinde, sonsuz bir hareket kendi doğum yerini bulur” der (s.141). Bu hareket aslında diyaloga yabancıdır, çünkü çelişkinin sınanması söz konusu değildir. Anlatıda önce onaylanan sonra yadsınan özdeşlik (aynılık) oyunu, diyalog parçalarını birbirine gönderen içsel ve sonsuz bir hareketle canlanır. Foucault (2006)’ ya göre böylesi bir olumlamadan hiçbir hakikat doğamaz; ama söylemlerin, masalların, anlatıların tuzağa düşüren ve tuzağa düşen hilelerinin kendi dillerini bulacağı kaygan bir zeminde *mekan üretilmek* (uzam açılmak) üzeredir. Mekanın çoğulluğuna açılabilmek ve amblemlerin anlamlarını yakalayabilmek için, onu farklılığı ve çoğulluğu içinde çoğaltacak; yani onu içsel kronolojisinin ve hiyerarşisinin dışına çıkaracak bir anlatı kurulması gereklidir. Bu da ancak, mekanı bir tüketim nesnesi haline getiren amblemlerin dışına çıkıp, anlatılar üzerinden mekanla bir oyuna girerek sağlanır. Bu çelişkili hareketle amaç, aslında diyalogdaki gibi bir son anlama ulaşmak değildir; diyalogu yöntem olarak kullanarak amblemleri çoğaltmaktır.

“[...] yarım yamalak konuşmasıyla hebercisinin aktardığı her olayı, her haberi imparatorun gözünde bu kadar değerli kılan, *ikisinin de etrafında yaratılan o özgür alan, sözcüklerin doldurmadığı o boşluktu*. Marco Polo’nun gördüğü kentleri anlatışında öyle bir başkalık vardı ki bu kentlerde düşüncenizle gezebilir, içlerinde yitebilir, serinlemek için durabilir ya da hızla kaçabilirdiniz.

Zamanla, Marco’nu hikayerlerinde nesne ve jestlerin yerini sözler almaya başladı [...] Yabancı imparatorun dilini konuşmayı öğrenmişti, ya da imparator yabancının dilini anlamayı. Ancak aralarındaki iletişim, geçmişte olduğundan daha az keyifliydi sanki [...] ancak günler ve geceler boyu süren bir anlatıda Polo, oralarda yaşamın nasıl olabileceğinden söz etmeye başladığında sözcükler yetersiz kalıyor, o da ağır ağır

jestlere, mimiklere, bakışlara başvuruyordu gene [...] Aralarında *yeni bir diyalog biçimi* kuruldu [...]" (Calvino, 2002, s.83).

Calvino'nun yukarıda bahsettiği durum anlatıyı kuran diyalogun içeriğine dair bize ipucu verir. Söylemleri, masalları, anlatıları kuran diyaloglar sadece boş sözcükler içermez; yaşantılara dair izler taşır ve bunları sözcüklere eklemeler. Her keşifte muammayı derinleştirir, belirsizliği çoğaltır ve bir öğeyi ortaya çıkarırken tüm diğer öğeler arasındaki ilişkileri gizler. Calvino'nun görünmez kentlerde kurduğu diyaloglarda, zaman ve mekandan bağımsız, düş, anı ve arzulara salınan özne; amblemler arasında bir amblem olmaktan öteye gidemeyen insanın varolma çabası görülmektedir.

"Kubilay Han --- Batı'ya döndüğünde oradakilere de anlatacak mısın bütün bunları?

Marco Polo --- Ben konuşur, konuşurum [...] ama beni dinleyen duymak istediğini duyar yalnızca. [...] Anlatıya yön veren şey, ses değil kulaktır." (Calvino, 2002).

Calvino burada okura haklı bir konum atfettiğini dile getirir: Okuru iletişim zincirinin ucundaki pasif konumundan kopartarak, anlatıcı ile aracısız bir ilişkiye sokar; *çoksesli* bir *diyalogun* oluşmasını sağlar. Burada, anlatısını yarıda kesen, ve okura hitap etmek için, onu olup bitenin yargıcı ya da tanığı olarak davet etmek için gözlerini metinden kaldıran yazar söylemi gerçekleştirir. Anlatılabilecek ve eklenebilecek şeylerin potansiyel çoğulluğu bu diyalog biçimi ile ortaya çıkar. Anlatıda tek geçerli kurgu, şeylerin ve dokunabilir nesnelerin kugusudur, ona olay örgüsü ve biçimsel model veren şey okurun o çoklu deneyim dünyasından aktardıklarıdır, kendi durduğu yerden gördükleridir. Calvino bu durumu aşağıdaki diyalog parçasında dile getirir:

"Kubilay Han --- Sen de uzak ülkelerden dönüyorsun ve bana bütün söyleyebileceğin, akşam, evinin eşiğinde oturmuş, serinleyen birisinin aklına gelebilecek düşünceler. Peki ne anlamı var bunca yolduluğun?

Marco Polo --- [...] Sözlerim senin etrafında hangi ülkeyi kurarsa kursun, bu sarayın yerinde kazıklar üzerine kurulmuş bir köy de olsa, meltem sana çamur dolu bir nehir ağzının kokusunu da getirse, sen hep kendi durduğun yere benzer bir yerden göreceksin onu" (Calvino, 2002, s.75).

Anlatı da, tıpkı diyalog gibi karşılıklı bir etkileşim içerir. Anlatıcı ve anlattığı şey, dinleyen ve anlatılan şey, anlatıcı ve dinleyici arasındaki karşılıklılık olay örgüsünü – ya da kurgusunu – meydana getirir. Anlatıyı anlamlandırma sürecinde tüm bu karşılıklılık ilkeleri işler. Anlatılardaki olaylara atfedilen gerçekler sosyal olarak

yapılandırılmış ürünlerdir. Öyküler, kültür, dil, din gibi paylaşılan ortak değerler sosyal gerçekler olarak bizleri bir arada tutar. Sosyal yapılandırmacılık yaşıntılardan yaratılan bilginin, edinilen uzmanlık bilgisinden çok daha anlamlı olduğunu ve bireyi yansıttığını savunmaktadır (Guterman, 1994). “Tek bir gerçeğin herkes için doğru” olabileceği savını reddeden postmodernist düşünce artık gerçeklerin peşinde koştuktan uzak olduğumuzu ve insanın öznel bilişsel yapılarına (dünya görüşü) göre yaşamını, kendine dönük algısını, kişilerarası ilişkilerini düzenlediğini savunmaktadır (Nichols ve Schwartz, 1997). Kültürel ve çevresel koşullara bağlı olarak kesin olmayan bağlamsal doğruları savunan sosyal yapılandırmacı yaklaşım da aynı yönde, bireyin sosyal etkiden sıyrılıp var olamayacağını iddia etmektedir (Gergen, 1985). Sosyal yapılandırmacılık, kültürel alt grup ve bağlamlarda varlığını sürdüren insanların anlamlandırma sürecinde ortaya çıkan sosyal etkileşimlerin gücüne vurgu yapmaktadır. Kültürel olarak paylaşılan anlamların aslında kullanılan ortak dil sistemi ile yakından ilgili olduğu ifade edilmektedir (Gergen, 1985).

"[...] kent bir söylemdir ve bu söylem gerçek bir dildir; kent içinde yaşayanlarla konuşur, biz kentimizi konuşuruz [...] bulunduğumuz kentte yalnızca yaşayarak, dolaşarak, bakarak" (Barthes, 1982, s.17).

Barthes'in kent hakkındaki bu saptamaları hem mekansal pratiklerin kent mekanlarında ne derece önemli olduğunun, hem de bu mekansal pratiklerin *anlatılara* ilişkin bir göstergedir. Kenti bir “söylem” olarak betimlemek, yani belli bir anlam ifade eden, belli bir düşünce yapısını yansıtan konuşma biçimi olarak ele almak; ortak bir dil sistemine sahip olduğunu vurgulamaktadır. Kent mekanlarının öznelerle karşılıklı bir etkileşime girerek, sürekli gelişen ve dönüşen mekansal pratikleri barındırdığını, temsil ettiğini ve yansıttığını söylemektedir. Kent mekanı, nerdeyse tüm zamanlarda ve durumlarda zaman döngüsü içinde sürekli gelişen ve dönüşen ortamlara sahip olması sebebiyle de “söylem” olma potansiyeline sahiptir. Kenti deneyimleyen özneler mekansal pratikleri ile kenti yeniden kurgularlar; *anlatılar kurarlar*. İtalo Calvino'nun Görünmez Kentler'de aktardığı bir kent deneyimine yakından bakacak olursak:

“Yazılı sayfalarımışıçasına tarar yolları göz: kent düşünmen gereken her şeyi söyler, kendi sözlerini yineletir sana, ve sen o kenti (Tamara'yı) gördüğünü düşünürdün, oysa tek yaptığın kentin tüm parçalarıyla kendisini anlatmada kullandığı adları belleğine yazmaktır. Bu kalın göstergeler (amblemler) kabuğu altında kent gerçekte nasıldır, ne içerir ya da ne saklar, insan o kentten (Tamara) bunları öğrenemeden çıkar” (Calvino, 2002, s.65).

Calvino' nun yukarıda anlattığı kent deneyimi bize, günümüzde öznenin kent ile olan ilişkisinde somut göstergelerin (amblem), mekansal pratiklerin çoğu zaman önüne geçtiğinden bahseder. Calvino, “konuşulan kent varolmak için gerekli olandan çok daha fazlasına sahipken, onun yerinde varolan kent onun kadar varolamıyor” diyerek ‘yaşantı’nın önemini vurgular. Bütün kentler kuşkusuz bu türden bir ritme sahiptir; Kevin Lynch (1992) buna dikkat çeker: “Gerçekten insanlar tarafından yaşandığı ve biçimlendirildiği sürece her kentte anlamın temel ritmini belirleyen ifadeli ve ifadesiz öğelerin çoğulluğu, karşıtlığı, değişimi ve ilişkisi var olabilir”. Sonraki bölümde, diyalogun mekansal ve sosyal inşası, gündelik hayatta mekansal bir pratik olarak gerçekleştiği; dolayısıyla ‘yaşantı’nın bıraktığı izleri sürecebileceğimiz mekanlar üzerinden analiz edilecektir.

3.2 Yaşayan Diyalog Mekanına Doğru; Sohbetin Mekanları

“Her konuşucu belli bir toplumsal konum işgal eder, söylediği, bu toplumsal konuma göre dinlenir ve yorumlanır” (De Certeau, 2009, s.298).

Bu bölümde diyalogun mekansal ve sosyal inşası, diyalogun gündelik hayatta mekansal bir pratik olarak gerçekleştiği ve bu deneyimin izlerini sürecebileceğimiz mekanlar üzerinden analiz edilecektir. Gündelik hayat – ki banal olan/geçici olan/sıradan olan – kesitlerini görebildiğimiz mekânlar, De Certeau’nun dediği gibi “kullanıcıların operasyonlarını sorgulamak, sıradan insanın sıradan alışkanlık, tutum ve uygulamalarının öyküsünü anlatmak için yeniden ve yeniden üretilen mekânlardır”.

Burada bahsedilen ‘yaşayan diyalog mekanı’ da aynı şekilde kullanıcıların bedenleriyle ve hayatlarıyla, kendi özgül anlayışlarına ve alışkanlık, tutum ve uygulamalarına uygun şekilde yaşayarak ürettikleri bir mekandır. Kent yaşamının, gündelik hayatın sıradan, tekdüze, aldırıışsız gibi görünen ‘alışkanlık, tutum ve uygulamaları’ içinde saklı bulununan farklılık, karmaşıklık, çeşitlilik ve raslantı ağı, yaşayan diyalog mekanlarında deşifre edilmektedir. Zamanda ve mekanda iz bırakan yaşamışlık deneyimlerinin izi sürülerek bu mekanlar bulanabilir.

Günümüzde bu yaklaşıma benzer bir durum, 19. yüzyılda kahvehanelerde var olan bir toplumsal ilişkinin varlığını sürdürme çabası ve bu toplumsal ilişkinin 21. yy koşullarında mekanlarda yeniden-üretimi sürecinde görülebilir. Kahvehaneler üzerine pek çok araştırma yapmış olan Ralph Hattox (1996)’a göre, günümüze kıyasla, 16.yy

sonu kahvehaneleri, anlaşıldığı kadarıyla genel biçimini meyhanelerin sosyalliği yönünden taklit edilmesi ve kahveyi hazırlama yönteminin belirlediği öncelikler çerçevesinde kazanmış ve belki de başlangıçta tesadüf eseri gerçek bir toplumsal ihtiyacı karşıladığı için tutunabilmiştir. Tam da farklı bir şey, muhaliflerince öne sürüldüğü gibi yenilik (bid'a) sayılabilecek bir şey sunması nedeniyle kahvehane, yerleşik yaşam kalıplarını bozmaksızın kendine bir yer edinme olanağını bulmuştur. Kahvehaneler hiçbir biçimde yaşamın bu yönünü bozucu bir özellik taşımadan, önceki yaşam tarzının dışında kalan fazladan bir şeyi sunmuş; bu bakımdan insanların alışılmış günlük düzenine uydurulabilmiştir.

Çoğu araştırmada kahvehanenin sosyal yapısı, 'diyalog ortamı'nı sağlamada uygun bir zemin oluşturma, kültürü koruma, toplumsal olanla özdeşleşme ve sosyal deneyimler çerçevesinde irdelenmektedir. Bu mekânlar tarihsel süreç içerisinde kentsel ve toplumsal transformasyonlar açısından değerlendirilmektedir (Cowen, 2005; Evren, 1996; Oldenburg, 1989; Yaşar, 2009; Woldoff. R. A. et. al., 2013). İnsanların bu tür mekanlara uğramaya devam etmesi için bir neden var mıydı sorunun cevabını, kahvehanenin 16.yy'ın kentli insanına, içinde müthiş bir dürtü uyandıran bir şeyi yapmak, yani evin dışına çıkmak için bir mazeret sağlamasında aramamız gerekir (Hattox, 1996). Temelde var olan ve daha önce uykuda bulunan şiddetli bir toplumsal arzunun hüküm sürdüğü ve kahvehanenin bunu deşmek için en azından bir araç sağladığı bir durumla karşı karşıyayız. Hattox (1996)' a göre insanlar kahvehaneye sırf kahve içme isteği yüzünden gitmiyorlardı. Bunu aynı zamanda dışarıya çıkmak, geceyi arkadaş çevresinde geçirmek, eğlenmek ve özellikle başkalarıyla görüşmek için yapıyorlardı. Bütün bu zevklerin davet edici niteliğine karşın, uzun vadede kahvehanelerin dolup taşmasını sağlayan etken, mekanda oturup bir fincan kahve içme olanaklarının öteki müşterilerle ahablık ve sohbet etmek için çok iyi bir ortam sunmasıydı. Gündelik hayatın kentsel sahnesinde, 'toplumsal görüşme yeri' olarak kahvehanelerin oynadığı rolün varlığı, günümüzde mekanlarda yeniden üretilmektedir.

Osmanlı'da kahvehaneler, toplumsal bir arzuyu gerçekleştirmek için bir araç olarak kullanılan *diyalog mekânları* idi. Bu mekânlar sayesinde ortaya çıkan kültürel doku gibi, günümüzde de buna benzer sosyal mekânların topluma getirdikleri dönüşümler göz ardı edilmemelidir. 18. yy. ortalarından bu yana gelişmekte olan şehirler, insani sosyalleşme alanı ile birlikte kamusal yaşamın giderek bozulduğuna tanık oldu. Buna

rağmen dünyadaki metropellerden belki de en önemlisi ve bir o kadar da kaotik olan; New York şehrinde gerçekleştiren bir sanat çalışması diyalog eyleminin ne kadar sıradan bir gündelik hayat pratiği olduğunu, fakat mekansal bir pratiği nasıl tetiklediğini hatta bir kamusal mekan ortaya çıkardığını gösterebilir.

2011 yılında yayımlanan, “The Work of Art: Next Great Artist” adlı bir televizyon şovunda, sanatçılara kamusal bir alanda iz bırakıcı bir sanat çalışması yapmaları görev olarak verilmektedir. Sanatçılar (Dusty Mitchell ve Young Sun Han) sınırlı bir süre içerisinde sokak sanatının yıkıcılığını somutlaştıran bir çalışma ile New York’a izlerini bırakmak için zorlanmaktadır. Sanatçılara verilen çalışma alanı Şekil 3.4’de görüldüğü gibi, Brooklyn’de sahile yakın kamusal bir parkın yakınında bulunan bir sokaktır. Sokağın tam köşesinde yer alan atıl bir binanın tuğla cepheleri sanatçılara tuval yerine kullanabilecekleri bir yüzey sunmaktadır. Bu yüzeyi nasıl kullanacakları tamamiyle sanatçılara bırakılmıştır (Şekil 3.5).



Şekil 3.4 : Sanatçıların çalışmalarını gerçekleştirdikleri kamusal alanın kuş bakışı ve sokağın görünümü.



Şekil 3.5 : Sanatçıların çalışmalarını gerçekleştirecekleri tuğla binanın duvarları ve iz bırakmaya zorlandıkları sokak.

Bu sanat çalışması, durmaksızın değişen ve dönüşen bir kentte, özellikle kamusal bir alanda; bir sokakta, deneyim yaratmalı, bunun izini bırakmalı ve diğer insanların da bu deneyime katılmalarını sağlamalıdır. Tuval olarak kullanacakları tuğla duvarları olan binanın Brooklyn gibi bir merkezde olması ve ortaya koydukları sanat işinin toplumsal bir değerlendirmeden geçecek olması işlerini iyice zorlaştırır. Çalışma sokakta gerçekleştiği için oldukça kamusaldır. Kişiler sanatçıların tüm çalışma sürecini gözlemleyebilmektedir. Final sanat eserine gelmeden önce sanatçıların kavramsal süreci, bu çalışmanın neden bu tez kapsamında ele alınması gerektiğini ortaya koyar. Sanatçıları arasında gayet spontane gelişen günlük bir diyalog, bu sanat çalışmasının tam anlamıyla temelidir. Sanatçılar sıradan bir gündelik hayat pratiği üzerinden toplumsal bir olguyu çıkarıp, bunu kişilerin kamusal mekandaki alışanlık, tutum ve uygulamaları ile bağdaştırmaktadır. Ortaya koydukları mekansallık ve sosyallik aşağıdaki çok kısa ama doğal, gerçek ve genel bir diyalog ile başlamıştır:

“Dusty --- Kısa zaman önce baba oldum.

Young --- Baba olmak nasıl bir duygu?

Dusty --- Seni değiştiriyor...

Young --- Kısa zaman önce babamı kaybettim.

Dusty --- Babanı kaybetmek nasıl bir duygu?

Young --- Seni değiştiriyor...”

Bu diyalogda sanatçılardan biri babasının ölümüne, diğeri baba olma durumuna ilişkin bildirimde bulunur. Hangisinin başladığı ya da cevap verdiği önemli değildir, çünkü böylesi bir konuşmada karşı taraf diye bir durum yoktur, iki kutup vardır aslında. Bu sebeple bir kutuptan diğerine geçişte aynı yol izlenir, ve hatta aynı varsayıma çıkılır. Sanatçıların böylesi bir toplumsal olguya dair bir diyalogu araçsallaştırılarak, New York şehrinin merkezindeki bir kamusal alanda iz bırakabilecek bir yıkıcı sanat eseri ortaya koyma fikri bu şekilde oluşur. Böylelikle bilmeden iki uç noktada karşı karşıya bulunan sanatçılar, tüm bu konuşmalarını harfiyen, tam anlamıyla bir diyalog kurulma biçiminde duvara koyarlar. Bir sabah mutfakta gerçekleşen sıradan bir diyalogun, sokaktaki ‘Evrensel Sohbet’ e dönüşmesi; yani diyalogun araçsallaştırılarak bir mekansallık ve sosyallik inşa etmesi işte bu şekilde gerçekleşmektedir.



