İSTANBUL TEKNİK ÜNİVERSİTESİ ★ FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

"YER"LEŞMENİN DÜŞ(ÜM)LENMESİ: GELENEKSEL ANADOLU YERLEŞMELERİNDE "ARA"LAR

DOKTORA TEZİ

Y. Mimar Beyhan BOLAK HİSARLIGİL

Anabilim Dalı : MİMARLIK

Programı : MİMARİ TASARIM

EKİM 2007

İSTANBUL TEKNİK ÜNİVERSİTESİ ★ FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

"YER"LEŞMENİN DÜŞ(ÜM)LENMESİ: GELENEKSEL ANADOLU YERLEŞMELERİNDE "ARA"LAR

DOKTORA TEZİ

Y. Mimar Beyhan BOLAK HİSARLIGİL
(502022013)

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 28 Haziran 2007
Tezin Savunulduğu Tarih : 5 Ekim 2007

Tez Danışmanı :	**Doç.Dr. Belkıs ULUOĞLU**
Diğer Jüri Üyeleri	**Prof.Dr. Günkut AKIN (İ.T.Ü.)**
	Prof.Dr. Semra AYDINLI (İ.T.Ü.)
	Doç.Dr. Ferda KESKİN (İ.B.Ü.)
	Doç.Dr. Bülent TANJU (Y.T.Ü.)

EKİM 2007

ÖNSÖZ

Mimarlık eğitimi içersinde yer aldığım ve mimarlığın ontolojisi üzerine düşünmeye başladığım ilk andan itibaren mimari temsil yöntemlerinin sınırlayıcı ve yanıltıcı doğasına ilişkin düşüncelerim beni bu çalışmada söz konusu yöntemlerle hesaplaşmaya yönlendirdi. Günümüz mimarlık eyleminin sıklıkla tartışılan parçacı tutumu da, geleneksel Anadolu yerleşmelerindeki bütüncül oluşumun ardındaki nedenleri düşünmeye sevketti. Fenomenolojik bir yol üzerinde ilerleyen bu araştırmayı bir doktora tezi formatında yazmak, çalışma sürecinde karşılaştığım en büyük zorlukların başında geldi. Martin Heidegger'in Kartezyen düşünme sistemini derinden sarsan metinleri ve şiirin hakiki düşünmenin kendisi olduğu önerisi ile geleneksel Anadolu yerleşmelerinde uzunca bir süredir varlığını duyumsadığım şiirselliğin bir araya gelmesi de bu zorluğun bir parça aşılmasına yardımcı oldu.

Bu yol içersinde bana önerileri, eleştirileri ve yüreklendirici tutumu ile ışık tutan çok değerli hocam Doç. Dr. Belkıs Uluoğlu'na bana duyduğu güven ve çalışmama gösterdiği destek için teşekkür etmek isterim. Geleneksel Anadolu yerleşmeleri üzerine kendisinin de Türkiye'de ender çalışmaları bulunan ve bana bu alanda fenomenolojik bir çalışma yapma konusunda getirdiği eleştiri ve öneriler ile bu tezin öz-eleştirel bir ortam içerisinde yazılmasını sağlayan değerli hocam Prof. Dr. Günkut Akın'a da teşekkürlerimi sunmak isterim. Felsefe alanında engin bilgisi ile jüriler boyunca özellikle Martin Heidegger'i anlamamızı ve tartışmamızı sağlayan, böylesine muğlak olarak nitelendirilen bir düşünce adamının felsefesini mimarlık alanında düşünmek konusunda bana destek olan değerli hocam Doç. Dr. Ferda Keskin'e de çok teşekkür ederim. Fenomenolojik bir tez yazmak konusunda açık fikirleri ile bu çalışmayı tamamlamamda bana yardımcı olan Prof. Dr. Semra Aydınlı ve Doç. Dr. Bülent Tanju'ya da çok teşekkür ederim.

Her koşulda sağladığı destek için değerli hocam Prof. Dr. Sevgi Lökçe'ye; sabırlarından dolayı oğlum Efe ve bebeğim Berke'ye ve değerli çalışma arkadaşım, eşim Öğr. Gör. Hakan Hisarlıgil'e; annem Nevin Bolak'a, doktora ders ve tez dönemi süresince bana ve aileme verdiği inanılmaz destek için -bu çalışmayı kendisine ithaf ettiğimi de belirterek- sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Ekim 2007 Beyhan BOLAK HİSARLIGİL

İÇİNDEKİLER

TABLO LİSTESİ **v**
ŞEKİL LİSTESİ **vi**
ÖZET **ix**
SUMMARY **xi**

1. GİRİŞ **1**
1.1. Giriş ve Çalışmanın Amacı 1

2. FENOMENOLOJİ: İÇTENLİKLE GÖRMEK / ANI DİNLEMEK **5**
2.1. Yere İlişkin Çalışmalarda Fenomenoloji 6
2.1.1. Fenomenolojinin kısa tarihi ve fenomene yaklaşma yolları 7
2.1.2. Fenomenolojinin doğası ve temel çıkarımlar 11
2.2. Martin Heidegger'in Fenomenolojisi: Hermeneutik-Fenomenoloji 12
2.2.1. Dünya-içinde-olmak: çevre, araçlar ve kullanılabilirlik 14
2.2.2. Varoluşsal mekansallık ve fiziksel mekan 15
2.2.3. "Şeylik": bir araya getirme 19
2.3. Yere İlişkin Çalışmalarda Martin Heidegger'in Fenomenolojisi 21
2.4. Bölüm Sonucu 24

3. "YER"LEŞMENİN ŞİİRSELLİĞİ **26**
3.1. Şiirsel Düşünmede "Yer"leşme 27
3.1.1. Ölçüt alma: "yer"leşmenin şiirselliği 30
3.1.2. Türkü yakma: bir ölçüt alma yolu 34
3.2. Düş(üm)leme: "Yer"leşmenin Katlılığı 36
3.3. Bölüm Sonucu 42

4. "ARA"LAR: BİRARADA OLANLARIN YERİ **44**
4.1. Mekan-Zamansal Süreklilikte Aralar 45
4.2. Geleneksel Dönem Yerleşmelerinde Mekansal Süreklilik 48
4.2.1. Sokak-avlu-ev sürekliliği 50
4.2.2. Sofa-sekialtı-seki sürekliliği 56
4.3. Bölüm Sonucu 60

5. "EVLERİNİN ÖNÜ": GELENEKSEL ANADOLU YERLEŞMELERİNDE "ARA"LARIN DÜŞ(ÜM)LENMESİ **62**
5.1. "Aynı Taşlar Arasında" 65
5.2. "Evlerinin Avlusunda" 78

5.3. "Her Şey Yerli Yerinde" 85
5.4. Bölüm Sonucu 90

6. SONUÇLAR VE TARTIŞMA 92

KAYNAKLAR 98

ÖZGEÇMİŞ 107

TABLO LİSTESİ

		Sayfa No
Tablo 2.1.	Martin Heidegger'in felsefesinde *Dasein*'ın Varlığı gösterme biçimleri……	14
Tablo 2.2.	*Varlık ve Zaman*'da mekan biçimleri ……	17

ŞEKİL LİSTESİ

Sayfa No

Şekil 3.1 : "Köylü ayakkabıları", Van Gogh……..... 31
Şekil 3.2 : Avluya güneşin düşümü, Fırıncılar Evi, Germir, 2007..... 40
Şekil 3.3 : Avluya güneşin düşümü, Fırıncılar Evi, Germir, 2007..... 40
Şekil 3.4 : İzdüşme: Kapı önünde koltuk, Reşadiye/Kayseri, 2005..... 41
Şekil 4.1 : Geleneksel dönem sokağı, Nize/Kayseri, 2005..... 51
Şekil 4.2 : Geleneksel dönem evinde birinci katın sokağa taşması, Germir/Kayseri, 2007..... 51
Şekil 4.3 : Kabaltı, Ali Saib Paşa Sokak, Talas/Kayseri, 2005…….. 52
Şekil 4.4 : Kabaltından geçiş, Ali Saib Paşa Sokak, Talas/Kayseri, 2005…. 52
Şekil 4.5 : Bağımsız tipte köşk, Güpgüpoğulları Konağı alt kat planı (Çakıroğlu, 1952: 25) ve avludan köşkün görünümü (İmamoğlu, 2006: 56)……..... 53
Şekil 4.6 : Bağımsız tipte köşk, Mollaoğulları Konağı alt kat planı ve avlu görünümü (Çakıroğlu, 1952: 34)……..... 53
Şekil 4.7 : Eyvan biçiminde köşk, Çayırağası Evi alt kat planı ve kesit (İmamoğlu, 2006: 156) 54
Şekil 4.8 : Üst katta köşk, Tosunağa Evi alt ve üst kat planları (İmamoğlu, 2007) 54
Şekil 4.9 : Üst katta köşk, Camcıoğlu Evi, Kayseri (İmamoğlu, 2006: 162, 160) 55
Şekil 4.10 : Avluda köşk ve havuz, Tablakaya Mah., Talas/Kayseri, 2006..... 55
Şekil 4.11 : Türk Evi plan tipleri (Eldem, 1984: 26, 28, 29) 56
Şekil 4.12 : Orta sofa, Fırıncı Evi, Germir..... 57
Şekil 4.13 : Şerbetlik, Germir/Kayseri, 2007..... 59
Şekil 4.14 : Şerbetlik, Nize/Kayseri, 2005..... 59
Şekil 4.15 : Geleneksel dönem evlerinde konumlanma örneği..... 60
Şekil 5.1 : "Evlerinin önü"nde bir basamak, Talas/Kayseri, 2005..... 65
Şekil 5.2 : "Evlerinin önü"nde bir ağaç, Reşadiye/Kayseri, 2005…..... 65
Şekil 5.3 : "Evlerinin önü"nde bir kuyu, Talas/Kayseri, 2005…..... 65
Şekil 5.4 : Taş taş yanında eklemlenen bir süreklilik olarak pürüzlülük, Nize/Kayseri, 2005..... 66
Şekil 5.5 : Taş taş üstünde eklemlenen bir süreklilik olarak pürüzlülük, Talas/Kayseri, 2005..... 66
Şekil 5.6 : Aralığın görünmeyen yerinde, Reşadiye /Kayseri, 2006…….. 67
Şekil 5.7 : Köşebaşında çeşme, Çeşme Sokak/Talas, 2006……..... 68
Şekil 5.8 : Köşebaşında çeşme, Ali Saib Paşa Sokağı/Talas, 2005…….....68
Şekil 5.9 : Köşebaşında çekilen taşlar, Kazım Paşa Sokağı, Talas…… 69
Şekil 5.10 : Köşebaşında çekilen taşlar, Harman Mah., Talas…… 69
Şekil 5.11 : Kapı aralığı, Reşadiye/Kayseri, 2006..... 70
Şekil 5.12 : Kapı aralığında Anadolu kadını, Reşadiye /Kayseri, 2006..... 70
Şekil 5.13 : Gazi Çıkmazı, Kayseri, 2007..... 70