Şekil 3.6 : Sanatçıların gerçekleştirdikleri diyalogun zaman-mekansallığını kuran seri fotoğraflar.

Bu sokak sanatı çalışmasında sanatçılar, seyirciler ve mekan arasında bir diyalog kurulması da gerekmektedir. Şekil 3.7’ de sanatçıların çalışma süreci gözlemlenmektedir. Sanatçılar gerçekleştirdikleri diyalogu olabildiğince yalın bir şekilde karşı tarafa aktarmayı ve bir şekilde bu diyaloga katılmalarını istemektedirler. Bu sebeple duvarı boyarken, sağ ve sol uçlardan ortaya doğru akan bir hareketle iki boyutlu olarak kendi profilleri ve diyalog içerisinde kendi söyledikleri kısımları içeren ve katılımcıların diyaloga katılabilmesi için içi boş diyalog balonlarından oluşan bir anlatı kurgusu tasarlamışlardır. Diyalogun vardığı nokta, fiziksel olarak da aynı şekilde; duvardaki konuşmalarının ortada birleştiği yerde diğer boş diyalog balonları ile birlikte konumlandırılmıştır. Duvar ve duvar yüzeyinde tasarlanan anlatı iki boyutlu öğeler olduklarından ötürü sanatçıların sokakta yaratmak istedikleri mekansallığı tam anlamıyla karşılamaz. Bu sebeple mekansal bir taktik olarak merdivenler, fiziksel olarak hiçbir yere ulaştırmadığı halde duvarda boş bırakılan diyalog balonlarına denk gelecek şekilde duvara yaslanmıştır. Bu mekansal bir taktik sayesinde iki boyutlu sanat eseri hem üçüncü boyuta dahil olmakta, hem de daha davetkar bir eylemi içermektedir. Sanatçılar fiziksel bir öğe olarak merdivenleri kullanarak ve kendi diyalog balonlarına

extra boş diyalog balonları ekleyerek hem mekansal açıdan hem de sosyallik açısından daha davetkar bir sanat eseri ortaya çıkartmakta ve diğer kişileri de diyaloga dahil etmektedirler (Şekil 3.8).



Şekil 3.7 : Sanatçıların çalışma sürecini gösteren fotoğraflar.



Şekil 3.8 :Gündelik hayatta gerçekleşen sıradan bir diyalogun araçsallaştırması ile üretilen kamusal mekanda iz bırakıcı sokak sanatı çalışması.

Diyalogun rolünü vurgulamak için gerçekleştirilen bu sanat çalışması kamusal mekanlarda ‘yaşayan diyalog mekanı üretimi’ ile hem soyut hem de somut bir iz bırakmaktadır. Bir gündelik hayat pratiği olarak sohbetin sosyal mekansallık ve diyalog açısından ayırt edici niteliği ortaya konmaktadır. Bu sayede sosyallik ve mekânsallık arasında ‘karşılıklı’ bir durumdan söz edilebilir. Bu sokak sanatı çalışmasında diyalogun araçsallık durumunu anlamak için mekansallık bakımından

zengin yaklaşımlar bulunmaktadır: Diyalog ile sadece mekansallığın sosyal olarak inşası değil, aynı zamanda sosyallığın de mekânsal olarak inşasının gerçekleşebildiği savunulmaktadır. Kişiler arasında gündelik hayatta gerçekleşen sıradan ama yaşamın kendisi gibi bir o kadar da gerçek, doğal, örtüşen konuşmaların oluşturduğu diyaloglar aracılığıyla oluşan sosyal mekansallığın yaşayan diyalog mekanlarını ürettiği durumu tanımlanmaktadır. O halde mekanların doğası, diyalog gibi insan faaliyetlerini etkileyen veya bunlardan etkilenen tüm insan, kültür ve mekan ilişkileri üzerinden incelenmelidir.

Mekansal inşa sırasında, *hissederek*, doğrudan ve sezgisel olarak deneyimlenen ve ifade edilen mekanın ‘yaşayan’ boyutu; geçmiş, mevcut ve geleceğin ‘şimdi/an’ içerisinde nasıl eriyip birleştiğini vurgulamaktadır. Açık uçlu diyalog (sohbet) kurma araçları aracılığıyla, kişilerin birbirleri ile kurdukları diyaloglar sonucu oluşan sosyallikler dâhilindeki değerler ile meydana çıkan – yaşanan – deneyim, son derece kişisel olmasının yanı sıra sosyaldır; yani oldukça dinamiktir.

Mekanın ‘diyalog’ boyutu; daha öznel veya – müdavimler gibi – sosyal oluşumları ve sohbet düzeyindeki diyalog kurulumlarının açık, çoklu doğasını vurgulamaktadır. Yaşayan diyalog mekanında, zorunlu net bir çözünürlük olmadan, çatışma ve farklardan doğan potansiyeli tarafından karakterize edilen diyalog, oldukça yansıtıcı ve vücut bulmuş bir haldedir. Diyalojik boyut, sosyal oluşumların ve yaşayan diyalog mekânı üretiminin, sohbetin tesis edilmesi çerçevesinde görünür hale geldiği yerdir. Daha geniş sosyal oluşumlar ve mekân üretiminden ötürü, diyalog kurulumuna dahil olan kişiler arasındaki birliktelikte; etkiler, kısıtlamalar, fırsatlar aniden ortaya çıkabilir şekilde deneyimlenir ve dolayısıyla yaşayan diyalog mekânı dinamizmini kaybetmez.

Dinamik yapısı göz önüne alındığında, yaşayan diyalog mekânının ‘mekân’ boyutunun, sabit veya hiyerarşik bir mekân olarak değil, tam aksine kavramsal, duygusal/etkisel, kimlik ve diğer aramaların gerçekleşebileceği karşı-olasılıkların *aralık* (Derrida'nın *spacing* kavramını ödüş olarak) mekânı olarak, toplumsal düzeyde yerinin belirlenmesi oldukça önemlidir. Çünkü mekan, toplumsal bir morfolojidir. Yaşayan diyalog mekânı, ne ‘yaşantı’nın basit bir ‘çerçevesi’dir, ne de sadece içine konulan pratiği neredeyse ilgisizce kabul etmek zorunda olan bir biçim ya da kapsayıcıdır. Lefebvre (2014)' nin sürekli dile getirdiği gibi, mekânı, içine herhangi bir nesnenin girdiği bir ‘çerçeve’ ya da bir kutu gibi düşünmek hatalı bir başlangıçtır.

Lefebvre'ye göre, fetişleştirilmiş soyut mekan, hem kendini böyle bir mekanda algılayamayan "kullanıcının" pratik soyutlamasını, hem de eleştiriyi oluşturamayan (tahayyül edemeyen) düşünümün soyutlamasını doğurur. Tam aksine, mekan fetişizmi eğilimi tersine çevrilerek; "yaşanan" mekanın eleştirel analizinin, ortaya ciddi sorular attığını göstermek gerekir. Lefebvre için, bir mekanı, *tasarlamadan*, zihinsel bir edimle dağınık bir şekilde kendini gösteren şeye yoğunlaşmadan *görmekle* yetinmek; ayrıntılardan yola çıkarak 'gerçekliğin' bütününe erişmemek, biçimsel elemanlar (içeren) içindeki ilişkileriyle konturları kavrayarak düşünmemek gibi büyük ideolojik yanılsamalar birer kuramsal hatadır (Lefebvre, 2014). Fakat; bu gerçekten bir hata mıdır yoksa ideoloji midir? Eğer hatadan ziyade ideoloji ise, bu ideolojik yanılsamaları yayan kimdir? Bundan kimler yararlanmaktadır? Neden ve nasıl? [...] gibi pek çok soru belirlemektedir. Harvey de bu duruma aynı bakış açısıyla yaklaşmaktadır:

"Toplumsal sürecin yeniden yapılanmasını tasarlamak için verilen her mücadele bugün var olan gerek fiziksel, gerek kurumsal yapıları nasıl alaşağı edeceğı sorusuyla cebelleşmek durumundadır (Harvey, 2000, s.228)."

Lefebvre için "yaşanan mekan" ne ise benim için 'yaşayan diyalog mekanı' odur; bu sebeple gözlemlenebilir, deşifre edilebilir, eylem esnasında fotojenik bir 'an' olarak, öylece gösterebilecek ısmarlama bir emsale indirgemek mümkün değıldir. Fakat burada önerdiğim şey; çalışmanın sürecinin, metodolojisinin ve üretilme potansiyeline sahip, değışen ve üretilen yaşayan diyalog mekânlarının, karakteristik özelliklerinin daha iyi anlaşılmasını sağılayacak şekilde bir araya getirilen, açık uçlu diyalog (sohbet) kurma araçları, eylemin kendisinin deşifresi ve kuramsal bağılantıların eklemlendirilmesidir. Yaşayan diyalog mekanında bağımsızlaştırıcı düşüncenin anti-otoriter özelliğı somutlaşır. Başka türlü bir iddia, Lefebvre' nin tabiriyle "yanılsamanın daniskası; mimarlığı sipariş karşısında talebi eğip büken, bilinçleri manipüle edenlerin arzularını yerine getiren 'yaşantı üreticisi' ve bunu üreten güçleri (mimarlar, şehirciler, plancılar) 'yaşantı'nın ve gündelik hayat morfolojisinin uzmanları" yani mekan uzmanları ve mekansallığın en yüce yargıçları olarak kabul etmek olur (Lefebvre, 2014, s.119). Bu da ideolojik bir hata olmaz mı sorusunu tekrar gündeme getirir. Calvino' nun – içten içe ideolojilere karşı – yaşantıyı öne sürdüğü aşağıdaki diyalog parçası, beklediğimiz yanıtı verebilir:

"Ne arzularım, ne korkularım var benim," dedi Han, "benim düşlerimi ya düşünce, ya da rastlantılar oluşturur."

“Kentler de düşüncenin ya da rastlantının eseri olduklarını sanırlar hep, ama ne biri, ne öteki ayakta tutmaya yeter onların surlarını. Bir kentte hayran kaldığın şey onun yedi ya da yetmiş yedi harikası değil, senin ona sorduğun bir soruya verdiği yanıtıdır.”

“Ya da onun sana sorduğu ve ille de yanıtlamanı beklediği sorudur”(Calvino, 2002, s.88).

3.3 Bölüm Özeti

Bu bölümde ilk olarak, diyalog eyleminin ne olduğu, kurulma biçimleri ve yaşantımızda nasıl pratik edildiği ele alınmıştır. Aynı şekilde bu bölümde da bir dil edimi olan diyalogu, bir eylem olarak ele alarak; ona doğru yönelmiş, ona yapışık, onun içine gömülü mekansal pratiği (uzam) açarak, onun çeperlerini katederek, ondan kaçan ya da yolunu şaşırtan tüm sessel etkileşimleri ona aktararak, şeylerle kapışan sözel mekan üretimi (uzamın) oyunlarını yöntemsel bir kesinlikle ortaya çıkararak, deşifre etmeye çalışmaktadır

Yaşantı, zaman ve mekan ilişkisini kuvvetlendirir ve dinamik bir yapı ortaya koyar. Aynı şekilde konuşmaya dayalı pratiklerin dinamik yapısı; karakterlerin içinde oynadığı, olayların ve mekanların aktif bir biçimde katıldığı, değişime açık ve zaman içinde konumlandırılmış bir dünyada/yerde oluşur. Gündelik hayat, konuşma eyleminin en çok uygulandığı alandır. Gündelik hayatta kullanılan bir diyalog biçimi olarak sohbet; diyalogdaki ortak dil kullanımını, dönüştüren bir yeniden kullanım içinde kendi isteğine göre eğip büken bir eylemdir. Gündelik hayata dair bir pratik olarak, kentte dayatılmış düzen içinde özne için özel bir alan açar.

Kentte, düz bir yazıya davranıldığı gibi tek taraflı bir etkileşim olan okuma eylemini gerçekleştirmek, toplumsal ilişki ağını çözümlemek için yeterli değildir. Her yerinde özneler tarafından sürekli kurulan farklı diyalog biçimleri ve parçaları içerdiği kabul edilerek, pratiğe ve karşılıklı etkileşime dayalı konuşma eylemi ile mekanların açınması daha doğru bir yaklaşımdır. Yaşayan diyalog mekanlarının incelenmesi üzerinden, sosyallik ve mekânsallık arasında ‘karşılıklı’ bir durumun söz konusu olduğu vurgulanmaktadır. Diyalog ile sadece mekansallığın sosyal olarak inşası değil, aynı zamanda sosyalliğin de mekânsal olarak inşasının gerçekleşebildiği savunulmaktadır. Kişiler arasında gündelik hayatta gerçekleşen sıradan ama yaşamın

kendisi gibi bir o kadar da gerçek, doğal, örtüşen konuşmaların oluşturduğu diyaloglar aracılığıyla oluşan sosyal mekansallığın yaşayan diyalog mekanlarını ürettiği durumu tanımlanmaktadır. O halde mekanların doğası, diyalog gibi insan faaliyetlerini etkileyen veya bunlardan etkilenen tüm insan, kültür ve mekan ilişkileri üzerinden incelenmelidir.

4. DİYALOGUN MEKAN ÜRETİMİNE DAİR BİR YER: ÇORLULU ALİ PAŞA MEDRESESİ

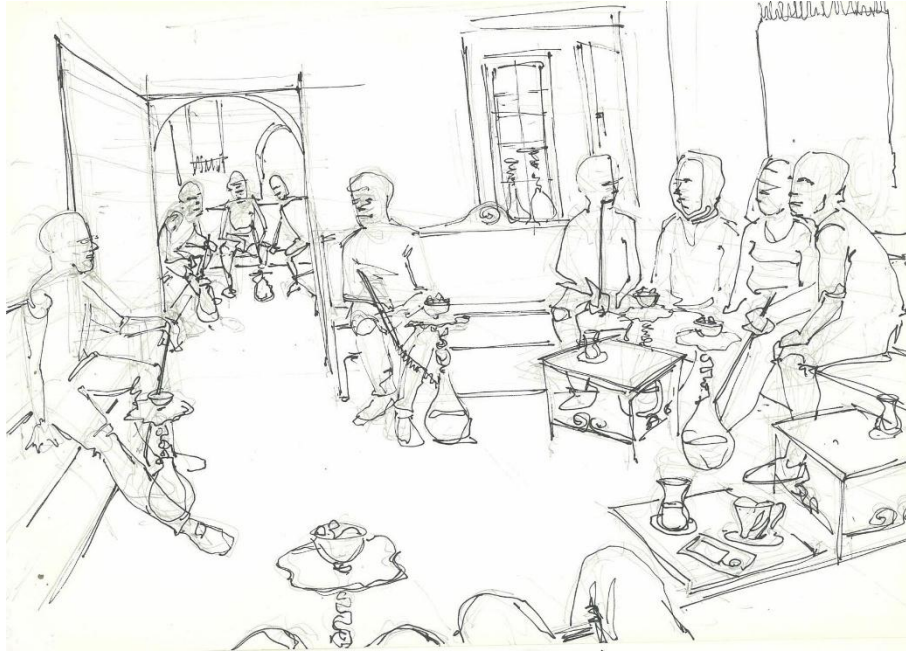
Bu bölümde, mekan üreten bir eylem olarak diyalogun gündelik hayatın kentsel sahnesinde bulunan bir yer üzerinden mekansal karakterleri deşifre edilecektir. Bu tez çalışmasının başlamasını Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde yapılan incelemeler ve gözlemler sağlamıştır. Öncelikle, medresenin bulunduğu Divan Yolu'nun tarihsel süreç içerisinde, toplumun sosyal ve kültürel olguları ile nasıl bir ilişkide olduğu tartışılacaktır. Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nin konumu, mimarisi ve kullanımı üzerinden bu ilişkideki rolü sorgulanacaktır. Günümüzde bu yerin gündelik hayata dair hangi mekansal pratikleri içerdiği, kullanıcıların mekanı tekrar ve tekrar üretirken nasıl bir süreçten geçtiği ampirik yaklaşımlarla açıklanmaya ve deşifre edilmeye çalışılacaktır.

Bu tezin çıkış noktası, teze hazırlık projesi olarak hazırlamış olduğum çalışmaydı. Bu çalışma, bir konuyu incelemenin yöntemi olarak diyalogu kullanarak mekan üretimi denemesiydi. Diyalogun araçsallaştırılması ile gündelik hayatta kurulma yöntemi kullanılarak, bir yer üstüne çoklu bir anlatı oluşturulmaya çalışıldı. Bu anlatı, Çorlulu Ali Paşa Medresesi adında, benim 'sohbetin mekanı' olarak adlandırdığım – çünkü sohbetin mekansal bir pratik olarak gerçekleştirildiği – bir yerde, mekan kurucu olarak sohbet yazımı/okuması idi. Amacım mekanın yeniden üretim sürecini gündelik yaşam (ki banal olan/geçici olan/sıradan olan) kesitlerini görebildiğimiz böylesi mekanlar üzerinden incelemek; kullanıcıların operasyonlarını sorgulamak; sıradan insanın sıradan alışkanlık, tutum ve uygulamalarının öyküsünü anlatmaktı.

Mekan üretimi sürecine dair bilgiler hem kurmaca (hayali davranışlar ve eylemler gerçekleştiren) hem de gerçek (itirazları temsil eden) muhatablarla bir sohbet içerisindeymişçesine tartışıldı. Diyaloglar, mekan üretimini tartışan uzmanlar (başta Lefebvre olmak üzere, De Certeau, Foucault, Harvey) arasında kuruldu. Diyaloglar kurulurken süreç içerisinde gerçekleşen konum ve kişi farklılıkları olabildiğince Çorlulu'daki sohbetin mekanında yaşanabilecek deneyime benzer bir şekilde yansıtılmaya çalışıldı.

Bu çalışma sadece bir diyalog yazımı değildi; eşlik eden seri fotoğraflarla diyalogların zaman-mekanını yeniden kurma çabasıydı. Zamanın kesitlerinin dondurularak, mekanda farklı noktalarda alınan seri fotoğraflar ile diyalogun zaman-mekansallığını keşfetmek mümkün oldu. Fotoğraflarda kullanılan bulanıklaştırma-netleştirme teknikleri ve seri çekimlerin montajı sayesinde, diyalog esnasındaki zaman ve mekan birbiriyle ilişkili olarak çoğaltılabildi ve yeniden üretilebildi. Böylelikle, diyalog sürecinin anlık bir durum olmadığı, zamana ve dolayısıyla mekana yayılan bir eylem olma özelliği gösterilmeye çalışıldı. Buraya, Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nin neden bu tez kapsamında incelendiğini ve mekan üretimine dair soruları nasıl doğurduğunu göstermek amacıyla çalışmanın bir kısmı koyuldu.

Gizem --- Sizin argümanlarınız beni ikna etmedi. Mekan üretmek mi? Bu kavramda demeyelim – çünkü size fazla şey atfetmek olur –, bu ifadede epey muğlaklık var. Ya mekan doğanın parçasıdır ve o zaman toplumsal denen insan faaliyetleri bu mekanı işgal eder, coğrafi verileri ve ekolojik özellikleri dönüştürür; dolayısıyla bu dönüşümleri sadece bilgi tarif edebilir. Ya da mekan bir kavramdır ve bu sıfatla zaten bilmenin, -örneğin matematikte olduğu gibi- zihinsel faaliyetlerin parçasıdır; bu durumda bilimsel düşünce bunu araştırır, hazırlar, geliştirir. Her iki durumda da mekan üretimi yoktur (Lefebvre, 2014).



Şekil 4.1 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi, 7. hücrenin içindeki sohbet ortamını gösteren bir eskiz çalışması.