Şekil 5.14 : Kabaltı, Ali Saib Paşa Sokağı, Talas/Kayseri, 2005..... 71
Şekil 5.15 : Kabaltı: Ev altından geçiş, Ali Saib Paşa Sokağı, Talas/Kayseri, 2005..... 71
Şekil 5.16 : Kabaltı, Germir..... 72
Şekil 5.17 : Kabaltına açılan pencereler, Germir…… 72
Şekil 5.18 : Kabaltına inen sokak, Nize/Kayseri, 2005..... 72
Şekil 5.19 : Kabaltında sedirde oturma, Nize/Kayseri, 2005..... 72
Şekil 5.20 : Kabaltından eve açılan kapı, Nize/Kayseri, 2005..... 73
Şekil 5.21 : Kabaltından avluya iniş, Nize/Kayseri, 2005..... 73
Şekil 5.22 : Kabaltını sokağa bağlayan kemer, Nize/Kayseri, 2005..... 73
Şekil 5.23 : Kabaltından bir merdivenle avluya akış, Nize/Kayseri, 2005….. 73
Şekil 5.24 : Kabaltının alt kotundaki avluda çeşme, Nize/Kayseri, 2005..... 73
Şekil 5.25 : Germir'de bir sokak, Germir/Kayseri, 2007..... 74
Şekil 5.26 : Sokaktan ev altı, Germir/Kayseri, 2007..... 74
Şekil 5.27 : Ev altında kapı önü, Germir/Kayseri, 2007..... 74
Şekil 5.28 : Sokaktan ev-altıyla karşılaşma, Germir/Kayseri, 2007..... 74
Şekil 5.29 : Ev-altından hayatla karşılaşma, Germir/Kayseri, 2007..... 74
Şekil 5.30 : Evin hayatı, Germir/Kayseri, 2007..... 74
Şekil 5.31 : Hayata tüten baca, Germir/Kayseri, 2007..... 75
Şekil 5.32 : Hayata merdiven ve kapıyla açılma, Germir/Kayseri, 2007..... 75
Şekil 5.33 : Eşikteki minder, Ali Saib Paşa Sokağı, Talas/Kayseri, 2006..... 75
Şekil 5.34 : Eşikteki minder, Ali Saib Paşa Sokağı, Talas/Kayseri, 2006..... 75
Şekil 5.35 : Evlerinin önünde iki genç kız el işi yaparken, Reşadiye..... 77
Şekil 5.36 : Evlerinin önünde iki kadın el işi ve yemek hazırlığı yaparken, Talas/Kayseri..... 77
Şekil 5.37 : Evlerinin önünde gündelik işlerinde kadınlar, Reşadiye /Kayseri, 2006…… 77
Şekil 5.38 : Evlerinin avlusu, Germir..... 78
Şekil 5.39 : Evlerinin avlusunda ağaç, Tablakaya Mah., Talas..... 80
Şekil 5.40 : Evlerinin avlusu, Germir……..... 80
Şekil 5.41 : Evlerinin avlusunda ocak nişi, Talas…… 81
Şekil 5.42 : Ocak nişi, Fırıncılar Evi, Germir…..…… 81
Şekil 5.43 : Evlerinin avlusunda havuz ve köşk, Tablakaya Mah., Talas..... 82
Şekil 5.44 : Evlerinin avlusunda kuyu, Fırıncılar Evi, Germir……..... 82
Şekil 5.45 : Evlerinin avlusunda kuyu, Talas…….... 82
Şekil 5.46 : Avluda ayakçak, Gazioğlu Evi, Kayseri, 2007…..... 84
Şekil 5.47 : Gazioğlu Evi köşküne avludan çıkan merdiven……..... 84
Şekil 5.48 : Gazioğlu Evi üst kat köşkü..…… 84
Şekil 5.49 : Fırıncılar Evi sofası…….... 86
Şekil 5.50 : Sofaya açılan oda kapıları, Germir…… 86
Şekil 5.51 : Sekialtı-sekilik……..……..……..……..... 86
Şekil 5.52 : Sekilikte oturma, Fırıncılar Evi, Germir……..…. 86
Şekil 5.53 : Odaya köşeden açılan kapı, Germir…….. 87
Şekil 5.54 : Başköşede oturma…… 87
Şekil 5.55 : Sekialtı-sekilik, Germir……..……..……..... 87
Şekil 5.56 : Sekialtında pabuçluk, Germir…….…….... 87
Şekil 5.57 : Sekilikte oturma, Fırıncılar Evi, Germir……... 88
Şekil 5.58 : Seki altında yıkanma yeri, Germir…… 88
Şekil 5.59 : Şerbetlik, Talas…….... 89
Şekil 5.60 : Şerbetlik, Germir…….. 89