[Michel de Certeau, karşı taraftan sohbete dahil olur (!) Mekanda herkesin iç içe konumlanması ve farklı açılardan görüş sağlaması sayesinde çevrenizdekilerle ister istemez tanışıp bir sohbete dalarsınız, aslında bu insanların birbirine son derece saygılı ve pek bir sohbetsever olduklarını anlarsınız çok kısa bir süre içinde... Ortama alışma süreniz de bir o kadar kısadır bu sebeple...(Şekil 4.1)]

De Certeau --- Bence şuan tam da bir mekan üretimi gerçekleştiriyorsunuz... Bir mekanın açılması ancak dile getirilmesi, sizin yaptığınız gibi oynanması, toplumsal olarak tekrar ve tekrar üretilmesi ile mümkün olabilir.



Şekil 4.2 : Diyalogun zaman-mekanını tekrar üretmek için bulanıklaştırıp-netleştirme tekniğiyle çekilen fotoğraflar.

Gizem --- Benim merak ettiğim de bu aslında; gündelik yaşam pratikleri ile toplumsal mekanın üretimi arasındaki ilişki denilen şey...kentsel yaşamın ve mekanlarının 'inşa'sı da diyorlar... mesela bu mekan nasıl bu hale gelmiş?

[mekana şöyle bir tekrar baktım... bir şeyler görebilmek için geri çekildim ve tekrar odaklandım (Şekil 4.2)]

Foucault --- Tabiki ilişkilerle... içerisine bireyleri ve şeyleri yerleştirebileceğimiz bir tür boşluk içinde yaşamıyoruz... Işığın farklı tonları ile renklendirilebilecek bir boşluk içerisinde yaşamıyoruz; birbirine indirgenemez ve kesinlikle birbirleri üzerine yerleştirilebilir olmayan alanlar tarifleyen bir dizi ilişkiler ağı içerisinde yaşıyoruz." (Foucault, 1986: 23)

[kafamı ve gözlerimi biraz önce sohbetimize balıklama atlayan, yan tarafımda oturan Foucault'a seyirterek... halbuki birlikte geldik buraya, tutturdu ben farklı insanlarla oturacağım diye. Neymiş; mekanın ruhunu bu şekilde -mekanı şaşırtarak?!- ele geçirebilirmiş ancak... Şimdi de başkalarına bu durumu açıklıyor işte..! Gerçi, "Umut Mekanları" nda Sayın Harvey (2006) de, bu savını destekler nitelikte bir durumdan bahsediyordu hatırladığım kadarıyla..? (Şekil 4.3)]



Şekil 4.3 : Diyalog esnasında dinleyicinin konumuna bağlı olarak mekansal değişikliği gösteren fotoğraflar, Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde bir sohbet ortamı.

Harvey --- Her ikinize de katılıyorum. Bana göre de kent mekanları, tamamen mimar ve plancılarının elinden çıkmış bir tasarım değil, sürekli dönüşüm içerisinde olan, insan ilişkilerine, toplumsal ilişkilere göre yeniden yaratılan bir mekan olarak düşünülmelidir.

Gizem --- Öyleyse bu soruma cevap verin, toplumsal ilişkilerin varoluş tarzı tam olarak nedir? Maddi midirler, doğal mıdır yoksa biçimsel olarak soyut mudurlar?

Lefebvre --- Şimdi dinle Gizemcim; “(Social) space is a (social) product”. Mekanın üretilmesi özgül ve özgündür, diğer üretim biçimlerinden belirgin bir şekilde farklıdır. Üretimin toplumsal ilişkilerinin sahip bulunduğu sosyal varoluş ancak mekansal varoluşla kaimdir, bu ilişkiler kendilerini bir mekanda ortaya koyarlar, bizzat o mekanın üretilmesi sürecinde şekillenirler (Lefebvre, 1991).

[Lefebvre bunu söylerken; burada ‘herkes’ gibi kapana kısıldığımı hissettirir ve gülmeye koyulur. İnce alaylı ve bilgece çılgınlığım bu noktada belli bir yetkinliğe sahip olma tekilliğini yitirir ve kendisini, ‘herkes’ gibi yada ‘herhangi biri’, ‘sıradan biri’ gibi ortak tarihin, mekanın içinde buluverir. Bu sıradanlıklar artık bu söylemin nesnesini değil yerini, Çorlulu’yu tanımlamaktadır. Bu söylemde, bilgin ile sıradan (herkes gibi) olanın birleşme noktasıdır...]



Şekil 4.4 : Diyalog esnasında konuşmacı ve dinleyicinin konumuna bağlı olarak mekansal değişikliği gösteren bulanıklaştırıp-netleştirme tekniği ile kurgulanan fotoğraflar, Çorlulu Ali Paşa Medresesi’nde bir sohbet ortamı.

Gizem --- Sosyal mekan dediğiniz şey, belli bir pratiğe bağlı – yazılı veya sözlü – bir dil ya da söylem olarak kabul edilebilir mi?

Lefebvre --- Mekanın parçaları tıpkı konuşmanın parçaları gibi karşılıklı içermeler ve dışlamalar ile ifade edilirler. Mekanda olduğu gibi, dilde de önce ve sonra vardır, ama ‘şimdi’ ‘dün’e de ‘yarın’a da baskın gelir. Mekan aslında bir kuram gibidir, dokuları tasvir ve tahlil eder. Mekanın üretilmesi, öyle parçaları alır ve çok sayıda bütünler

(dokular) olarak birleştirir. Bir doku da anlam ifade eder, ama kimin için?

Gizem --- Bir “okuyan” için mi?

Lefebvre --- Hayır, söz konusu mekanda yaşayan ve hareket eden birisi için, canlı bir “özne” için...

[kafam allak bullak, Lefebvre’ün söylediklerini anlamlandırmaya çalışıyorum, bir yandan da hala ona bakıyorum... Ne güzel de içiyor nargileyi; bir ritüelmişçesine karşıklı bir etkileşime giriyorlar... önce tutuş... şimdi alış... sonra veriş... (şekil 4.5)]

Faucault --- Evet... Böylesi bir mekanın; yani içinde yaşadığımız, bizi “öteki” kılan mekan; içinde yaşamlarımızın, zamanımızın ve tarihimizin izlerini taşıyan, bizi kavrayan ve kemiren mekan, kendi içinde de zamansız; “heterojen bir mekan” olduğu söylenebilir.

[300 yıllık koca bir tarihi taşıyan medresenin avlusu istanbul'un özeti gibi bir mekan. Birbirinden tamamen bağımsız, farklı, alakasız insanların ortak zevkleri sayesinde bir araya geldiği, bazen kalabalıktan nefes alamadığınız ama yine de huzur dolu bir yer sanki...]

Gizem --- Eski yaşam biçimi ile yenisi arasında, geçmiş zaman ile yaşanan zaman arasında, nasıl oldu da İstanbul’da bunca değişiklik olurken; bu heterojen mekan ‘zamansız’ kalabildi?

Günkut --- ‘Yeni’ bir şeyin gelmesi için ‘Eski’nin tedavülden kalkması gerekir diyorlar. İyi de ‘Eski’nin tüm değerleri harcanmış, bitmiş mi ki?! Bu mekan ‘Eski bir tarzda Yeni, Yeni bir tarzda Eski...’ (Akın, 2013)

Uğur --- ‘Yeni’ bana yeni bir deneyim veriyor mu? –vermiyorsa; Modern değil işte! deyip geçen zihniyete karşı duruş..! Bugünü betimlemenin zorluğu içinde (bireysel!) pozisyon almak; bugünü anlayabilmek için geçmişe, tarihsel katmalara, palimpsest/mélange kimliğe bakmak gerek...(Tanyeli, 2013).

Gizem --- Burası (Çorlulu Ali Paşa Medresesi) bize bunu sağlayabilir. Bizi, zaman ve mekanda izi sürülebilecek yeni bir tarzda eski bir mekan, fakat zaman ve mekandan bir o kadar bağımsız eski bir tarzda yeni bir

mekan yaklaşımına; toplumsal ilişki ağlarının tariflediği yaşanmışlık deneyimlerinin mekanına; 'yaşayan diyalog mekanı'na doğru yöneltir.



Şekil 4.5 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde mekan, özne ve nargile içimi ritüeline dair karşılıklı etkileşimi gösteren bulanıklaştırıp-netleştirme tekniği ile çekilerek kurgulanan seri fotoğraflar.



Şekil 4.6 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi’nde diyalog kurulumunda karşılıklı etkileşimleri gösteren fotoğraf.

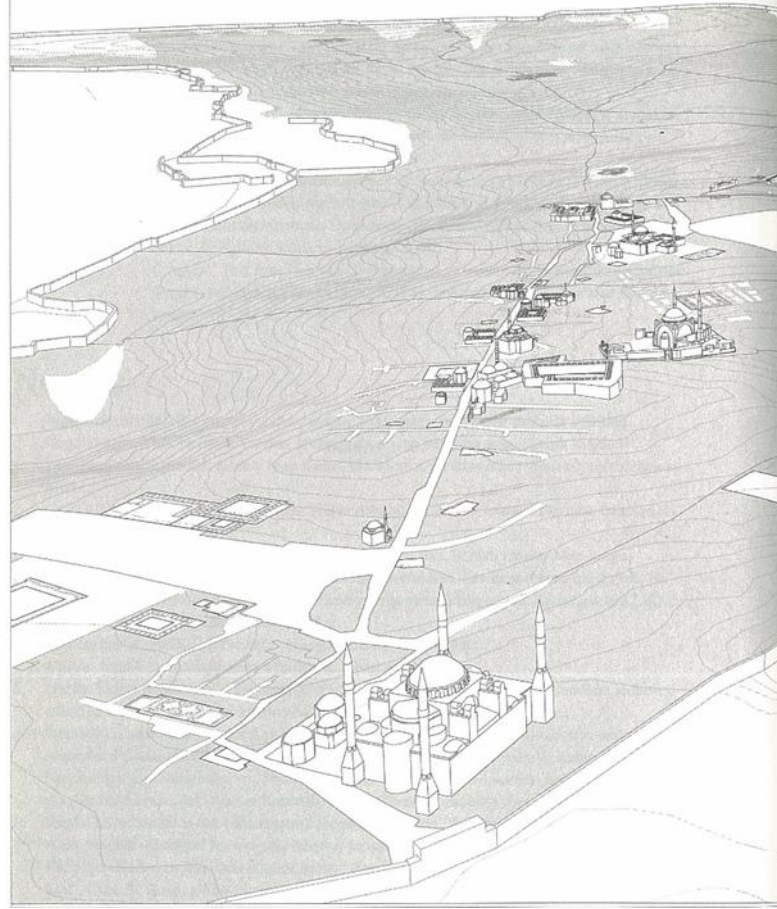
Tıpkı yukarıdaki diyalog kurgusunda ve de fotoğrafta görüldüğü gibi diyalog karşılıklı etkileşimlerle kurulur; yaşayan diyalog mekanı bu şekilde üretilir (Şekil 4.6). Çorlulu’daki diyalog mekanı, sohbetteki diyalog parçaları gibi aynı zamanda hem sonuç, hem de nedendir, hem üründür, hem üreticidir. Eylemlerin mahallidir ve tamamen olmasa bile, kendilerinden söz edilen gelecekteki üreticilerin nesnesidir.

Bu bölümde, Çorlulu Ali Paşa Medresesi’nde yapılan diyalogun araçsallaştırıldığı bir anlatı kurma çalışması ele alınmıştır. Hem geçmişe meraklı hem de modern bir bakış açısıyla, diyalogun mekan ve dolayısıyla zamanla kurduğu ilişkiyi anlamamanın farkındalığı savunulmaktadır. Örneğin, Uğur Tanyeli ve Günkut Akın’ın iki ayrı konferansta birbirleriyle örtüşen ifadelerinin bu diyaloga eklenebilmesi, diyalogun zaman ve mekandan bağımsız bir şekilde gelişebileceğinin, çoğalabileceğinin ve onu yeniden üretebileceğinin göstergesidir. Sonraki bölümlerde, Çorlulu Ali Paşa Medresesi’nin gündelik hayat pratikleri ile olan ilişkisi ve bu ilişki ile meydana gelen mekansal karakterleri deşifre edilecektir. Ama öncesinde, medresenin tarihsel süreç içerisindeki durumuna, gündelik hayatın kentsel sahnesinden bir bakış atılacaktır.

4.1 Tarihsel Süreç; Gündelik Hayatın Kentsel Sahnesinde Bir Yer

Çorlulu Ali Paşa Medresesi, İstanbul’un en kalabalık, işlek, turistik, korunmuş bölgesinde; Tarihi Yarımada’nın en önemli aksı olan Divan ekseni üzerinde bulunur.

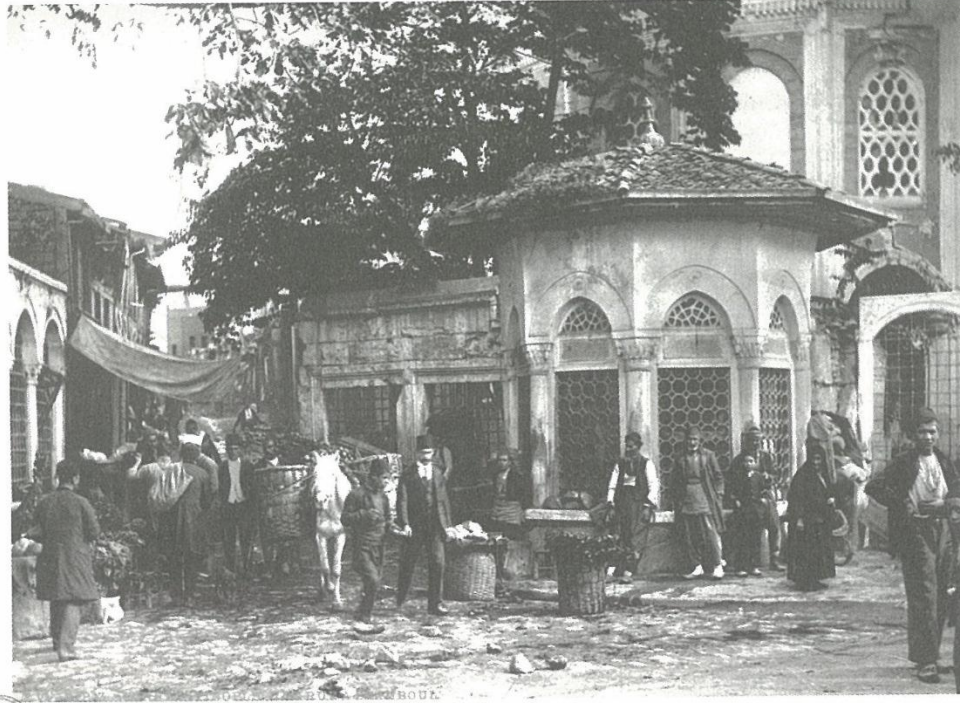
Yapılan araştırmalara göre, Osmanlı'nın Divan eksenini ya da Bizans'ın Kuzey Mese'si en azından 17.yy'ın başından itibaren dolaylı olarak, 18.yy boyunca ve sonrasında ise kesinlikle imparatorluk gzargahı sayılıyor, Divanyolu diye anılıyor ve önemli tören alaylarında kullanılıyordu. Bu eksen, Şekil 4. 7'de görüldüğü gibi birbiriyle örtüşen, bazen de birbirinden uzaklaşan değer katmanları, kullanım ve simgeler; mimari ve anıtsal bakımdan tanımlanmış, ama tüm uzunluğu boyunca homojen olarak biçimlendirilmemiş tek tek "durak"lardan oluşur (Cerasi, 2006).



Şekil 4.7 : Divan eksenininin, Ayasofya'dan batıya doğru İstanbul'un doğal topoğrafyası ve başlıca anıtsal klliyeleriyle (duraklar) ilişkisi bakımından perspektif görünümü (Cerasi, 2006).

Divanyolu, işlek ve telaşlı bir kentin aynı zamanda ana arteriydi. nemli pazar, faaliyet ve anıtsal külliyelerin eksenle olan ilişkisi ve Divanyolu vasıtasıyla birbirlerine bağlanmaları, onu kentin tarihinde kentleşme yaratan bir ana eksen haline getiriyordu, ama kendi içinde kentsel imgelerin tüm elemanlarını bünyesinde barındırmıyor ya da sergilemiyordu (Cerasi, 2006). Bu nedenle, İstanbul'un hakim sınıflarının emelleri ile gündelik hayatının, ve bu ikisinin arasındaki sonucu kuşkulu

atışmalarının bir kesitiydi. şekil 4.8’ de gösterilen durum; orlulu Ali Paşa ve Koca Sinan Paşa medreseleri arasında kalan sokakta Pazar faaliyetlerinin gerçekleşmesi ve Koca Sinan Paşa Sebili önünde oluşan kalabalık, Divanyolu’nun gündelik hayata dair kentsel sahneler içerdiğine dair net bir örnektir.



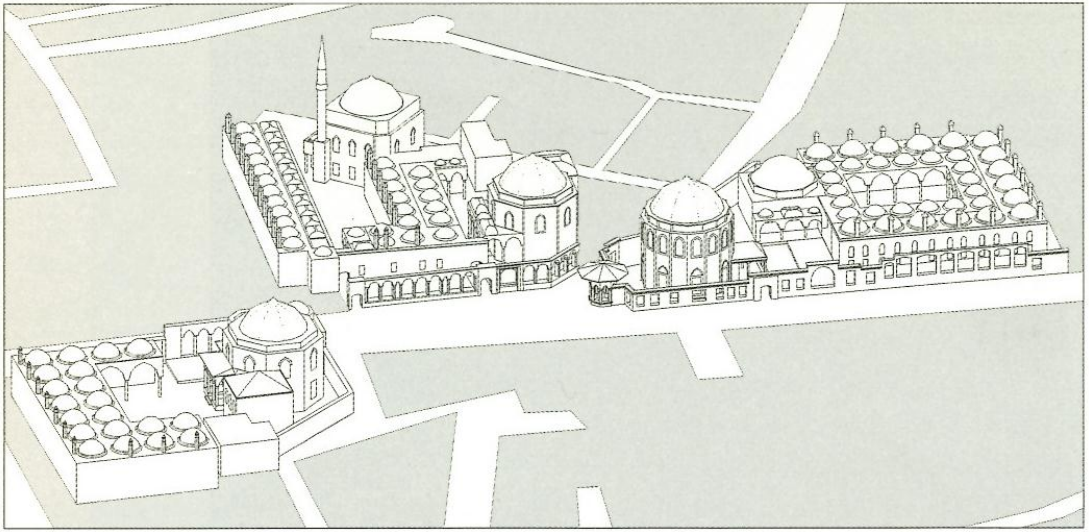
şekil 4.8 : orlulu Ali Paşa ve Koca Sinan Paşa medreseleri arasında kalan Pazar faaliyetlerinin gerçekleştiği sokak ve Koca Sinan Paşa Sebili önünde oluşan gündelik hayata dair kentsel bir sahne (1596) (Cerasi, 2006).

Divanyolu üzerinde, Çemberlitaş ve Beyazıt arasında kentin gündelik ticaret hayatıyla temas halindeki bir yeri uygun gören dönem veziriazamlarından orlulu Ali Paşa’nın 1716 yılında inşa edilen kllyesi, yol üzerindeki durakların en değerlilerinden biridir (şekil 4.9) (Cerasi, 2006). Kendisi bitişini göremeden veziriazamlıktan alınmasına ve boynunun vurulmasına rağmen, orlulu Ali Paşa’nın kllyesi, kendinin ve ailesinin mezarları hep olduğu yerde kalacak ve kent dekorunu belirleyecektir.

Divanyolu üzerinde yoğun bir şekilde konumlanan kllyeler içindeki medrese, türbe, hazire (bir kllye içindeki kk kent içi mezarlıklar) ve kütüphane yapıldığı yüzyıldan bu yana manzaranın iini dolduruyorlardı ve sokağın güncel ve mimari dokusuna biçim verme bakımından çok nemliydiler. Cerasi (2006)’ ye göre bu kllyeler olmaksızın, Divanyolu mimari ve mekansal bakımdan ulaştığı konuma gelemezdi (şekil 4.10).