Şekil 5.61 : Şerbetlik, Germir…….. 89
Şekil 5.62 : Yüklük nişi, Fırıncılar Evi, Germir……..…….…..… 89
Şekil 5.63 : Yüklük nişi, Fırıncılar Evi, Germir……..……..……..…..… 89
Şekil 5.64 : Ocak nişi, Germir…….……..……..……..... 90
Şekil 5.65 : Ocak nişi, Fırıncılar Evi, Germir……..…….……..... 90

“YER”LEŞMENİN DÜŞ(ÜM)LENMESİ: GELENEKSEL ANADOLU YERLEŞMELERİNDE “ARA”LAR

ÖZET

Bu çalışma geleneksel Anadolu yerleşmelerinde mekansal sürekliliği sağlayan “ara”ları mekan-zamansal bir eylemlilik durumu olarak hermeneutik-fenomenolojik bir anlayışla ele almakta, yapılı çevreyi bir araç olarak değerlendirmeden, duyumlardan oluşan mekan-zamansal deneyimleri açarak “yer”leşmeyi anlamaya çalışmaktadır.

Günümüzün çerçeveleyen, hesaplayan ve temsil eden bilişsel dünyasında insan ve yer birlikteliği mekansal üretim süreci ile kodlanıp parçalanarak, mekan-zamansal süreklilik içerisindeki ilişkilerin zayıflamasına neden olmuş, bu mekanik anlayışın mekan-zamansal sürekliliği sağlayan eklemlenmeleri zayıflatma eğilimi de iç/dış arasında, bir mekan ve diğeri arasındaki eşikleri ortadan kaldırmıştır. Bu çalışma bu eşikleri “ara”lar olarak görmektedir. Bu durumda, olanaklar açan yerler olan araların iç/dış, aşağı/yukarı, alt/üst, şimdi/sonra, orada/burada gibi konumlanmaları bir karşıtlık olarak dayatmayan, ancak gündelik yaşamdaki bir iç içe birliktelik olarak açarak insan ve yer ilişkilerindeki kavramsal ve biçimsel kodlamalara karşı direnç gösteren bir yol açabileceği düşünülmektedir.

Geleneksel Anadolu yerleşmelerinde avlular, sokaklar ve eşiklerde iç içe birliktelikleri açığa çıkaran araların varlığı, Martin Heidegger’in hakiki düşünme olarak gördüğü şiirsel düşünmenin gündelik yaşamdaki bir uzantısı olan Anadolu türküleri ışığında araştırılmıştır. Bir ölçüt alma yolu olan türkülerle mekan-zamansallığın fenomenolojisi, renk, söz, iz ve seslerin katlanarak oluşturduğu bir “düş(üm)leme”dir. Araların düş(üm)lemesi, çoğu Anadolu türküsünde geçen “evlerinin önü” motifi üzerinden geleneksel Orta Anadolu yerleşmelerinden Germir, Darsiyak, Reşadiye, Nize ve Talas yerleşimlerinde yapılmıştır.