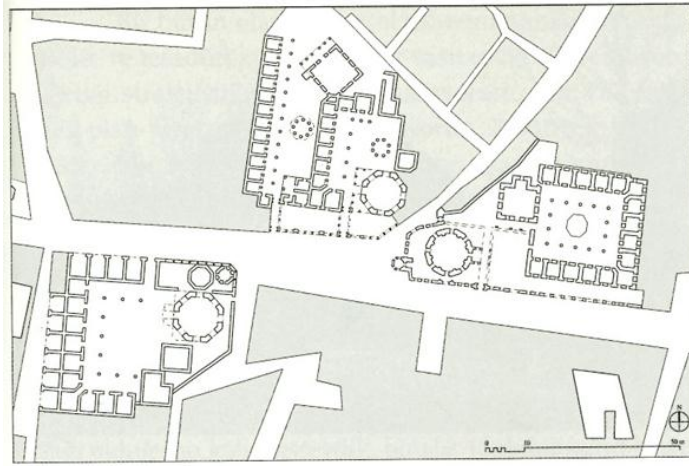
Şekil 4.9 : Divanyolunun merkezi mıntıkası üstünde yer alan Çorlulu Ali Paşa Medresesi (külliye içinde) (Cerasi, 2006).¹²



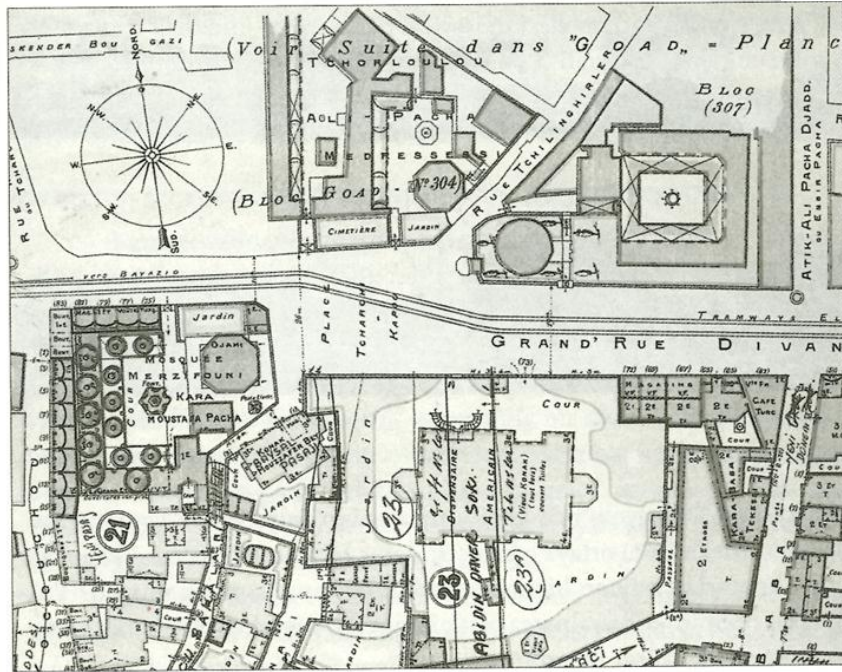
Şekil 4.10 : Kocamustafa Paşa, Çorlulu Ali Paşa ve Koca Sinan Paşa Medreseleri grubunun aksonometrik görünümü (Cerasi, 2006).

Cerasi (2006), bu üç külliye gibi birbirine bakan komşu grupların karşılıklı biçimsel referanslarını ve bundan dolayı Divanyolu’nda ortaya çıkan çok ilginç biçimsel ilişkilerin dikkate alınması gerektiğini savunur. Şekil 4.11’ de, bu üç medresenin 19. ve 20. yüzyıllarda birbirleri ve çevreleri ile olan ilişkilerini inceleyebileceğimiz haritalar görülmektedir. Bu ilişkiler kentsel estetikten bilinçli haberdar olmanın sonucu mudur; yoksa, tersine talihin ya da ortak simgesel, sosyal ve ekonomik etkenlerin gelişigüzel ürünü müdür?

¹² Harita, 19.yy’ın ikinci yarısında sokakları genişletmek için yapılan kısmi yıkım operasyonlarından sonraki durumu göstermektedir. Çorlulu Ali Paşa Medresesi’nin içinde bulunduğu külliye bu durumdan etkilenmemiştir (Cerasi, 2006).

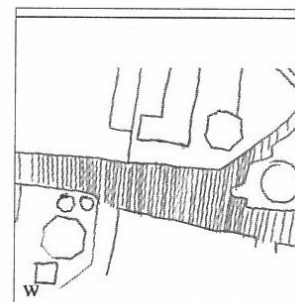
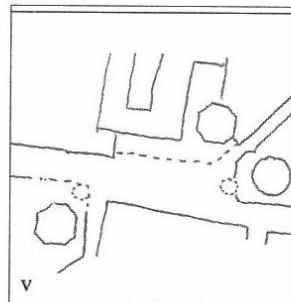
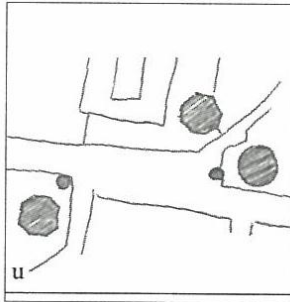


(a)



(b)

Şekil 4.11 : (a) Kocamustafa Paşa, Çorlulu Ali Paşa ve Koca Sinan Paşa Medreseleri grubunun toplu planının 1850 dolaylarındaki rekonstrüksiyonu, (b) Pertevich ve Goad haritalarında (1950 ve 1920 civarı) üç medrese ve çevresi (Cerasi, 2006).



Şekil 4.12 : Medrese grubunun birbirleriyle ve sokakla ilişkisini gösteren diyagramlar (Cerasi, 2006).

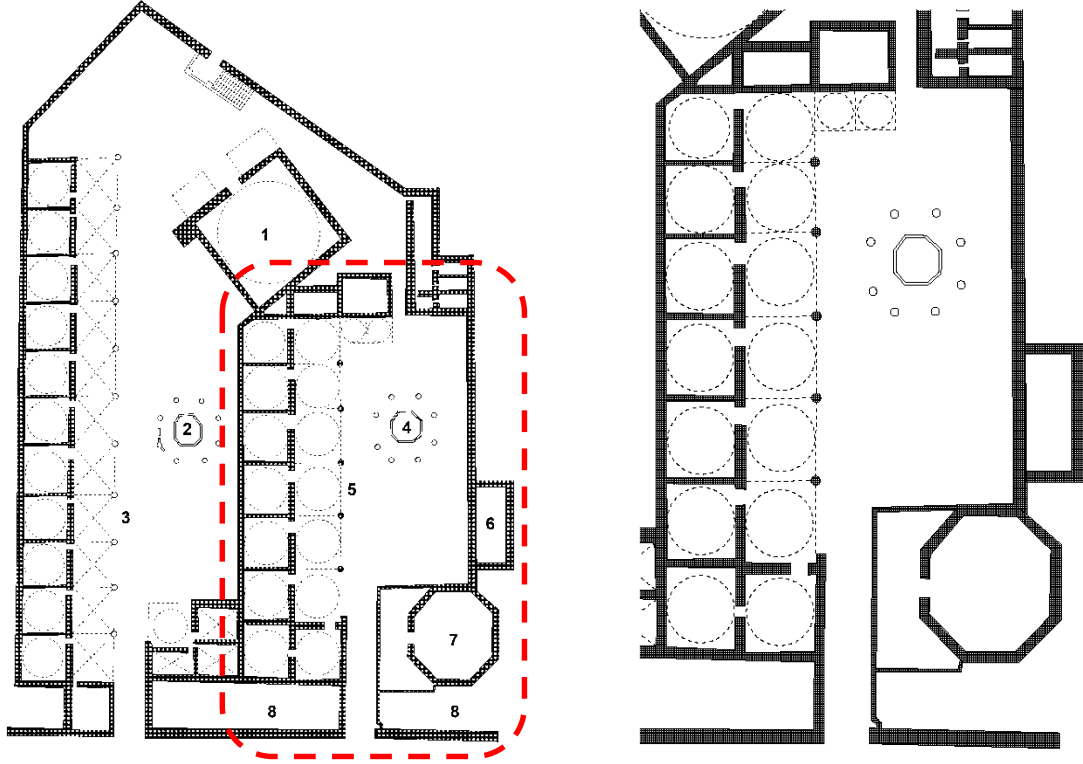
Şekil 4.12’ de görüldüğü gibi, her üç külliye de sokak limiti, pencereli sınır duvarı tarafından tanımlanır ve binaların ana gövdesi bunun arkasında kalır. Her külliye de mevcut olan medrese ve sınır duvarlarının köşesindeki sebil, form ve hacimleri onları öne çıkardığı için, kentsel mekanda bu öğeler arasında bir algılayıcı bağlantı yaratır (u). Cerasi’ye göre, ortak kentsel bağlamları birbiriyle ilintili olan bu mimari yapılar arasındaki bağlantıyı, pencereli sınır duvarının bazı kesimleri ile sebildeki (v) yarım sütunlar/ayaklar üstüne oturmuş kemerler, ortak malzeme kullanımı, kumtaşıyla örülmüş duvarlar ve türbenin kurşun çatısı gibi ortak linguistik öğelere borçluyuz (Cerasi, 2006). Neticede, biçimsel ilişkilerin toplamı, bu miamarinin sokaktan algılanmasında, üç anıtsal külliye tarafından kuşatılmış kentsel mekana bir birlik duygusu vermektedir (w).

Bir bütün olarak kentsel sahnenin anlamı durağan manzaralar, çeşitlilik ve tesadüfi kümeleşmeler vasıtasıyla elde ediliyordu. Cerasi özellikle bu üç medrese için ortak bir arka plan yaratma niyetinin güdüldüğüne inanmaktadır. “Divanyolu’nda bunlara yer belirleyenler, bunun – şöyle ya da böyle saraydan bağımsız – kolektif bir çaba olması sayesinde motivasyon ve prestij elde ediyorlardı” (Cerasi, 2006, s.117). Cerasi’ye göre her ne kadar ekonomi ve mekanın işlevsel öncelikleri onların yan yana konumlanmasını gerektirmiş olsa da, hem sahipleri hem de mimarları ayrılık ya da homojenliği bir apriori ilke sorunu olarak empoze etmeyip, zıtlıkların oyunundan ve bundan çıkan çokseslilikten zevk almışlardır.

Çorlulu Ali Paşa Külliyesi’ ni ayrıca mimari göstergelerin diliyle okursak: Dikdörtgen plana sâhip medrese kısmının güneydoğusunda dersihâne, dersihânenin kuzeyinde kütüphâne, ortada şadırvan ve batıda da medresenin talebe hücreleri yer almaktadır. Câmi-tekke kısmında görülen üç sıra tuğla-bir sıra küfeki taşı tekniğinden farklı olarak buradaki duvarlarda yalnızca kesme küfeki taşı kullanılmıştır. Sekizgen plan tipine dersihâne basık kubbe ile örtülür ve girişi batı yönünde sivri kemerli bir giriş revâkıyla sağlanmıştır. Ayrıca her yüzünde iki pencere açıklığı bulunmaktadır. Câmidekine benzer şekilde, ortadaki revak kubbe, yanlardaki de aynalı tonozla örtülmüştür.

Medrese hücreleri sekiz tânedir. Kuzeydoğu köşesinde avluya doğru çıkıntı yapan iki dikdörtgen şekilli ve aynalı tonozlu birimin müderris ve muit odaları olarak kullanıldığı söylenmektedir. Kütüphâne kare planlı, aynalı tonoz örtülü sâde bir yapıdır. Şadırvan, tekke şadırvanından daha mütevâzıdır. Ayrıca bu avluda bir de kuyu bulunmaktadır. Külliye Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1963’te onarılmış ve

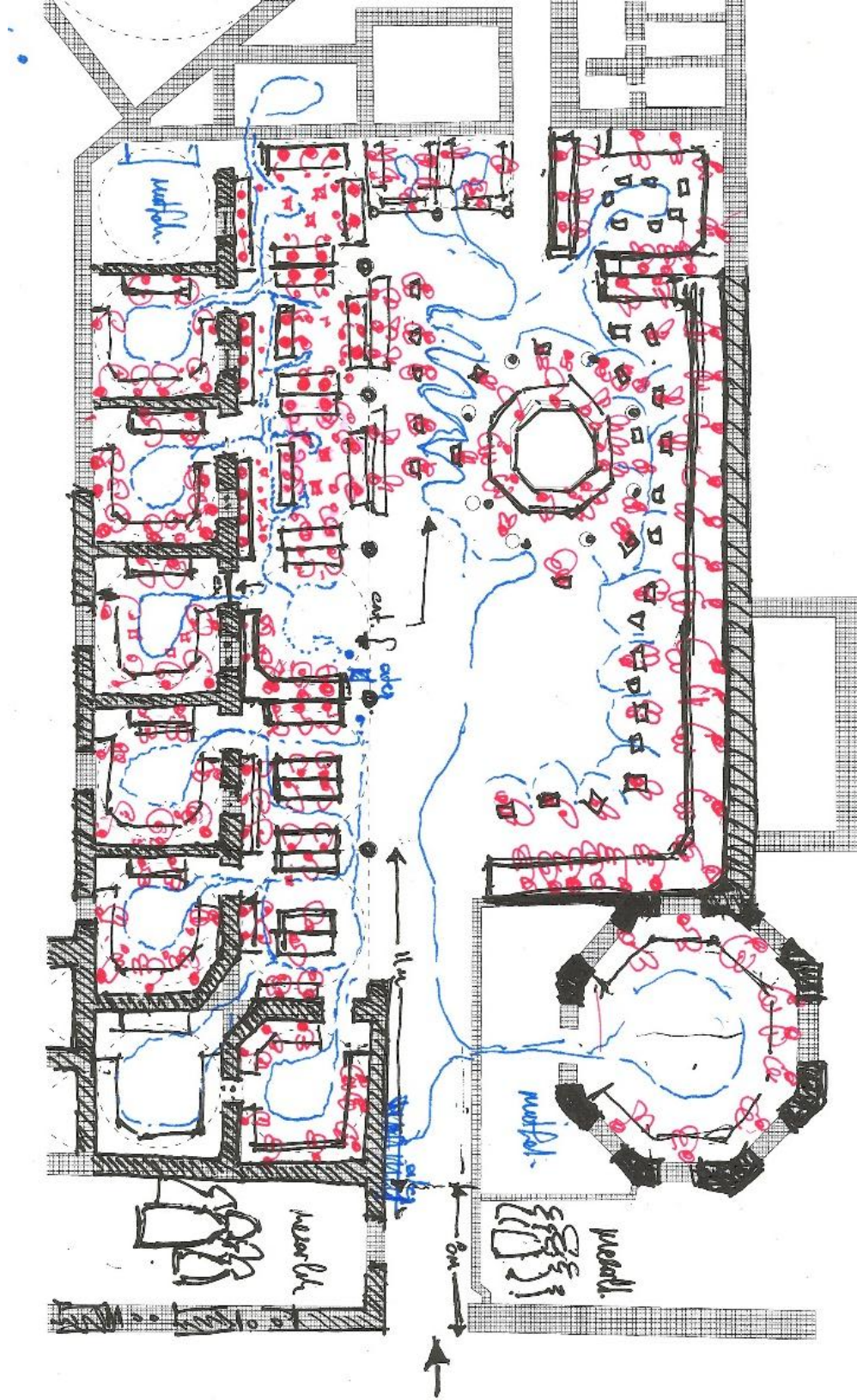
önce Arapkir Kültür Derneği'ne tahsis edilmiştir. Günümüzde ise câmi işlevini sürdürmekle beraber, tekke hücreleri turistik eşyâ dükkânı, dersihâne ile medrese hücreleri ve avlusu genelde Beyazıt esnafı, üniversite öğrencileri ve turistler tarafından tercih edilen bir kahvehâne, kütüphâne de imam meşrûtası olarak kullanılmaktadır.



Şekil 4.13 : (solda) Çorlulu Ali Paşa Külliyesi'nin planı: 1-Câmi, 2 & 4-Şadırvan, 3-Tekke hücreleri, 5-Medrese hücreleri, 6-Kütüphâne, 7-Dersihâne. (sağda) Külliye'nin medrese, medresenin avlusu ve dersihane bölümlerinin günümüzde genel kullanımı 'kahvehane'dir. Bu tez kapsamında özellikle bu bölümler üstünde durulmaktadır (Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, 1994' ten uyarlanmıştır).

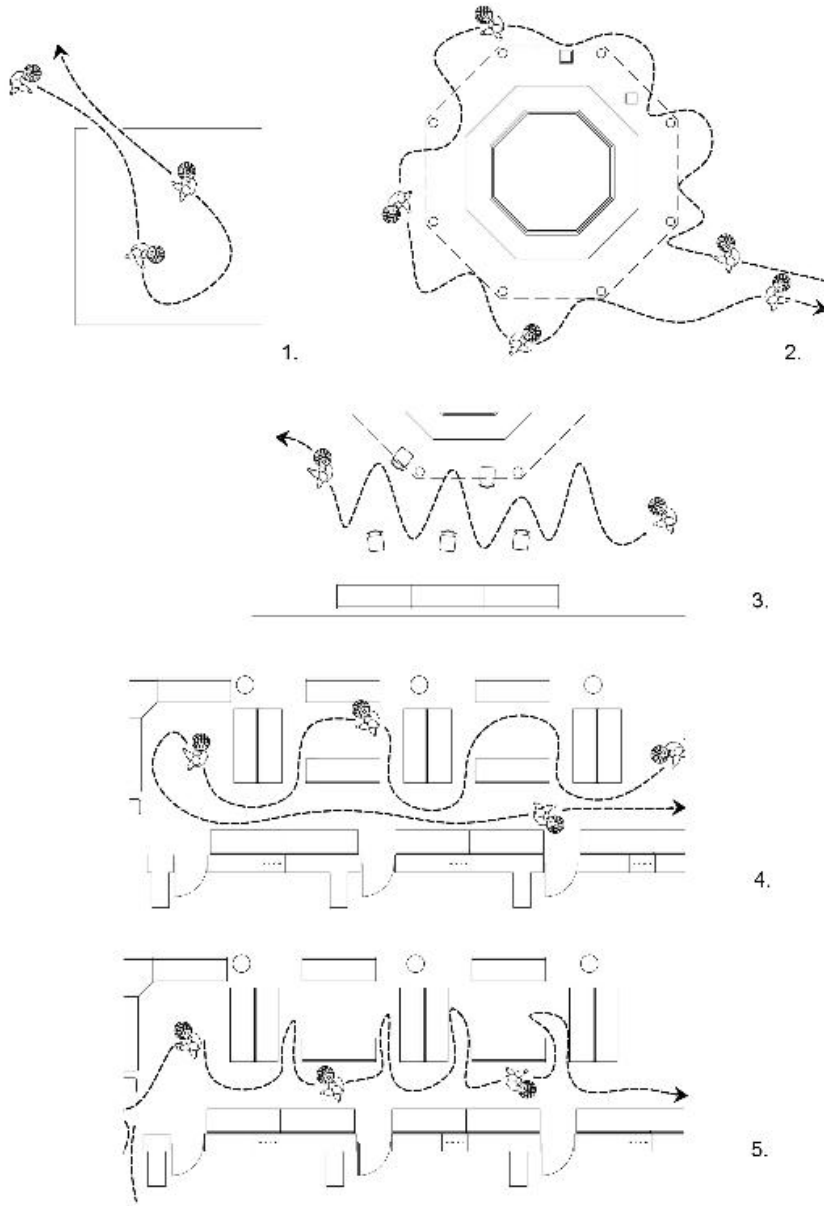
Bir mekan gerçekte neyi barındırır ya da neyin sembolüdür? Şekil 4.14 bu sorunun cevabına ışık tutmaktadır. Çorlulu' da meydana gelen tüm mekansal pratikler yapılan haritalamada temsil edilmeye çalışılmıştır. Kırmızı ile gösterilenler mekanı kullanan özneleri, mavi ile gösterilenler ise çalışanların rotalarını temsil eder. Yalnız bu haritalama bu hali ile mekansal pratiklerin nasıl gerçekleştiğini ve ilişki ağını anlatamaz. Böylesi bir kent mekanını yalnız göstergelerin diliyle tanımak ya da anlatmak mümkün değildir. Gerçek olan onu tanımlayan sözcükler ile eşanlamlı değildir ve birbirinin yerine geçmez: Gerçek olan her zaman onu anlatan sözcüklerden

daha fazlasıdır ve bu nedenle her ne kadar temsil ile gerçek olan arasında sıkı bir bağ olsa da mekanın üretilmesi sürecinde birbirlerinden farklıdır.

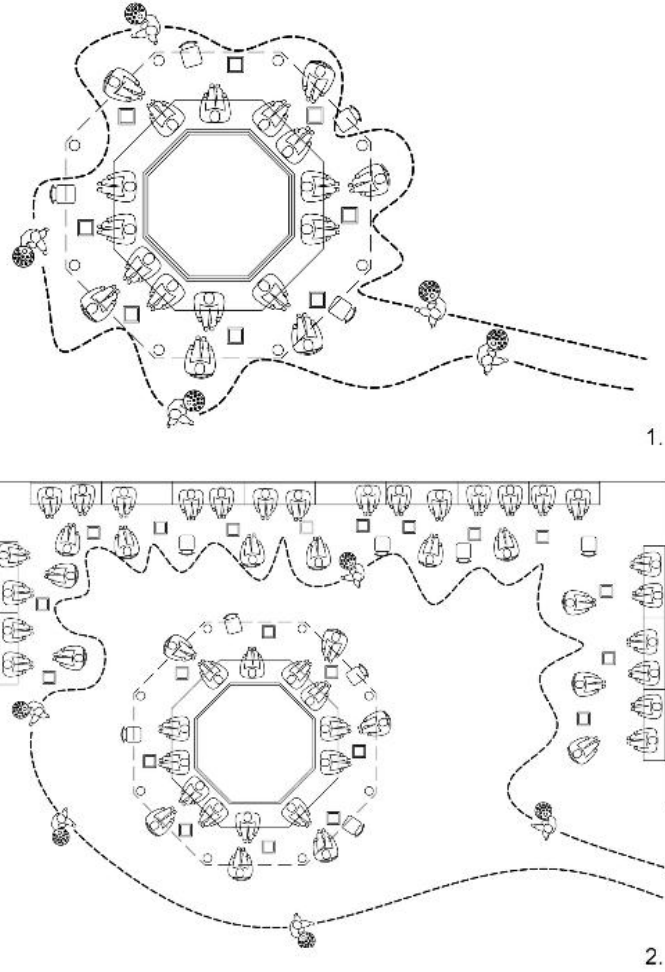


Şekil 4.14 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi, mekanın üretilmesi sürecini gösteren eylemsel haritalama çalışması.

Çorlulu Ali Paşa Medresesi'ndeki mekansal üretimin dinamiklerini gözlemler ve analizler ile ortaya dökmek için öncelikle mekanda öznelere tarafından gerçekleştirilen eylemler; alışkanlıklar ve tutumlar gibi deşifre edilecektir. Şekil 4.15, Çorlulu Ali Paşa Medresesi'ndeki mekansal pratikler ve mekan üretimini sağlayan dinamikler görülmektedir. Gündelik hayatta bir diyalog kurma biçimi olarak sohbet etme eylemine dahil olan nargile içme alışkanlığı ve bir tutum ya da sosyal oluşum olarak değerlendirilebilecek müdavimlik, Çorlulu'da mekan üretimini sağlayan en belirleyici dinamiklerdir.



Şekil 4.15 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi, mekanın üretilmesi sürecinde çalışanların mekansal rotaları.



Şekil 4.16 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi, mekanın üretilmesi sürecinde çalışanların mekansal rotaları ile kullanıcıların mekansal pratiklerinin bir aradadılığındaki durumu gösteren diyagramlar.

Çorlulu Ali Paşa Medresesi, inşa edildiği zaman ve yüklenen mimari program göz önüne alındığında tipik bir sınırlandırılmış kentsel mekan olarak görülebilir. Fakat günümüzde aktif kullanım şekli itibariyle, mekan ve form devrikleşerek/evirilerek mekansal organizasyonu açısından serbestliğe izin verir. Bu serbestlik kullanıcıların pozisyonlarına ve dolayısıyla mekansal pratiklerinin dağılımına yansır. Mekanın kullanıcısı olsun ya da olmasın kentteki her özne mekana girdiğinde tüm mekansal pratiklere kısa bir sürede dahil olabilir. Bu durum, mekanın üretilmesi sürecine dahil olan çalışanların mekansal rotaları ve kullanıcıların oturma düzenlerinin çakıştırıldığı Şekil 4.16' teki diyagramlar üzerinden görülebilmektedir. Çizimlerde görüldüğü gibi mekandaki oturma birimlerinin konumlanmalarından kaynaklayanan bir iç içe geçiş söz konusudur. Öznelerin, mekanla ve birbirleri ile kurdukları ilişkiler ile çalışanların mekansal rotaları adeta bir uyum içerisinde birbirleriyle iç içe geçmektedir. Bu durum

mekanı düzenlemek için yapılmış olsa da, bir yandan fiziksel bir esneklik de sağlamaktadır. Bu sıkışık doku öznelere kendilerini bu kent mekanın bir parçası gibi hissetmeleri, – mekanın organizasyonu; çalışanları, müdavimleri, mekansal pratiklerinin dağılımı mekanı çok çabuk ikamet edilebilir kılmakta, dolayısıyla – öznelere mekan ile sıkı bir aidiyet ilişkisi kurabilmelerine yardımcı olmakta, pek çok sohbet bu düzenden kaynaklanmaktadır. Herkese ait bir kentsel mekan parçası olarak Çorlulu Ali Paşa Medresesi kullanıcılarına – Starbucks gibi kamusal mekan olarak kabul gören, aslında küresel bir yaklaşımla kurumsal bir düzenlemede kurgulanan kitlesel özne – tek bir öznel pozisyon dayatmasını hiç bir suretle yapmaz.

Sonraki bölümlerde mekan üretimini tetikleyen tüm bu dinamikleri biçimlendiren, mekana özgü zaman-mekan ve fiziksel boyut, kentsel bir mekanda gündelik hayatta gerçekleşen mekansal pratiklerin süreçlerini anlamlandırma konusunda incelenecektir. Çorlulu Ali Paşa Medresesi bu türden bir gündelik hayat ritmi ile yaşanan ve biçimlendirilen bir kentsel mekan parçası olarak diyalogun ürettiği mekansal pratikleri sorgulamak açısından doğru bir yerdir.

4.2 Mekansal Bir Pratik Olarak Sohbet; Eylemler ve Alışkanlıklar

“Bir şehir, içinde, resmi işlevleri ne olursa olsun söz yerleri – köşedeki kafe, pazar meydanı, postanenin önündeki kuyruk, gazete bayii, çıkış saatindeki okul kapısı – var olduğu sürece nefes alır.” (De Certeau, 2009, s.298).

Sohbet her ne kadar bir söz edimi, konuşma eylemi olsa da, Çorlulu Ali Paşa Medresesi’nde ona verilen öncelik, kelimeyle ya da cümleyle değil, konuşucuların kimliğiyle, içinde bulundukları durumla, bağlamla, karşılıklı sözlerin ‘sessel etkileriyle’ (var oluş biçimleri) ilgilidir. Mekanda çatışmaların ve belli belirsiz açılanan çıkarların sahnelenmesi çerçevesinde, ‘dil oyunlarının’ tüm yaratıcılığı bu önceliğin içine sokulur. Çorlulu’daki sohbet tam da De Certeau’nun açıkladığı gibi, “sıradan insanların, hayatın sıkıntılarını azaltmak ve günün sloganlarını alaya almak için kullandıkları mizah yüklü, söyleyen-sözce arasındaki bu mesafe (detachment) ve bu göstergelime (indexation) ile birlikte çoğalan ve uzaklara yolculuk eden kurnazlıklar, anlamsal sapmalar, yanlış anlamalar, sessel etkiler,[...] uydurulan kelimeler, biçim değiştiren kelimeler, *diyaloglar* [...]” (De Certeau, 2009, s.298) içeren bir dil oyunudur. Dolayısıyla Şekil 4.17’de görüldüğü gibi, Çorlulu’ya gelen insanlar aslında nefes almaya gelir, gerçekleşen sohbetlerde, konuşanlar ve

konuşulanlar hemen söner ve birbirlerinin yerine geçer. Diyalog kurulumu gibi bir düzeni, kalıcılığı ve sonuca bağlanma amacı yoktur. İnsanların buna bağlı mekandaki konumları da olabildiğince rastgele ve doğaldır.



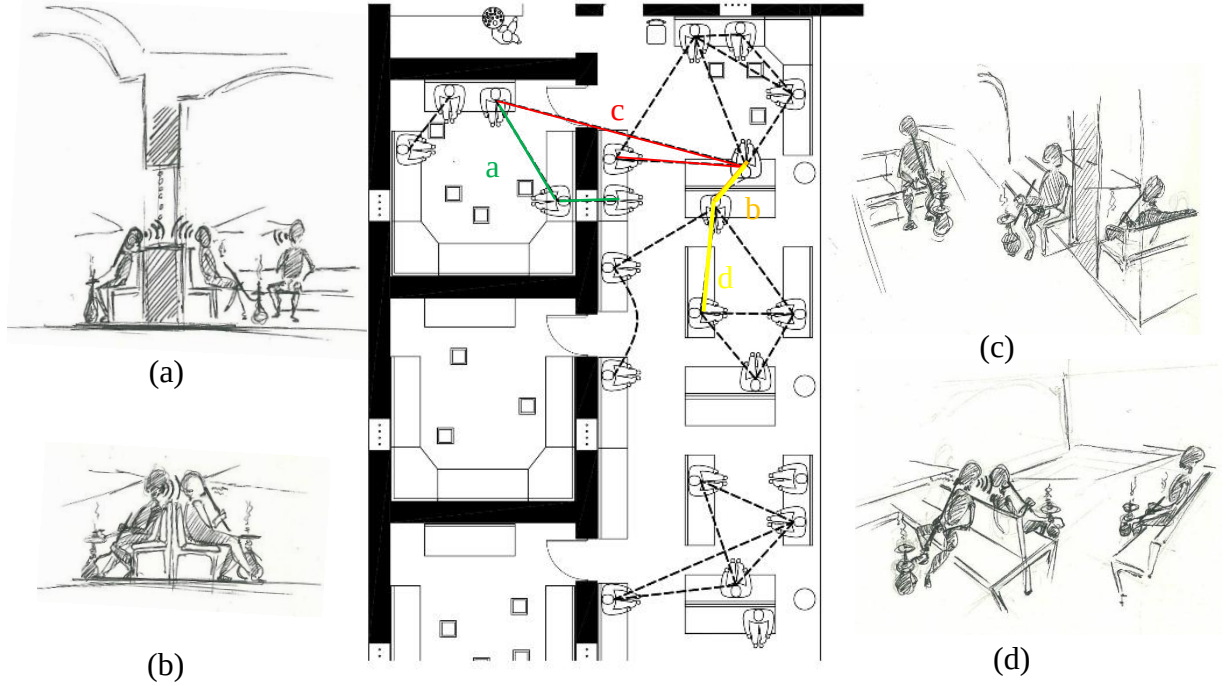
Şekil 4.17 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi’nde daha çok müdavimlerin oturduğu ‘9 önü’ diye adlandırılan kısımda öznelerin mekansal dağılımını gösteren fotoğraf.

Sohbet pratiğinin görece özerkliği, yani sohbetin gündelik hayattan süregelen toplumsal tarihi, sohbetin kendi başına özgül deneyimler ürettiğine işaret eder. Sohbet pratiği, en basit haliyle, gündelik hayatta kurulan diyaloglar aracılığıyla bir başkasının – ötekinin, herkesin ya da hiçkimsenin – öyküsüne, anlatımına yada doğaçlamalarına ortak olmak, Şekil 4.18’ te görülebileceği gibi tanık olmak anlamına gelmektedir. Buna ek olarak Çorlulu’daki sohbet eylemi, mekânla ilgili alışkanlık, tutum ve uygulamaları yönetir. Bir yerin müdavimi olma tarzlarını ortaya çıkarır, 9 önü denilen alan (medresede 9 numaralı odanın karşısındaki alan) bunlardan bir tanesidir (Şekil 4.17). Çorlulu’da mekan açısından özerkliğin doğduğu ve kendini ürettiği nokta, tam burasıdır.

O halde sohbet; mekânlara sayısız zevk ve çıkar oyunu dâhil ederek buraları yaşanılabilir kılan, manipüle eden ve zevkini çıkarmayı sağlayan bir söz sanatıdır. Bu şekilde Çorlulu Ali Paşa Medresesi’nde mekânın üretilmesi özgül ve özgündür, diğer üretim biçimlerinden belirgin bir şekilde farklıdır. Örneğin, “Helva sohbeti” adı verilen, vaktiyle medrese öğrencilerinin helva yapıp yemek üzere yaptıkları akşam toplantısı, sohbetin alışkanlıklar ve eylemler çerçevesinde gerçekleştiğini göstermektedir (Gövs, 1991).



Şekil 4.18 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde tanık – ve gayri ihtiyari ortak – olunan çeşitli sohbet pozisyonları.



Şekil 4.19 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi’nde mekanı kullanan özneleri ve mümkün olabilen sohbet düzenleri gösteren haritalama, kesit ve aksonometrik çizim çalışmaları.

De Certeau’ nun da belirttiği gibi "gündelik hayatın konuşma dili olan “Sohbet”, “ortak mekânları” manipüle etme ve olayların bunları “üzerinde ikamet edilebilir” yerler kılmak için, kaçınılmazlıklarıyla oynama sanatında, yetkinliklerin yarattığı geçici ve toplu bir etkidir" (De Certeau, 2009). Şekil 4. 19’deki haritalama ve kesitler üzerinden, mekanı kullanan öznelerin medresenin bazı kısımlarında kurdukları farklı sohbet düzenlerine göre mekanı manüpile etme durumları gösterilmektedir. Çorlulu Ali Paşa Medresesi’nde diyaloglar pek çok farklı şekilde kurulabilir. Çorlulu Ali Paşa Medresesi’nde sohbetin belirlediği en belirgin mekansal ilişkiler: (a) medrese hücresi içeri-dışarı ilişkisini gösteren kesit, (b) medrese hücresi dış mekan sırsırta ilişkiyi gösteren kesit, (c) medrese hücresi içeri-dışarı çaprazlama ilişkiyi gösteren aksonometrik çizim, (d) medrese hücresi dış mekan üçlü ilişkiyi gösteren aksonometrik çizim. Mekanın serbest organizasyon şemasının sağladığı esneklik ve yakınlık durumu, öznelerin birbirleri ve mekanla kurdukları görsel ve işitsel ilişkiyi olanaklı kılar. Hücrelerin duvarlarındaki açıklıklar çoğu zaman sohbe dahil olmak için kullanılır. Çorlulu’daki diyalog kurulumunda meydana gelen bu mekansallıklar sohbetin kendini belli formlarda mekanda yeniden üreten kanalları olarak görülebilir.

Çorlulu'da sohbetin kendini yukarıdaki gibi belli formlarda mekanda yeniden üreten bir kanalı da, pek çok farklı kültürden gelen kişilerin, pek çok farklı kültürü yeniden tasarlayabilecek diyalog biçimlerini üretebilmesidir. Sohbet bir dil edimi olarak kendi doğasında, *ikamet etme, cisimleşme/şekillenme, açıklık, kapalılıktan yoksunluk* ve dolayısıyla, değişim için bir kapasite bulundurmaktadır. Sohbetin mekânı üretimi, paylaşılan mekânın fiziksel ve sosyal işgali yoluyla, potansiyeli ortaya çıkartılan, şekillendirilen ve inşa edilen mekân olarak gerçekleşmektedir. Değişim/Farklılık için bu *kapasite*, zaman zaman, bu mekânlar içerisinde (başlayan, devam eden, kesilen, yeniden başlayan, biten) süre giden diyalog pratiği vasıtasıyla açıkça gördüğümüz bir şeydir (Şekil 4.20).



Şekil 4.20 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde eylem ve kullanıcı yoğunluğuna göre mekan üretimi kapasitesindeki farkı/değişimi gösteren aynı açıdan çekilmiş fotoğraflar.

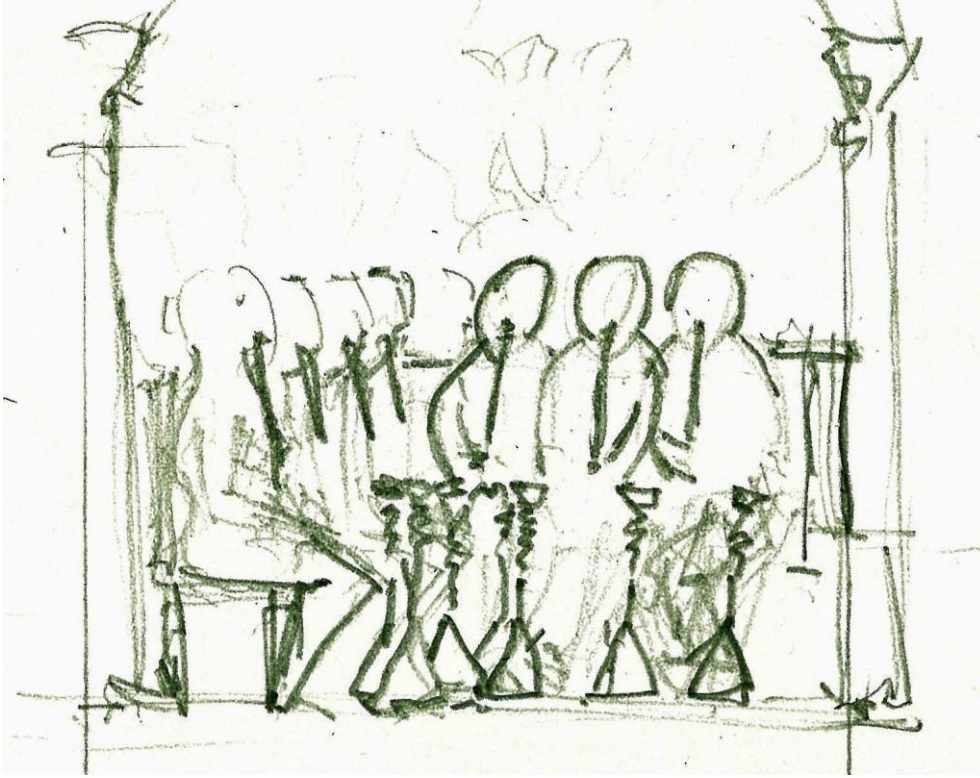
Şekil 4.21' deki seri fotoğraflar, Çorlulu'da karşılıklı diyalogların kesitlerinin bir tür montajıdır. Bu sayede, hem mekanın farklı ritimlerini yakalamayı amaçlamakta, hem de uygulanan yöntem, kişilerarası ilişkilerin eksenlerini, ağlarını ve tarzlarını keşfetmeyi sağlamaktadır. Etkileşimlerin gözlemi ve analizi, gündelik hayat pratiklerinden sohbet etmek ve nargile içmek gibi normların ve değerlerin anlam yüklülüğünü ortaya koymaktadır. Sohbet, özellikle de kendisine, çok merkezli, çok kaynaklı, farklı toplumlardan gelen, farklı öyküler anlatan, farklı bakışlar sunan ve doğası gereği muhatabını imleyen, ona diyalog isteği taşıyan bir araç olarak baktığımızda, bize, Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde alternatif bir mekan ve zaman ilişkisi sunabilir. Sözü edilen özellikler, sohbetin kendinde taşıdığı özellikler olduğu kadar onun Çorlulu'da kurulma biçiminden, sürecinden ve gündelik hayatla olan ilişkilerinden de kaynaklanmaktadır.