“Evlerinin önü” motifi bütün yerleşim boyunca bir “önündelik” fenomenini anlatır. Çok yönlülük anlatmasıyla bu önündelik, belirgin bir yönü ima etmez. Cephenin ontik karakterinin tersine “önündelik”, araların şeylik karakterini ontolojik bir durum olarak öne çıkarmaktadır. Üstelik mekan-zamansal konumlamaları açığa vuran “önündelik”, gündelik yaşamda araları oluşturan karşılaşmalarla bir dünyayı açmakta ve örtmektedir: bir çeşmenin, bir merdivenin, bir nişin, bir kuyunun ya da bir sokak basamağının etrafında bir dünya kurulur. Bu önler kendilerini olanaklara açmaktadır. Birçok gündelik eylem gece ve gündüzün, mevsimlerin, saatlerin geçişiyle “evlerinin önü”nde geçmektedir. Birçok önündelikler vardır burada, yaşamdaki etkileşimlerin özelliklerine göre değişen… Bazen tüm bir sokak, bazen bir kapı eşiği, bazen bir kapı, bazen pencere, bazen duvardaki bir delikler gibi bir açıklık, bazen de tek bir taş

parçası “evlerinin önü”nü oluşturur. Bir ön, diğer bir öne sürekli olarak açılmaktadır. Bu açılmalar yoluyla geleneksel Anadolu yerleşmelerinde aralar “evde-olma” duygusunu vermektedir.

A POETIC THINKING OF DWELLING: THE IN-BETWEEN IN VERNACULAR ANATOLIAN SETTLEMENTS

SUMMARY

This study is a hermeneutic-phenomenological attempt for understanding the in-between as a mode of spatio-temporal performance in terms of spatial continuity in vernacular Anatolian settlements. Without thinking a built environment as a tool, it goes in a way by opening spatio-temporal experiences composed of senses in order to understand what dwelling is.

Today, the framing, calculative and representative mode of cognitive world breaks the embeddedness of man and place leading to the weakening of spatial relations in spatio-temporal continuity codified through the process of production of space. The weakening tendency of this mechanical understanding of articulations providing spatio-temporal continuity eradicated the thresholds between outside and inside, between one space and another. This study regards these thresholds as the "in-between". As a place of openings, the in-between where interior/exterior, up/down, under/above, now/then, here/there situations are not side by side constellations, but a belonging togetherness of everyday life that might open a way up in order to resist to the conceptual and formal codification.

The in-between, revealing this belonging togetherness in the courtyards, streets, thresholds of vernacular Anatolian settlements are being traced through Anatolian folk songs called "türkü" as poetic thinking in Anatolian everyday life, an authentic thinking in Martin Heidegger's philosophy. A spatio-temporal phenomenology by türkü, that might be regarded as a mode of "measure-taking", a critical phrase in Heidegger's thinking, is a poetic thinking folded through sounds, words, colors and smell. The poetic thinking of the in-between is being searched through the motif of "the front of "their" home" in many türkü. As an actual case a couple of vernacular middle-Anatolian settlements, Germir, Darsiyak, Reşadiye, Nize and Talas, to be studied.

The motif "the front of "their" home" calls a phenomenon of "frontness" through the whole pattern. Thus having an omni-directional character, this frontness does not imply a definite direction. Contrary to the ontic character of façade, the frontness reveals the thingly character of the "in-between" as an ontological condition. Moreover, the "frontness" expressing the spatio-temporal modes is a meeting place that folds and unfolds a world with many confrontations as the in-between in everyday life: around a fountain, a staircase, a niche or a step in the street, a world is built up. These fronts open themselves to the possibilities. Through the nights and days and seasons and hours, a number of activities build "the front of their home".

There are many fronts at different levels depending on the complexity of interaction; sometimes the whole street, sometimes an opening such as a doorway, a window, and even a hollow on the wall or sometimes just a piece of stone. One front opens to one another continuously. Through these openings, the in-between make someone feel as “being-at-home” in these settlements.

1. GİRİŞ

1.1 Giriş ve Çalışmanın Amacı

"Neden eski bir kasabadaki herhangi bir anonim ev
ya da hiç de gösterişli olmayan bir çiftlik evi bizde
yakınlık ve memnuniyet hissi uyandırır da,
çok az modern yapı hislerimize dokunur?"
Juhani PALLASMAA, "The Geometry of Feeling"

Bu araştırma en genel anlamda Anadolu'da "yer"leşmenin[1] anlamını "düşünmek" üzerinedir. Alman düşünür Martin Heidegger (1996)'nın tanımıyla "varolanın çerçevelenmesi" anlamına gelen yersiz-yurtsuzlaşma durumu ile modern dünyanın teknolojisinin buna olan etkisi, insanın yere bağlı bir Varlık olarak dünyayı deneyimlemesi üzerine düşünmekten vazgeçtiğini göstermektedir. Düşünme, bilişsel/ussal olanı anlatan, doğrunun karşısına yanlışı yerleştiren, iki uç arasında barınan olasılıkları reddeden bir süreç değil, Heidegger'in ifadesiyle şiirsel olanı anlatan hakiki düşünmedir.