Şekil 4.21 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde sohbetin zamansallığı ve mekansallığını tekrar kuran, kişilerarası ilişkilerin eksenlerini, ağlarını ve tarzlarını gösteren seri fotoğraflar.

Çorlulu Ali Paşa Medresi'nin avlusuna adım atıldığında ilk algılanan eylem Şekil 4.20' de görüldüğü gibi sohbetten önce belki de nargile içme eylemidir. Çünkü nargile içilme sürecinde oluşan koku ve sesin ihlal edici gücü, mekandaki diğer - görsellik de dahil - her şeyi bastırır. O halde şu soruları sormakta fayda vardır; Çorlulu'da nargile içme eylemi Sohbet'in bir parçası mıdır? Yoksa dosdoğru Sohbet'in kendisi midir? Aslında tam aradadır; hem o mekana sohbet etmeye gelen müdavimlerin ve diğer öznelerin pratiklerini mekanla bütünleştiren, hem de mekanda kendine has ve saf bir dil üreten birbirlerine 'fısıldayan' seslerin üst üste bindirimidir. Nargile içmek, kendi sözlerini ötekinin söylevi içinde söyleyen ve ona ait olmayan bir harekettir. Bir nefes içinde hiç durmadan onu canlandıran; ama aynı zamanda bir soluk anlamında üfleyen de, yani bir mumun ışığını söndüren soluk verme anlamında ya da bir başkasına

yönelik bir şeyi (dumanıyla kapladığı mekan) ele geçirme anlamında üfleyerek (ona yerini, rölünü, konumunu fısıldamak) öznenin gerçekleştirdiği bir eylemdir. Mekanda, özneyi kendini yitirdiği, soluk aldığı ve yaşadığı mekanın içinde dağıtarak nargileler, -tıpkı sohbetler gibi- birbirine fısıldayan, (konumları dolayısıyla) telkinde bulunan, sönen, birbirlerinin yerine geçen sesler halinde dağılır.



Şekil 4.22 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi, 9önü sahne çalışması, mekanı kullanan öznelere nargile içerken ortaya çıkan, sohbet pratiğini destekleyen –ya da meydana getiren- mekansal durum (sıkışık doku).

4.2.1 Eylemler ve alışkanlıklarla üretilen sosyal oluşum; Müdavimlik

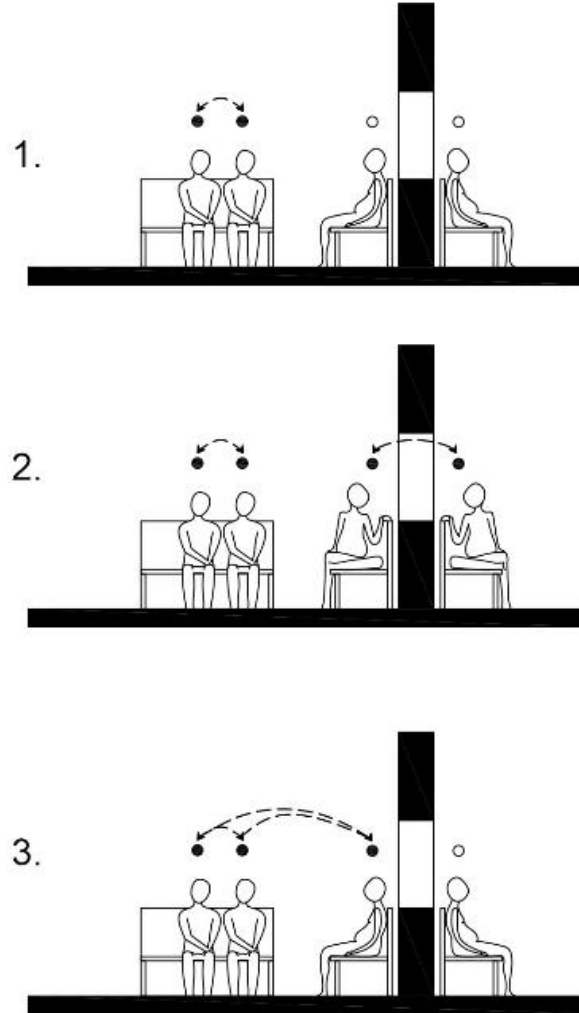
“*müdāvim* [Mukaddimetü'l-Edeb, <1300]

~ *Ar mudāwim* bir şeye devam eden <*Ar dāma* devam etti” (Nişanyan, 2003).

Nişanyan (2003) etimoloji sözlüğünde “müdavim”, “bir yere sürekli olarak giden (kimse), gedikli” veya “bir iş, sürekli yapan (kimse), gedikli” olarak tanımlanır. Bu tanımlama hem bizzat öznenin kendisi hem de gerçekleştirilen eyleme dayalı olarak oluşan özne anlamlarını taşımaktadır. Fransızcada “être habitué à” yani “alışık olmak” fiilinin kökünden doğan “habitué” kelimesi ise “gedikli müşteri, müdavim” ya da “alışmış, müdavim, alışık, alışkın” anlamlarına gelir. O halde müdavimlik yalnızca bir

yere sürekli gitmek ya da bir şeyi sürekli yapmak demek değildir; aslında daha çok alışkanlıklar çerçevesinde gelişen eylemsel bir durum sonucu ortaya çıkan farklı bir toplumsal bir kimlik oluşumudur.

Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde oluşan bu kimlik modeli (müdavimlik), kimliğin toplumsal özelliği ve toplumsal kabulü ile öz kabul arasındaki ilişkinin varlığı konusunda, kimliğe bireyin katıldığı özel etkileşimlerin çoğulluğu içinde gerçekleşen bir *süreç* olarak vurgu yapar. Toplumsal rollerin gündelik hayatın değişen durumları içinde yönetimi üzerinde duran Goffman, kendiliği (self), oynanan sahne ürünü olarak görür. “Sahneler” in ve kabul fırsatlarının çoğalması kimliği çoğul, deneysel ve geçici kılar. Kimlik öznenin kişiliğine yer etmiş bir yapıdan çok özdeşim ve “role mesafe” alma stratejilerinden doğan bir inşa ve hiledir (Goffman, [1959] 2004).



Şekil 4.23 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde müdavimler arasında geçen sohbetlerin meydana getirdiği mekansal durumları gösteren kesitler üzerinden sahne çalışması.

Şekil 4.23’ deki sahne çalışması, Çorlulu Ali Paşa Medresesi’ndeki müdavimler arasında geçen sohbetlerin meydana getirdiği mekansal durumları gösteren kesitlerdir. İçi dolu daire, kişinin sohbet pratiği esnasında diyalog kurulumunda aktif; yani anlatıcı veya katılımcı olduğunu içi boş daire ise pasif; yani dinleyici veya ilgisiz konumunda olduğunu ifade etmektedir. 1. Sahnede yan yana oturan iki kişinin aktif olarak bir diyalog içerisinde, hücrenin içinde ve dışında sırt sırta oturan iki kişinin pasif aracı olarak bulunduğu bir sohbet düzeni görülmektedir. 2. Sahnede pasif durumdaki kişiler de duvardaki açıklık sayesinde diyalog kurmaya başlarlar, yalnız bu durumda iki ayrı diyalog söz konusudur. 3. Sahnede mekanın fiziksel durumu sayesinde ortaya çıkan bir sohbet düzeni görülmektedir. Hücrenin içindeki kişi fiziksel konumundan ötürü hücre dışında gelişen sohbet düzenine katılamamakta ve tekrar pasif konuma düşmektedir, diğer kişiler aktif konumda olmaya devam ederler.



Şekil 4.24 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi’ ndeki müdavimlere ait gözlemlenen farklı eylemler.

O halde ‘bir yerin müdavimi’ olmak, bir mekana sürekli ya da çokça gitmekten ziyade, daha çok öznenin mekanla ve diğer öznelere kurabildiği ilişkidir, temelde sosyal etkileşim yaratılmasına dayanır. Tıpkı sohbet gibi, Çorlulu Ali Paşa Medresesi' nin de ilk başta karmaşık bir biçimde işlediği farz edilebilir. Medreseye sürekli gidip geldikten ve mekanda belli bir süre geçirdikten sonra aslında çok basit, fakat örtük bir biçimde buradaki öznelere arasında – ve onlara has – bir anlaşma olduğu fark edilir; bu

diyalogun kurulumunda da var olan karşılıklılık ve ortak kullanım anlaşmasıdır. Bu anlaşma, öznelerin belirli mekanlardaki (meydanlar, avmler, kafeler, sinemalar gibi kentsel mekan parçaları haline gelmiş yerler) belirli ilişkilerine değer katar ve neticede bu yerler hakkında bir uzlaşıya varılır: bu mekanlarda sıkıntıya yer yoktur, sakince gitmek ve kendini iyi hissetmek istenir. Şekil 4.24’ de görülen fotoğraflar bu durumları göstermektedir. Çorlulu’da, gerçekleşen eylemlerin çoğulluğu sayesinde çok açık uçlu görünen; ‘farklı’ olan herhangi bir şeyin gerçekleştiği heterojen ya da farklı mekansal pratiklerden oluşan eklettik bir karmaşa oluşur. Önceden detaylı olarak ele alınan Foucault’ nun "Heteretopya" kavramı, bu mekanın ve gerçekleşen mekansal pratiğin heterojenliğini anlamamızı sağlayan betimlemeye sahiptir. Uzlaşmayı sağlayan bu betimlemelerin kısmen hukuki bir yönü vardır: aynı yeri ele geçirmek için dövüşülmez; "fiziksel mesafeler", saygın mesafeler oluşturularak, kullanılabilir mekanlar bırakılır. Bu uzlaşmayı sağlayan özneler, ‘müdevimler’ olarak adlandırılır. Lefebvre (2014)’ ye göre bu, aynı zamanda, bir mülkiyet mantığına ve stratejisine yol açar: "Senin olan yer ve şeyler benim değildir" (s.84). Yine de, ortak ve paylaşılan yerler vardır, buraların sahiplenilmesi ve kullanımı - kafeler, meydanlar, anıtlar gibi - tamamen özel olamaz. Burada tarif edilen müdavim uzlaşısı sahibidir.

Bir yerin müdavimi olma durumu, Lefebvre (2014)’ nin tanımını yaptığı "üretimi ve yeniden üretimi, nispi bir bağlılık içinde sürekliliği sağlayan her toplumsal oluşuma has özgül yerleri ve mekansal kümeleri kapsayan mekansal pratik"tir. Bu bağlılık, toplumsal mekan ve herhangi bir toplumun her üyesinin mekanıyla ilişkisi açısından bir uzlaşmayı, yani hem belli bir yeterliliği (compétence) hem belli bir performansı gerektirir.¹³ Çorlulu Ali Paşa Medresesi’nde, bireysel ve kolektif bir özne olan, zira her zaman bir gurubun, bir sınıfın üyesi olan ve bu mekana sahip olmaya çalışan fail (müdavim), mekanlardan önce gelir. Burada mekanlar, bu ‘özne’nin mevcudiyetine, eylemine, söylemine, yeterliliği ve performansına göre var olur, ‘mekan’ın önceden olduğu varsayılan koşullamaları burada ortadan kalkar. Lefebvre bu durumu “öznenin mevcudiyeti, eylemi ve söylemi bu mekanı hem varsayar hem inkar eder” diyerek özetler (Lefebvre, 2014). Medresedeki mekanlar öznelerin mekansal pratiklerine engel olmaz, dirençli bir nesneleşme olarak kabul edilen – temsil edilen – mekandan eser yoktur. Katı kuralları olmadığı için bu mekanlara, öznelerin dönüştürücü tarzda

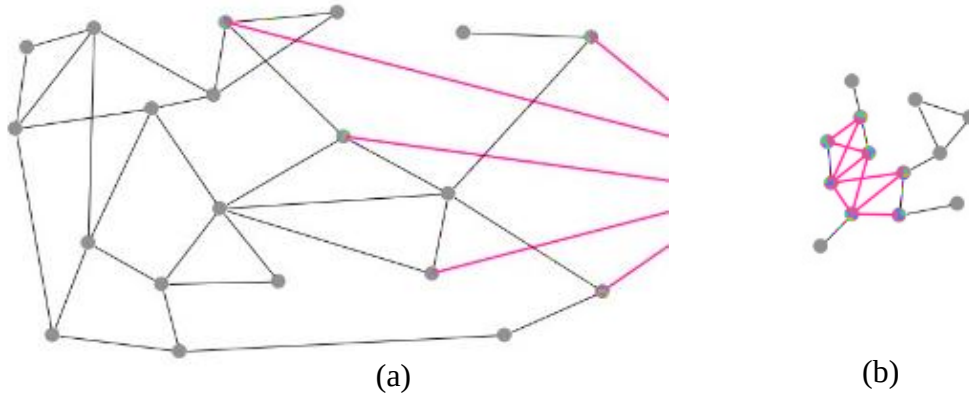
¹³ "Terimler dilbilimden (N. Chomsky'den) alınmış olsa da, mekan teorisini asla dilbilime tabi kılmazlar." (Lefebvre, 2014, s.63)

dokunma yapmasını destekler. Çorlulu Ali Paşa Medresesindeki gibi bir (*kentsel mekan dokusu*), sadece bu mekanla bağlantısız toplumsal edimlere yer vermekle kalmaz, özneler tarafından belirlenen mekansal pratiğe, kolektif ve bireysel bir kullanıma da yer verir. Böylesi bir kentsel mekanı, öznenin ya da toplumsal öznelerin yeniden icadı için bir mekan olarak düşünmek mümkündür. Albert Pope'un tahmini de bu yöndedir;

"Mekanın icadını ister istemez bir öznenin icadı takip eder" (Pope, 2009, s.69).

Mekan bugün içinde var olduğumuz sabit olmayan kimlikler ve akışkan seçmenlere daha uygun bir karşılıktır. Lefebvre (2014)'nin ifadesiyle kullanıcının mekanı, temsil edilen (tasarlanmış) değil, yaşanmış mekandır. Yetkililerin (mimarlar, şehirciler, planlamacılar) soyut mekanı karşısında, kullanıcıların gündelik hayat pratiklerinin mekanı somut mekandır, yani, öznedir. "Hesapların değil 'öznelerin' mekanının, temsil mekanın bir kökeni vardır: Uzun ve güç olan kaçınılmaz olgunlaşma (mekan kullanımının değişimi) ile başlangıçtaki kaynak ve rezervleri dokunulmaz bırakan olgunlaşmama (mekan sabit formu) arasındaki çatışma yaşanan mekana damgasını vurur" (Lefebvre, 2014, s.364). Çorlulu Ali Paşa Medresesinde 'özel' olan, burada az çok güçlü, ama çatışmalı bir şekilde (kurumsal) kamusal olan karşısında kendini 'icat ettiği özneler', daha doğrusu 'müdavimler'i aracılığıyla gösterir.

Çorlulu'daki mekan üretimin bir ayağında, kişiler (çalışanlar, müdavimler ve mekan kullanan diğer özneler) arası ilişkiler devreye girer. Jean Maisonneuve'ye göre kişiler arası ilişkiler, belli belirsiz ya da geçici ilişkilerden (kısa süreli kurulan diyaloglar), dostluk ya da aşk (uzun süren sohbetler) gibi seçime dayalı bağlara kadar uzanan her türlü insan ilişkisine dayalı çok geniş bir alandır. Fakat her karşılaşma öncelikle sıradan sosyolojik etkenlere bağlıdır: yakınlık ve benzerlik (Maisonneuve, 1973). Çorlulu'daki bu yakınlık alanları, hem bireylerin üyesi oldukları özgül gruplaşmaları (müdavimlik, komşuluk, çalışma ve eğlence ortamı) içerir; hem de onların etkilerine maruz kaldıkları gizli bütünlükleri (yaş ya da cinsiyet kategorisi, toplumsal sınıf, meslek, ilgi alanları, ideolojik sistem) kapsar. Bu toplumsal etkenlerin etkisi kendiliğinden değildir. Etkili olabilmesi için müdavimlerin iki yönlü -kişiler arası- ağ sistemine sahip olmaları gerekmektedir (Şekil 4.25): (a) kaynak – ya da bilgi; paylaşabileceği bir şey – sunmak (sağlamak) için geniş bir dış ilişkiler ağı, ve (b) istikrar sağlamak (devamlılık) için sıkı bir iç ilişkiler ağı.



Şekil 4.25 : Müdavimlerin kişisel ağ topolojileri.

Çorlulu’da bulunan müdavimlerin sahip oldukları bu ilişki ağları, onların sosyal toplantılarını gözlemlediğinizde ya da onlarla sohbet etmeye kalkıştığınızda keşfedebileceğiniz bir durumdur. Goffman, “Kamusal Alanda İlişkiler (Relations in Public, 1971)” adlı çalışmasında özellikle gündelik hayatta toplumsal durumlar taksonomisini geliştirmek amacıyla sosyal toplantıların kesin etnografik incelemelerinden, koşullarından ve örtülü baskılarından yararlanır. Aynı mekanda bulunan kişiler arasındaki bulanık etkileşimler, örtük bir gözetim durumunu ama aynı zamanda da her birinin kişisel alanına saygıyı gösterir işaretleri; bilinçli etkileşimler ise gruplara aidiyet durumunu gerekli kılar. Degenne (1999)’ nin, etkileşimler, yani özneler arasındaki değiş-tokuşlardan hareketle tanımladığı toplumsal biçimlerden “Kimlik gruplarını tanımlayan özdeşim: ‘biz’ler. Özneler grupla ya da bazı kişilerle özdeşirler” ve “Yakınlık gruplarını tanımlayan benzerlikler; sözgelimi arkadaş çevreleri, aynı kafenin müdavimleri” kalıcılık ve kalıcı ilişkiler üretme eğilimi gösterdiği iddiası Goffman ile aynı çizgiyi yakalamaktadır.

4.2.2 Eylemler ve alışkanlıklarla üretilen Zaman-Mekansallık

Çorlulu Ali Paşa Medresesi günümüz tüketim ekonomisine boyun eğmiş diğer kentsel mekan parçalarından (kafeler, avmler, sinemalar) bariz bir noktada ayrılır; burada boş zaman üretime dönüştürülen öznel eylemleri kapsamaktadır. Bu boş zaman, tüketime dönüşen mekanlarda gerçek bağlamından koparılıp – mesela alışveriş odaklı olarak dönüştürülen – piyasa değeri olan bir nesne olarak kapitalist topluma mal edilen boş zaman kavramından farklıdır. Bu açıdan, Medrsedeki özne, son derece rasyonel ilişkiler kurarak, kâr maliyet hesapları yaparak hayatı, maksimum fayda ‘an’larına indirgeyerek yaşamakta olan kapitalist toplumun öznesinden – geçici bir süreliğine de

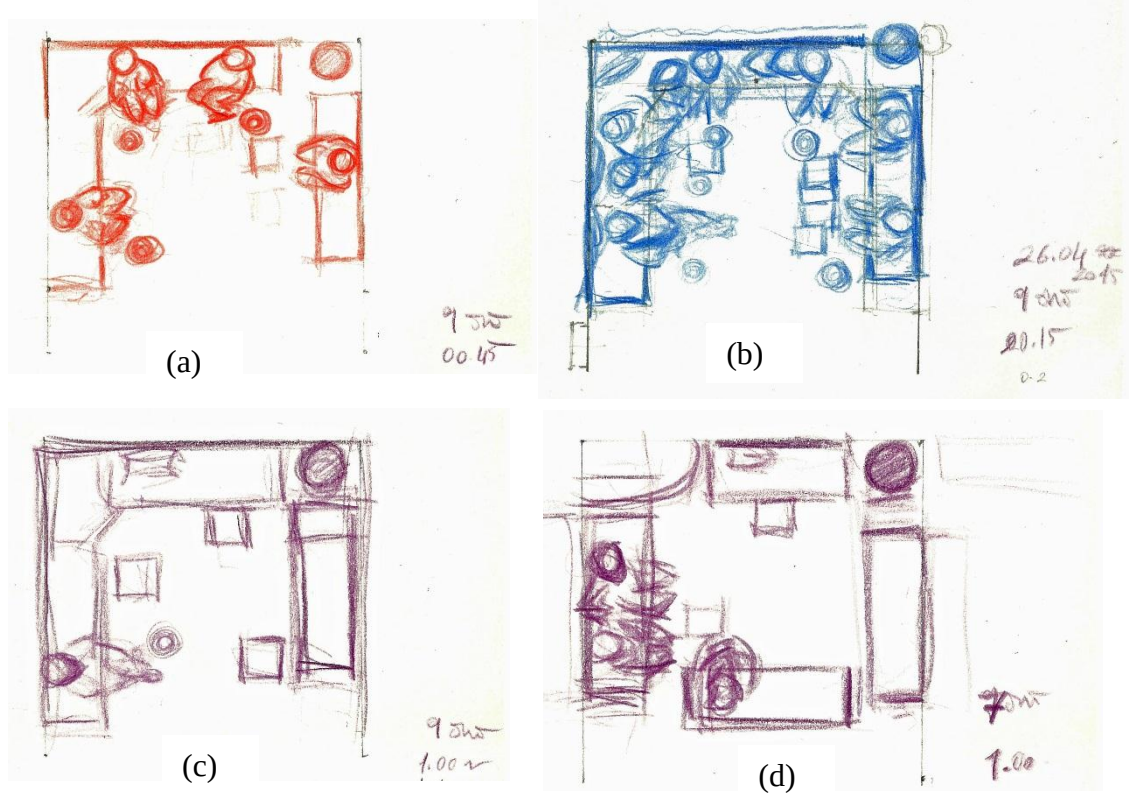
olsa – zamanı kullanması bağlamında farklılaşır. Çorlulu Ali Paşa Medresesi'ne yeni gelen her özne tarafından avluya girildiğinde bu garip ‘zaman sapması (heterochrony)’ ilk olarak nargile ve sohbet eylemlerinin biraradalığı ile yoğun bir şekilde hissedilir. Benzer şekilde orada tahmin bile edemeyeceği bir süredir bulunan özne için bu zaman sapması yeni gelen özne ile, zamanın birden çözünmesi ve tekrar kaybolması olarak gerçekleşir. Çorlulu Ali Paşa Medresesi, alternatif bir zaman algısı ile alternatif şeyler yapma mekanıdır ve dolayısıyla bir anlamda "heterotopik"tir.

Çorlulu Ali Paşa Medresesinde gerçekleşen karakteristik eylemlerin zamansallığı, dolayısıyla da mekansallığı bir bütün olarak, karşılıklı birbirlerini devir daim halindedir. Mekanda gerçekleşen sohbet etme ve nargile içme eylemleri süresince zaman unutulur; *zaman akıp gider*. Mekanın organizasyonun getirdiği serbestlik eyleme yansıyor, yaşanan zamanın biçimini; açıklığını ve zamansızlığını sağlar. Mekanda deneyimledikleri çokça zamanın, mekansal eylemlerin ve oluşan toplumsal ilişkilerin ürünleri olan müdavimler, meydana getirdikleri toplumsal mekan dokusunun önemini vurgular. Yaşanan zaman, biçimini ve toplumsal önemini burada tekrar kazanır. Mekanın zaman üstündeki üstünlüğü burada hissedilmez.



Şekil 4.26 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi, mekanı kullanan öznelere doğurduğu mekanın farklı ritimlerini ve sohbet düzenlerini zamansallığı ile birlikte gösteren (kesit-görünüş) sahne çalışmaları.

Tekrar eden sohbet pratikleri, ve bu tekrardan doğan mekansal ilişkiler Şekil 4.26' daki kesit-görünüş sahne çalışmalarında yansıtılmaktadır. Müdavimler sahnelerde görüldüğü üzere genelde toplu olarak otururlar fakat hem pozisyonları hem de eylem süreleri sürekli değişmektedir. Belli tekrarlar, belli hızlar vardır. Kesitler üzerinde bu eylemler ve süreleri işlenerek, aynı yerin farklı ritimlerde işleyen durumları gösterilmeye çalışılmaktadır. Böylelikle mekanda daha kalıcı, daha geçici kullanılan yerler ortaya çıkmaktadır.



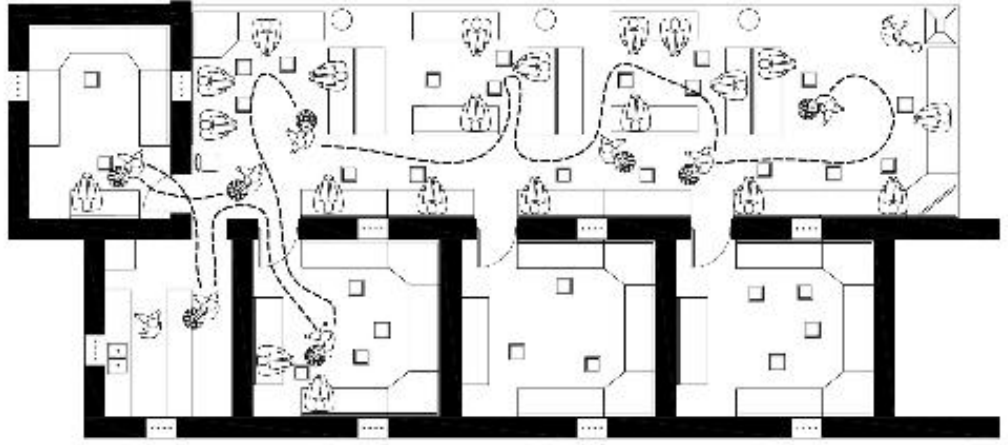
Şekil 4.27 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi, 9önü' nün gün içerisindeki aşamalarını gösteren eskiz-haritalama çalışmaları.

Medresenin 9.hücresinin önündeki alan gün boyunca farklı mekan üretimlerine şahit olmaktadır (Şekil 4.27). 9önü 3 aşamalı bir yerdir: 1.aşama sabah-öğlen 3 veya 4 bu saatler arası (a) orada toplanan insanlar birbirlerine mesafe koyarlar, ama yine de orada toplanırlar. Kimse 5 önüne gitmez veya 7 içine girmez, ve o saatlerde sohbetlerin türü siyaset dışı günlük yaşama (kız, yemek, geçim, parapul konuları) dair meselelerdir. Çünkü insanlar aktif saatlerinde boşta kalmanın sorununu içlerinde ve bir yakınlarındaki insanla tartışırlar. 2.aşama akşam 16:00-00:00 saatleri arası (b); 9 önü biraz daha sıkışarak oturulan bir mekana dönüşür ve bu sefer insanlar karşı koltuktakine de laf atar, siyasi tartışmalar yaşanır. Günün yorgunluğu stresi atılır belkide, veya kavga edilmiş bir eş veya arkadaşın hıncı çıkarılır, veya yine boşta

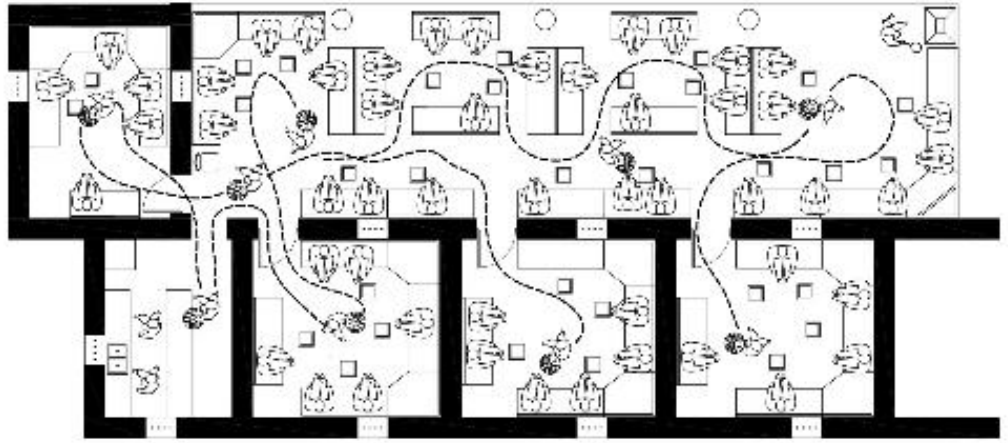
kalmışlığın gün sonuna yansıması görülür. 30-45 dk süren çok sert tartışmalar gerçekleşebilir. Bu tartışmalar sakinleştiğinde insanlar gözlerini kaçırmak için ya telefona sarılır ya da bir yanındakine dert yanar. Aradan 15-30 dk geçtikten sonra tartışma yine hararetlenir veya başka bir konuda tartışma ya da sohbet başlar. 3.aşama 01:00-gece (c); 9önü gün boyu verdiği mesaj ve yapısıyla sınırlanmış bir mekana döner. Sabah veya akşam buraya gelen insanlar gece o yöne doğru gitmezler. Çünkü o tarafta tek bir insanın bile olması, çehresinde o günün özetini yansıtabilir. Tek kalan kişi bile mekanı sahiplenmişlik hissi oluşturur, bu yüzden gelenler tuhaf şekilde 9önünden bir önceki açık mekana 7önü'ne oturur (d) veya olmadık yere içmekanlara doğru yönelir. Sabah-akşam bu davranışları göstermemiş insanlar gece o mekanda tek kişiyi bile görseler bu davranışı sergilerler. Ama kimsenin oturmadığını görenler gece oraya resmen çöker, ve ne tuhaftır ki oranın çalışanı bile herkes gittikten sonra genelde ya 9 içine ya da 9önüne oturur.

Şekil 4.28' de Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nin belli bir bölümü üzerinden farklı zaman aralıklarında yapılan haritalamalar gösterilmektedir. Bu haritalamalardan zamana göre mekanı kullanan öznelerin yoğunluğu, çalışanların bu yoğunluğa göre çizdikleri rotaların izlekleri ve kurulan sohbet düzenleri deşifre edilmektedir. Bu sayede mekansal pratiklerin meydana getirdiği mekanın farklı ritimleri ve sohbet düzenlerinin zamana göre mekansallığı ortaya çıkmaktadır.

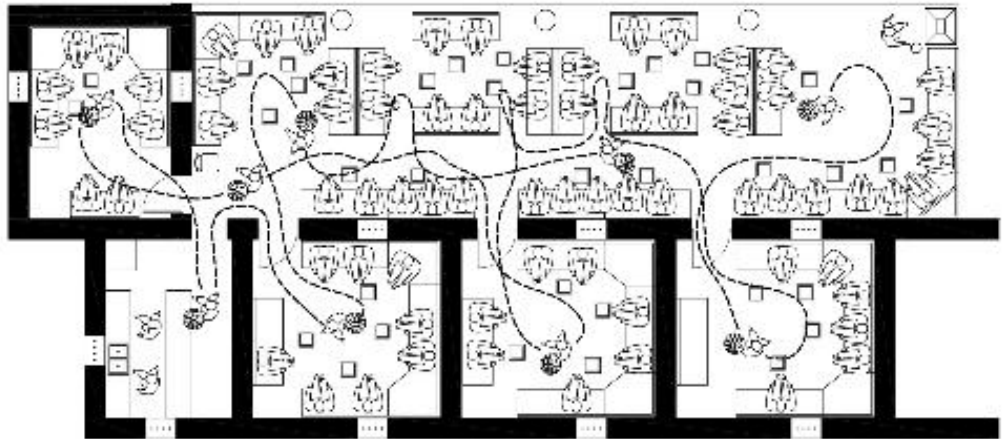
Mekanda gerçek olan içerisindeki özneler tarafından üretilmesi sürecinde, zamansallığa dolayısıyla da mekansallığa sahip olan eylemlerdir. Etkileşimlerin gözlemi ve analizi, gündelik hayat pratiklerinden sohbet etme eyleminin mekan üretimine dair ne derece anlam yüklü olabileceğini ortaya koymaktadır. İnşasının tamamlandığını göremeden idam edilen bir paşanın adını alan, yıllar sonra savaş geçirmiş bir hastane gemisinin röntgen odasındaki kurşun plakalardan sökölme bir çatıya sahip olan Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde tüm bunlardan bihaber sıradan pek çok farklı özne fazlasıyla sıradan olarak görülebilecek eylemler gerçekleştirmektedirler; *sohbet etmektedirler*.



10.00- 14.00



14.00- 19.00



19.00- 24.00

Şekil 4.28 : Çorlulu Ali Paşa Medresesi, mekânı kullanan öznelerin ve çalışanların meydana getirdiği mekânın farklı ritimleri ve sohbet düzenlerinin zamana göre mekansallığını gösteren haritalama çalışmaları.

4.3 Bölüm Özeti

Bu bölüm kapsamında, diyalogun mekan üretiminin gözlemlenebildiği ve gündelik hayatın kentsel sahnesinde önemli bir yer olan, Çorlulu Ali Paşa Medresesi ele alınmıştır. Mekansal üretimi tetikleyen dinamikler; mekanda yapılan gözlemler ve incelemeler üzerinden oluşturulan eskiz, diyagram, haritalama gibi mimari temsil biçimleriyle deşifre edilmeye çalışılmıştır.

Çorlulu gibi kentsel bir mekanda gündelik hayatta gerçekleşen mekansal pratiklerin süreçlerini anlamlandırma konusunda, mekana özgü zaman-mekan ve fiziksel boyut üzerinden çalışmalar yapılmıştır. Çorlulu Ali Paşa Medresesi bu türden bir gündelik hayat ritmi ile yaşanan ve biçimlendirilen bir kentsel mekan parçası olarak diyalogun ürettiği mekansal pratikleri sorgulamak açısından doğru bir yerdir.

5. SONUÇ

*"Mekansal bir kod sadece mekanı okuma veya yorumlama aracı değildir:
daha çok mekanda yaşamanın, mekanı anlamanın ve üretmenin aracıdır."*

(Lefebvre, 1991, s.6)

Lefebvre'e (1991) göre her toplum ve her üretim tarzı alt çeşitlemeleri ile kendi mekanını üretir. Kendi mekansal pratiğini yaratır; bu da bu çalışmanın genel kavramsallaştırmasını biçimlendirecek bir ilişkidir. Toplumsal pratiklerin mekanı gerçek mekandır ve kodların kodu olarak okunmalıdır. Mekanın toplumsal üretimi, üretimin toplumsal yeniden üretimi ve üretim ilişkileri toplumsal mekanın uygun yerlerini içerir, hazırlar ve yerleştirir. Bu nedenle Lefebvre, üretilen toplumsal mekanın özgül pratiklerine işaret eder. Özgül pratikler zaman içinde kendilerini dayatırlar, kendi özerklikleri ile günlük yaşamın çizgilerine geçerler.

Mekansal pratikler aslında mekanı yeniden yazarlar. De Certeau, Lefebvre'nin soyut mekan olarak kavramsallaştırdığı mekanı, mekansal pratiklerin bağlamı olarak kabul eder, fakat öznelerin gündelik yaşamda mekansal pratiklerinin mekanın inşasında üstünlük sağlayacağı varsayımıyla soyut mekanın totalize edici özelliğinin tersine çevrileceğini düşünür. Bu mekan kavramsallaştırması Foucault'nun heterotopya kavramlaştırmasıyla aynı çizgiyi yakalar. Heterotopyada mekansal pratikler diğer öznelerin pratikleri ile yan yana gelir; bu özel dinamikler soyut mekanla üst üste çakışarak bir mekansallık ağını kurar. Mekan, üretim ve kontrol aracı olarak, iktidarın hakimiyeti altından olmasına rağmen; mekansal gerçekliğin kontrol edilemez özerkliği de, bu kontrolde kaçışları getirecektir. Bir toplumsal biçimden diğerine, bir üretim sürecinden diğerine geçişler ve toplumsal mekanın özerkliğinin değişime direnişi bu nedenle önemlidir. Bu da bize *gündelik hayat pratiklerinin* analizini, toplumsal olarak mekan üretim süreçlerinin farklı katmanlarında yeniden ve yeniden yapabilme imkanı verir.

Mimarlık alanındaki bilgi kategorilerimiz ve analiz modellerimiz ile, günlük alışkanlık, tutum ve pratiklerimizin mekanda beliren yaratıcı zenginliği üzerine düşünme olanağımız çok kısıtlıdır. Günlük alışkanlık, tutum ve pratiklerde söz konusu

olan eylem tiplerini, onların özelliklerini ve kombinasyonlarını, daha bilimsel konular ve amaçlar için teşkil edilen analiz, modelleme ve biçimleme araçları ile deşifre etmek çok doğru bir yaklaşım değildir. Bu sebeple bu tez çalışması, De Certeau'nun yaptığı gibi sıradan insanın uygulamalarını, “anlatıların kendilerine bir yol açtıkları uzamı (mekanı) oluşturan genel alışkanlıklar, dayanışmalar, mücadeleler ve özel deneyimlerle harmanlayarak inceleme”; “sıradan insanların kültürünü okumak ve yazmak için, sıradan insanların paylaştığı ortak pratikleri” araştırma amacı gütmektedir (De Certeau, 2008). Sıradan kültürün deşifresi, gündelik hayatın ayrıntılarının ampirik analizi ile gerçekleştirilebilir. Bu anlamda, sıradan kültür öncelikle, koşulsal ve rastlantısal olgular dışarıda bırakılırsa, bilimsel akılcılığın genelin bilgisi olduğu düşünme alışkanlıklarımızı tersinden alan, bir *tekilin pratik bilimi*'dir. Sıradan kültür bu şekilde bilimsel prosedür yığınımızı ve bilgi kategorilerimizi tartışmaya açar (De Certeau, 2009). Tıpkı mekanın üretilmesi gibi durmadan, bilgiyi, tekile yeniden eklemler, her birini yeniden kendi özel somut konumlarına yerleştirir ve bu kriterlere göre kendi düşünme araçlarını ve kullanım tekniklerini seçer.

Bu tez çalışmasında mekanın yeniden üretim süreci, gündelik yaşam – ki banal olan/geçici olan/sıradan olan – kesitlerini görebildiğimiz mekanlar üzerinden incelenerek, kullanıcıların operasyonları sorgulanır; sıradan insanın sıradan alışkanlık, tutum ve uygulamalarının bir anlamda öyküsü anlatılır. Mekanın üretimini tetikleyen dinamikleri biçimlendiren, mekana özgü zaman-mekan ve fiziksel boyutlar, kentsel bir mekanda gündelik hayatta gerçekleşen mekansal pratiklerin süreçlerini anlamlandırma konusunda ele alınır. İstanbul kentinde sıradan kültüre ve toplumsal köklere bağlı gündelik hayatın kentsel sahnesinde yer alan bir alan, üzerine çalışmak için seçilmiştir. Divanyolu'ndaki duraklardan biri olan Çorlulu Ali Paşa Medresesi bu türden bir gündelik hayat ritmi ile yaşanan ve biçimlendirilen bir kentsel mekan parçası olarak *diyalogun ürettiği mekansal pratikleri* sorgulamak açısından doğru bir yerdir.