Modern Çağ'la birlikte bilim ve teknolojinin kendisine verdiği olanakla nesneleri önünde-hazır-varlıklar olarak gören ve onları çerçeveleyen insan, "yer"leşmeyi de bilişsel süreç, araç ve yöntemlere dayalı bir düşünme sistemi ile değerlendirmektedir. Bu ortam içerisinde nesnelere indirgenen mekan ve üretimi olarak anlaşılan mimarlık da, sınırsız olasılıklar içerisinde nasıl daha çok, daha yüksek, daha hızlı ve daha güzel nesneler ortaya koyabilirim çabasıyla daha önce eşi görülmemiş biçimde binaların yapımına yönelmiştir. Mekanın sürekliliğini göz ardı eden bu hesaplayıcı, parçalayıcı ve sınırlandırıcı anlayış, "yer"leşmenin hakikatini anlamaktan oldukça uzak görünmektedir. Böyle bir dünyada insan "evsiz"dir, dolayısıyla bir Dünya içinde yerleşemez. Oysa "yer"leşme, ontolojik açıdan bir varlık koşulu ve insanın Dünyada-olma biçimidir.

[1] Martin Heidegger'in *Dasein*'ın mekansallığının ontolojik bir durumunu ifade eden Almanca "wohnen", İngilizce "dwelling" kavramı, Türkçe'ye genellikle "ikamet etmek" ve "oturmak" olarak çevrilmiştir. Oysa bu kavram "yer"e ilişkindir ve Türkçe'ye en iyi "yer"leşmek olarak çevrilebilir.

Günümüzde kentsel ölçekte sınırlar çizen imar uygulamalarından, apartman dairelerindeki iç ve dış ayrımını vurgulayan duvarlara kadar keskin sınırlarla çevrilmiş olan yaşamımız, yerle olan ilişkimizde kopuşa neden olmuş, mekansal süreklilik kaybolmuştur. Mimarlık eyleminin bir mutlaklıkla ele alındığı ve yalnızca binaların önemsendiği böyle bir ortamda yapılı çevrenin bütünlüğünden söz etmek oldukça güçtür. Yapılı çevrenin bütünlüğüne, başka bir deyişle bir arada duran Şeylerin oluşturduğu Bir'e yaklaşabilmek için mimarlık eylemi bütüncül (holistik) bir bakışla değerlendirilmelidir.

Bu durumda Kartezyen anlamda bilişsel süreç, araç ve yöntemlere dayalı olarak mekanı parçalamanın, sınırlandırmanın ve mekanı birbirlerinden ayrı ve yan yana getirilebilecek parçalar olarak düşünmenin karşısında, mekan-zamansal süreklilikteki ilişkiler şiirsel düşünme yoluyla nasıl kurulabilir? Bu soruyu anlamaya yönelen araştırma, mekan-zamansal sürekliliği var eden ilişkilerin "ara"larda kurulduğu düşüncesiyle yola çıkmaktadır. İnsan ve yer birlikteliğinin parçalanarak mekansal eylemliliklerin zayıflamasına neden olan günümüz anlayışının karşısında aralar, karşıtlılıkları dayatmayan, ancak gündelik yaşamdaki mekan-zamansal konumlanmaları bir aradalık durumu olarak açan yerler olarak kabul edilebilir. Aradalık, yalnızca nesneler arasındaki metrik aralıkların fiziksel durumu anlamına gelmemektedir; Şeyler arasındaki "buluşma"yı, karşılaşmaları da ifade etmektedir. Geleneksel dönem yerleşmelerinde mekan-zamansal sürekliliğin kurulmasında "oluşturucu" olan niteliklerini günümüzde yitiren aralar, gündelik yaşamdaki karşılaşmalar yoluyla kurulan ilişkilerle açığa çıkmaktadır.