Bu tez çalışmasında mimari mekana yalnızca fiziksel özellikleri ile kısıtlı bir çerçevede bakılmaz, mekan içinde geçen eylemlerle bir bütün olarak ele alınır. Dolayısıyla, Çorlulu'daki mekansal üretimin dinamiklerini gözlemler ve analizler ile ortaya dökmek için, mekanda öznelere tarafından gerçekleştirilen alışkanlık, tutum ve uygulamalar, diyalog eylemi üzerinden keşfedilmektedir. Çorlulu Ali Paşa Medresesi'ndeki mekansal eylemleri ve mekan üretimini sağlayan dinamikleri

gösteren eylemsel haritalama çalışmaları kişilerarası ilişkilerin eksenlerini, ağlarını ve tarzlarını keşfetmeyi sağlamaktadır. Etkileşimlerin gözlemi ve analizi, gündelik hayat pratiklerinden sohbet etmek ve nargile içmek gibi normların ve değerlerin anlam yüklülüğünü ortaya koymaktadır. Sohbet, özellikle de kendisine, çok merkezli, çok kaynaklı, farklı toplumlardan gelen, farklı öyküler anlatan, farklı bakışlar sunan ve doğası gereği muhatabını imleyen, ona diyalog isteği taşıyan bir araç olarak baktığımızda, bize, Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde alternatif bir mekan ve zaman ilişkisi sunabilir. Sözü edilen özellikler, sohbetin kendinde taşıdığı özellikler olduğu kadar onun Çorlulu'da kurulma biçiminden, sürecinden ve gündelik hayatla olan ilişkilerinden de kaynaklanmaktadır. Çorlulu'daki sohbet etme eylemine eşlik eden nargile içme alışkanlığı, mekanda simgesel bir olgu haline gelmiştir. Diyalog nasıl ki karşılıklı bir etkileşim sonucu doğuyorsa, bir toplumsallık kanalı olan müdavimliğinde alışkanlık, tutum ve uygulamalar çerçevesinde mekanda gerçekleşen etkileşimlerle meydana geldiği anlaşılmıştır. Gündelik hayatta bir diyalog kurma biçimi olarak sohbet etme eylemine dahil olan nargile içme alışkanlığı ve bir tutum ya da sosyal oluşum olarak değerlendirilebilecek müdavimlik, Çorlulu'da mekan üretimini sağlayan en belirleyici dinamikler olarak keşfedilmiştir.

Bu tez kapsamında ele alınan diyalog kurma süreci, her dönemde ve kültürde farklı da olsa, her koşulda mekansal ilişkilerdeki içsel ve dışsal dinamikleri tetikleyebilen bir süreç olarak ele alınmıştır. 'Diyalog' bugün başlayan ve yeni keşfedilen bir kavram değildir, fakat diyaloga dair zamansallık ve mekansallık durumlarının incelenmesi bu tezin mimarlık alanına katkısı olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar bu tez çalışmasında diyalogun epistemolojik olarak yazılı, sözlü ve diğer anlatı ve temsil biçimleri – diyalogun doğasında bulunan söze, söyleme ve imgeye yüklenmiş parçalar – üzerinden analiz edilse de, bugünkü anlamı daha çok, karşılıklı etkileşime girilerek ilişkilerin geliştirilmesidir. Dolayısıyla yalnızca bir konuşma eylemi olarak kısıtlanmaması gerekir. Başla selam vermek, karşıdakine gülümsemek, birisine bir konuda yardımcı olmak gibi küçük veya büyük her türlü hareket ve davranış biçimi diyalog kapsamında değerlendirilmelidir. Çoğu zaman bunlar diyalogu başlatır, geliştirir veya pekiştirir. Mekan üreten bir eylem olarak diyalog, bu geniş anlamıyla ele alınmalı ve ona göre bir yaklaşım sergilenmelidir.

Diyalog kurmak, kişinin kendine, kültürüne ve birikimine güveninin ifadesidir. Sosyal açıdan değerlendirildiğinde diyalog, tekili önemsemek, öncelemek, tekilliğe g kazandırmaktır. Sıradan kültürde ‘diyalog’ insanların, grupların, toplumların birbirlerini anlama, tanıma, bilme ve ortak problemlerine çözüm arama çabalarının adıdır. Bir başka ifadeyle diyalog çalışmaları, tüm farklılıklara rağmen önce zihinlerde, sonra hayatın, dolayısıyla mekanların içinde pratik edilen birlikte yaşama kültürünü meydana getirir ve bu durum ileride başka çalışmalara esin kaynağı olacaktır.

KAYNAKLAR

- Akın, G.** (2013, Mart 4). *MTS 502. Mimarlık Tasarım Kuram - Seminer 3: Değişimin önceliği mimarlık episteminin doğal bir önceliği midir?* [Ders]. İstanbul Teknik Üniversitesi, Taşkışla.
- Alexander, C.** (2013). A City is Not a Tree. *The Urban Design Reader*. 2nd ed. by Michael Larice ve Elizabeth Macdonald. USA, Canada: Routledge. Sf. 152-166. (1965).
- Artun, A.** (2009). Sanat ve 1968 Baharı - Bir Kronoloji, *Sanat Dünyamız*, Bahar 2009, s. 32-47
- Aydınlı, S.** (2013). *Dil, Anlam ve Düşünce üzerinden Felsefe & Mimarlık arasındaki ilişki*, Mimarlık Tasarım Kuram dersi - Seminer 2, Taşkışla, İstanbul Teknik Üniversitesi, 22 Şubat.
- Bakhtin, M. M.** (1984). *Problems of Dostoyevsky's Poetics*. Çev. I. R. Titunik. Newyork: Academic.
- Bakhtin, M. M.** (1998). *The Dialogic Imagination: Four Essay by Mikhail Bakhtin*. Der. Michael Holquist, çev. Carly Emerson ve Michael Holquist, Austin: Univeristy of Texas Press.
- Bakhtin, M. M.** (1994). *Speech Genres and Other Late Essays*. Trans. V. W. Mc. Ghee. Austin: University of Texas Press.
- Barthes, R** (1989). *Yazının Sıfır Derecesi*. Çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Metis Yay.
- Barthes, R.** (1982). Göstergebilim ve Şehircilik. *Mimarlık*. Çev. Korhan Gümüş ve İhsan Bilgin. 82: 11-12, Sf. 15-19.
- Borden, I. M.** (2012). Beyond Space: The Ideas of Henri Lefebvrein Relation to Architecture and Cities. *Journal of Chinese Urban Science*. 3: 1, Sf. 156-193.
- Borlandi, M. ve diğ.** (2011). *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*. Çev. Bülent Arıbaş, İstanbul : İletişim Yayınları.
- Calvino, I.** (2002). *Görünmez Kentler*. Çev. Işıl Saatçioğlu. İstanbul: YKY.
- Ceraci, M.** (2006). *Divanyolu*. Çev. Ali Özdamar. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Coverley, M.** (2006). *Psychogeography*. Harpenden, Herts: Poeket Essentials.
- Cowen, B.** (2005). *The Social Life of Coffee: The Emergence of the British Coffeehouse*. London: Yale University Pr.
- Debord, G.** (2006). *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*. Çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent. İstanbul: Ayrıntı Yay.
- De Certeau, M.** (1988). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.

- De Certeau, M.** (2008). *Gündelik Hayatın Keşfi; I Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*. Çev. Lale Arslan Özcan. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.
- De Certeau, M. ile Giard, L. ve Mayol, P.** (2009). *Gündelik Hayatın Keşfi; II Konut, Mutfak İşleri*. Çev. Eroğlu Ç. ve Ataçay E. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.
- Degenne, A. ve Forsé, M.** (1999). *Introducing Social Networks*. London: SAGE Publications.
- Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi** (1994). *Çorlulu Ali Paşa Külliyesi*. Cilt 2. Sf. 527. İstanbul: Ana Basım AŞ.
- Elden, S.** (2001). *Mapping the Present: Heidegger, Foucault, and the project of a spatial history*. London and NY: Continuum.
- Elden, S.** (2004). *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*. London: Continuum.
- Elden, S.** (2004). Between Marx and Heidegger: Politics, Philosophy and Lefebvre's The Production of Space. *Antipode*. USA: Blackwell Publishing, pp. 86-105.
- Evren, B.** (1996). *Eski İstanbul'da Kahvehaneler*, Doğan Kitapçılık, İstanbul.
- Foucault, M.** (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews And Other Writings 1972-1977*. Yay. Haz. Colin Gordon. London: Harvester Wheatsheaf, Pantheon Books.
- Foucault, M.** (1991). *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought (Penguin Social Sciences)*, Yay. Haz. Paul Rabinow, Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, M.** (1994). *Kelimeler ve Şeyler*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge Kitapevi Yay.
- Foucault, M.** (2006). *Sonsuza Giden Dil*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gardiner, M. E.** (2000). *Critiques of Everyday Life: An Introduction*. London: Routledge.
- Gergen, K. J.** (1991). *The saturated self: Dilemmas of identity in contemporary life*. New York: Basic Books.
- Goffman, E.** (1971) *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. New York: Basic Books.
- Goffman E.** (1981) *Forms of Talk*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Goffman, E.** (2004) *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. İstanbul, Metis Yay.
- Gomez, A. P. ve Pelletier, L.** (1997) *Architectural Representation and the Perspective Hinge*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Gövsal, İ. A.** (1991) *Resimli Yeni Lügat ve Ansiklopedi: Ansiklopedik Sözlük*. Haz. S. Galip Savcı ve Server R. İskit. İstanbul: İskit Yayını
- Guterman, J. T.** (1994). A social constructionist position for mental health counseling. *Journal of Mental Health Counseling*, 16, 226-244.

- Harvey, D.** (1997). *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*. Çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları.
- Harvey, D.** (2006). *Umut Mekanları*. Çev. Zeynep Gambetti. İstanbul: Metis Yayınları.
- Hattox, R. S.** (1996). *Kahve ve Kahvehaneler: Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu'daki Kökeni*. Çev. Nurettin Elhüseyni. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Height, C. Hensel M. ve Menges, A.** (2009) *En Route. Space Reader: Heterogeneous Space in Architecture*. UK: Wiley. Sf. 7-35
- Hetherigton, K.** (1997) *The Blands of Modernity: Heterotopia and Socail Ordering*. London: Routledge.
- Holquist, M.** (2002) *Dialogism: Bakhtin and His World*. London: Routledge.
- Işın, E.** (1995) *İstanbul'da Gündelik Hayat: İnsan, Kültür ve Mekan İlişkileri Üzerine Toplumsal Tarih Denemeleri*. İstanbul: İletişim.
- Kipnis, J.** (2009) *Towards A New Architecture. Space Reader: Heterogeneous Space in Architecture*. Der. C. Height, M. Hensel ve A. Menges. UK: Wiley. Sf. 97-116.
- Kuban, D.** (2000) *İstanbul – Bir Kent Tarihi. Bizantion, Konstantinopolis, İstanbul*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Lefebvre, H.** (1991) *The Production Of Space*. Trans. Donald Nicholson-Smith. Oxford: Cambridge, Blackwell.
- Lefebvre, H.** (1996) *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. Çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Metis Yayınları.
- Lefebvre, H.** (2014) *Mekanın Üretimi*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Liggett, H. ve Perry, D. C.** (1995) *Spatial Practices: An Introduction. Spatial Practices: Critical Explorations in Social/Spatil Theory* içinde, Thousand Oaks: Sage.
- Lynch, K.** (1992) *The image of the city*. Cambridge: MIT Press.
- Maisonneuve, J ve Evrim, S.** (1973) Genel psikoloji ile sosyal psikolojinin ilişkileri açısından psikososyoloji'nin ilkeleri, *Tatbiki Psikoloji*, Cilt 1, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi matbaası.
- Massey, D.** (2005) *For Space*. London: Sage.
- Massey, D.** (2000) *Space, Place, and Gender, Gender space architecture: an interdisciplinary introduction*. Yay.haz. Jane Rendell, Barbara Penner, Ian Borden. NewYork: Routledge, pp.128-133.
- Merrifield, A.** (2000) *Henri Lefebvre: A Socialist in Space. Thinking Space*. Yay.haz. Mike Crang ve Nigel Thrift. London: Routledge.
- Nichols, M. P. ve Schwartz, R. C.** (1997). *Family therapy: Concepts and methods*. Needham Heights MA: Allyn and Bacon.
- Nişanyan, S.** (2003) *Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*. (3. basım) İstanbul: Adam Yayınları

- Oldenburg, R.** (1989). *The great good place: Cafés, coffee shops, bookstores, bars, hair salons and other hangouts at the heart of a community*. Boston, MA: Paragon House.
- Paquot, T.** (2012) Sözüñ Alanı. *Kamusal Alan*. Der. Eric Dacheux, çev. Hüseyin Köse. İstanbul: Ayrıntı, Sf. 59-64.
- Piaget, J.** (1977) *Epistemology and Psychology of Functions*. Hollanda: Reidel Publishing Company.
- Pile, S. ve Keith, M.** (1993) *Place and the Politics of Identity*. New York: Routledge.
- Pope, A.** (2009) Mass Absence. *Space Reader: Heterogeneous Space in Architecture*. Der. C. Height, M. Hensel ve A. Menges. UK: Wiley. Sf. 52-71.
- Püsküllüoğlu, A.** (1995) *Türkçe Sözlük*. İstanbul: YKY.
- Rabinow, P.** (2012) *Michel Foucault ile Söyleşi*. Çev. Mehmet Adam. TMOBD Ankara Şubesi Dosya 30 (Aralık 2012) : 10-19.
- Ritzer, G.** (1998). *Toplumun McDonaldlaştırılması*, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Schmid, C.** (2008) Towards a Three-Dimensional Dialectic: The Theory of the Production of Space. *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*. Yay.haz. Kanishka Goorewardena v.d. London: Routledge.
- Schulz, N. C.** (2013). The Phenomenon of Place. *The Urban Design Reader*. 2nd ed. By Michael Larice ve Elizabeth Macdonald. USA, Canada: Routledge. Sf. 272-284.
- Shields, R.** (1999). *Lefebvre, Love and Struggle: Spatial Dialectics*. London: Routledge.
- Soja, E.** (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Realand-Imagined Places*. Oxford:Cambridge, Blackwell.
- Stam, R.** (1992). *Subversive Pleasures: Bakhtin, Cultural Criticism and Film*. Baltimore and London: John Hopkins UP.
- Süalp, Z. T. A.** (2004). *ZamanMekan: Kuram ve Sinema*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Tanyeli, U.** (2013, Şubat 18). MTS 502. *Mimarlık Tasarım Kuram - Seminer 1: Geçmişte mimarlık bugünkünden çok mu farklı düşünülürdü?*. [Ders] İstanbul Teknik Üniversitesi, Taşkışla.
- Tekalan, Ş. A.** (2010). *Nasıl Bir Diyalog: Küreselleşen Dünyada birlikte Yaşama Sanatı*. İstanbul: Doğan Egmont Yayınları.
- Tekeli, İ.** (2010). *Gündelik Yaşam, Yaşam Kalitesi ve Yerellik Yazıları (İlhan Tekeli Toplu Eserler 12)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Todorov, T.** (1984). *Mikhail Bakhtin: Dialogical Principle*. Trans. W. Godzich. UK: Manchester University Press.
- Tonkiss, F.** (2005). *Space, the City and Social Theory: Social Relations and Urban Forms*. Cambridge: Polity Press.
- Unger, R. M.** (1987). *Social Theory: Its Situation and Its Task (Politics; Volume 1)*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Urry, J.** (1999). *Mekanları Tüketmek*. Çev. Rahmi G. Ögdül. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Voloshinov, V. N.** (1986). *Marxism and the Philosophy of Language*. USA: Harvard University Press.
- Woldoff, R. A. ve Diğerleri** (2013). The Social Transformation of Coffee Houses: The Emergence of Chain Establishments and the Private Nature of Usage. *International Journal of Social Science Studies* Vol.1, No. 2; October 2013.
- Yaşar, A.** (2009). *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekan, Sosyalleşme, İktidar*. İstanbul: Kitap Yay.
- Foucault, M.** (1986). Of Other Spaces. *Diacritics*, çev. Jay Miskowiec. 16 :1, Spring (22-27). Alındığı tarih: 04.11.2014, adres: <http://www.jstor.org/stable/464648>
- Harvey, D.** (2013, November 15). Akar, H. B. and Moumtaz, M (Interviewer). on Why Struggles over Urban Space Matter: an Interview with David Harvey. Alındığı tarih: 15.11.2013, adres: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/15156/>.
- Leibniz, G. W.** (2007, Winter). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Alındığı tarih: 08.04.2015, adres: <http://plato.stanford.edu/entries/leibniz/>
- Yürekli, H.** (2014, Ekim). *Kent Topoğrafyaları*. Der. Esin Yürekli. Alındığı tarih: 10.04.2015, adres: <https://www.hulyayurekli.net>
- Mitchell, D. ve Sun Hun, Y.** (Başrollerde). (2011, November 16). Street Dealers [Televizyon şovu bölüm]. Parker, S. J. ve Holzman, E. (Yapımcılar). *The Work of Art: Next Great Artist*. Season 2, Episode 6. US: Channel Bravo.

ÖZGEÇMİŞ



Ad Soyad : Gizem ÖZER
Doğum Yeri ve Tarihi : Tekirdağ – 12.11.1988
E-Posta : arc.ozerg@gmail.com, ozergi@itu.edu.tr

ÖĞRENİM DURUMU:

- **Lisans** : 2012, İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü.
- **Yükseklisans** : 2015, İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Anabilim Dalı, Mimari Tasarım Lisansüstü Programı.

MESLEKİ DENEYİM VE ÖDÜLLER:

2006 yılında Antalya Adem Tolunay Anadolu Lisesi Almanca Matematik-Fen bölümünü bitirdi. 2012 yılında İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü Mimarlık Bölümü'nden mezun oldu. Aynı yıl İ.T.Ü. Mimari Tasarım Yüksek Lisans Bölümü'ne öğrenci olarak katıldı. 2013 Ocak'tan bu yana İ.T.Ü. Mimarlık Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi ve yüksek lisans öğrencisi olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Gündelik hayat, mekan üretimi, mekansal pratikler, mekansal hikayeler ve diyalog konularında, kentsel ve mimari tasarım alanlarında pek çok konferansta yer almış ve sunum yapmıştır. Bu konularda araştırmalarını sürdürmektedir.

TEZDEN TÜRETİLEN YAYINLAR, SUNUMLAR VE PATENTLER:

- Özer, G., Şenel, A., Dialogue: an everyday spatial practice in a traditional coffeehouse in Istanbul. 2014. *Frascari Symposium II, Confabulation: Storytelling*

in Architecture, by PhD Program in Architecture + Design, Washington Alexandria Architecture Center (WAAC) School of Architecture + Design College of Architecture and Urban Studies, Virginia Polytechnic Institute and State University, March 28-29, 2014. Red Room, WAAC building, Old Town Alexandria, Virginia, USA – Exhibition member, Oral presentation.

- Ozer, G., 2015. Right to the City through Spatial Narratives with-in Dialogues, *6th East African Annual Workshop and Exhibition*, July 19-25, 2015. Nairobi, Kenya – Oral presentation, Paper submission.

DiĞER YAYINLAR, SUNUMLAR VE PATENTLER:

- Özer, G. ve Özgür, T. S., 2013. Osmanlılarda Konut Mimarisi ve İskân Meselelerine Kavramsal Yaklaşımlar. *METU Architectural History Graduate Researches Symposium: Spaces / Times / Peoples: Domesticity, Dwelling and Architectural History*, December, 12-13, 2013, METU, Kubbealtı Hall, Faculty of Architecture, Ankara.
- Özer, G. ve Erol, D., 2013. İstanbul: Oyun Üzerinden Tasarım ve Mekana – Kente – Bakış. *ITU Architectural Design Graduate Program, Architectural Design Research Laboratory/Project I*, Fall, 2012-13 (Coordinators Prof. Dr. Ayşe Şentürer, Assoc. Prof. Dr. Nurbin Paker, Res. Assist. Dr. Özlem Berber).