Bu çalışmada "ara"ların mekan-zamansal sürekliliğin kurulmasında "oluşturucu" olan niteliklerini araştırmak amacıyla bir üsluba, akıma, modaya göre biçimlenmeyen, taş ustalarının ve yapı malzemesinin sınırlılıkları içerisinde olsa da, kullanıcıların gündelik yaşamları doğrultusunda oluşan ve yaşam ve yer olanaklarının örtüştüğü geleneksel dönem Orta Anadolu yerleşmelerinden Talas, Nize, Germir ve Reşadiye çalışma alanı olarak seçilmiştir. Şiirsel düşünme yoluyla yaşamın örtüsünün yere büründüğü bir yerleşimdeki "ara"ları anlamak, niteliksel mimari ve çevre tasarım çalışmaları kapsamında, hermeneutik-fenomenolojik bir araştırma olarak değerlendirilecektir.

Günümüzde Anadolu'daki geleneksel dönem "yer"leşmeleri üzerine yapılan araştırmalar genellikle niceliksel mimari ve çevre çalışmaları kapsamındadır. Parçacı ve envanter çıkarma amaçlı bu çalışmalar, insan deneyiminden bağımsız olarak inşa teknikleri, yapı ölçü ve oranları, biçimsel estetik ve tarih gibi alanları içermektedir. Oysa niteliksel çevresel tasarım çalışmalarından hermeneutik-fenomenoloji,

Kartezyen geleneğe bağlı olan epistemoloji temelli anlayışların aksine, insan yaşamının yer ile olan ilişkisini ontoloji temelli bütüncül bir bakışla açığa çıkarma konusunda bir yol önerebilir. Kartezyen düşünme biçimini eleştirerek, çağdaş Batı felsefesinde kültür ve insan varlığına yeni bir radikal yaklaşım öneren hermeneutik-fenomenoloji, insan varlığının anlamına ilişkin serimlemeler yapan Martin Heidegger'in geliştirdiği bir yöntemdir.

Bu çalışma insanın yerle ilişkisini koparan düşünme sisteminin karşısında kendisine yol açmaya çalışan Martin Heidegger'in hermeneutik-fenomenolojisinden yola çıkarak geleneksel Anadolu yerleşmelerini belgeleyerek tanımlayan çalışmaların tersine, betimleyici bir yol kurar. Betimleme, tüm duyularımızla bütüne yönelerek "yer"leşmeyi duyumsamanın, yerleşmedeki anları dinlemenin anlatısıdır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, içtenlikle görmek/anı dinlemek olarak anlatılan fenomenolojinin kısa tarihi ve fenomene yaklaşma yolları anlatılacak, fenomenolojinin doğası ve temel çıkarımları açımlanacaktır. Bu çalışmanın fenomenolojik yolunu oluşturan hermeneutik-fenomenolojinin açılımı ise Martin Heidegger'in "yer"leşmenin anlamına ilişkin düşüncelerini anlamaya yardımcı olabilecek "Dünya-içinde-Olmak", "çevre", "araç", "kullanılabilirlik", "mekansallık" ve "şeylik" kavramlarının anlatılması ve sonrasında da Heidegger'in fenomenolojisinin yere ilişkin çalışmalarda yorumlanma biçimlerinin tartışılması ile yapılmaktadır.

Çalışmanın hermeneutik-fenomenolojik modelinin düş(üm)lenme olarak açımlandığı üçüncü bölümde, günümüzde görselliğe indirgenmiş olan düşünme sistemimizin ötesinde, tüm duyularımızla bütüne yönelerek "yer"leşmeyi duyumsamanın, o yerleşmedeki anları dinlemenin yolları tartışılmıştır. "Yer"leşme yalnızca görüleni içermeyen, seslerin, dokuların, tatların, kokuların, anıların düştüğü çok katlı bir bütünlüktür; düş(üm)leme de bu düşümlerden oluşan yer ile derin ilişki kurmak, yaşamın yere düşürdüklerini şiirsel düşünme ile kendine yaklaştırmaktır. Yaklaştırmak yalnızca göze bağlı ve bir noktadan algılanan bir ölçümleme biçimine indirgenmez. Oysa mimari temsil ortamları, bu tür bir ölçümleme biçiminin yer aldığı Kartezyen koordinat sistemini kendisine referans almakta ve mekanı anlamamıza sınırlar getirmekte, temsil araçlarının kendisinin mekanın yerine geçtiği, mekanı çoğunlukla Kartezyen sistem içerisinde düşünmeye koşullandırdığı bir durumu ortaya çıkarmaktadır.

Böyle bir temsil ortamı "yer"leşmenin hakikatine yaklaşma da bir yol olarak değerlendirilemez. Hakiki "yer"leşme, Heidegger (1971e)'nin ifadesiyle şiirle mümkündür; şiir de insanın yaşadığı yerin ölçüsünü almasıdır. Heidegger'in insanın

kendisini bilinmeyene karşı ölçmesi anlamında kullandığı "ölçüt-alma" kavramı, şiirsel olarak ölçmeyi anlatır. Anadolu'da yaşayanların yaktıkları türküler, şiirsel bir düşünme biçimi olarak bir "ölçüt-alma" yoludur. Basit kurallar ve tekniklerle duyguların ve bilmenin anlık olarak inşa edilmesi ile oluşturulan türkü, Anadolu insanının yaşamlarının anlamı üzerine farkındalıklarını anlatır. Türkü yakanın kendiliğinden olan bu bilgisi, hesaplayıcı düşünmeden uzaklaşan ve şiirsel düşünmeye olanak veren bir durumdur. Bu çalışmanın fenomenolojik modelini oluşturan düş(üm)leme, bir ölçüt-alma yolu olan türkülerdeki yere ilişkin anlatıların rehberliğinde yapılacaktır.

Dördüncü bölümde geleneksel Anadolu yerleşmelerindeki mekan-zamansal sürekliliği oluşturan araların bu sürekliliği kurma olanakları tartışılacak, günümüzde mekan-zamansal süreklilikte oluşturucu niteliğini yitiren araların, geleneksel Anadolu yerleşmelerindeki varlığı araştırılacaktır.

Beşinci bölümde ise araların bir araya getiren şeylik karakteri, bir ölçüt alma yolu olarak önerilen türkülerde geçen "evlerinin önü" motifindeki "önündelik" fenomeniyle ilişkilendirilecektir. Önündelik, geleneksel Anadolu yerleşmelerinde araların iç/dış, yukarı/aşağı, alt/üst, orada/burada, şimdi/sonra gibi karşıtlıklar dayatmayan, ancak bu mekan-zamansal konumlanmaların biraradalığını üstlenen bir durumda mekanda karşılaşmaların anlatısıdır. Bu niteliğiyle önündelik, araların bir araya getiren şeylik karakterini açığa çıkarmaktadır.

Araların mekan-zamansal sürekliliği kurma olanağının araştırılması, Orta Anadolu yerleşmelerinden seçilen Germir, Reşadiye, Nize ve Talas yerleşimlerindeki avlular, sokaklar ve eşiklerdeki karşılaşmaların hermeneutik-fenomenolojik betimlemesi ile yapılacaktır. Bu betimleme Anadolu türkülerinde sıklıkla geçen "evlerinin önü" motifi ve bu motifin anlamını yorumlanmaya olanak verdiği düşünülen şiirler ışığında yapılan bir düş(üm)lemedir.

2. FENOMENOLOJİ: İÇTENLİKLE GÖRMEK / ANI DİNLEMEK

"Şeyler konuşabilselerdi, ne söylerlerdi?
Kendilerini nasıl tarif ederlerdi?"
David SEAMON

Özlerin araştırılması (Merleau-Ponty, 1962), fenomen bilimi (van Manen, 1997), insan deneyiminin keşfedilmesi (Polkinghorne, 1989) olarak bilinen fenomenolojiyi David Seamon (2003) "içtenlikle görmek", *kindly seeing* olarak tanımlayabileceğini söyler:

> "Şeylerin kendilerini göstermek için onlara bakmak ve onları içtenlikle görmeye çalışmak" (Seamon, 2003: 33).

İçtenlikle görülenin; görüntülerin, beklenmedik şekilde ortaya çıkan deneyim parçacıklarının betimlenmesidir fenomenoloji… İçtenlikle görmenin bir başka ifadesi de "anı dinlemek" olarak düşünülebilir; duvarın renkleri, taşların izleri, çarpan bir kapının sesi, ahşap merdivenin gıcırtısı, rüzgarla uğuldayan pencere anlarını dinlemek. Anı dinlemek sistemleştirilebilen, tariflenen bir bilginin kesitlerini anlatmayan, fenomenoloğun talip olduğu görüngünün durumlarını beş duyudan herhangi birine indirgemeden anlamaya çalışmak, onları betimlemektir.

Bu bölümde yere ilişkin çalışmalarda fenomenolojinin yeri, fenomenolojinin kısa tarihi ve fenomene yaklaşma yolları anlatılacak, fenomenolojinin doğası ve temel çıkarımları açımlanacaktır. Fenomenolojik bir yöntem olarak Heidegger'in geliştirdiği hermeneutik-fenomenolojinin açımlanması, Heidegger'in "yer"leşmenin anlamına ilişkin düşüncelerini anlamaya yardımcı olabilecek "Dünya-içinde-Olmak", "çevre", "araç", "kullanılabilirlik", "mekansallık" ve "şeylik" kavramlarının anlatılması ile sağlanacaktır. Sonrasında da zamansallıkla birlikte düşündüğü mekanı eyleme dayandıran Heidegger'in düşüncelerini yere ilişkin çalışmalarında yorumlayan Christian Norberg-Schulz, Juhani Pallasmaa, Otto Friedrich Bollnow ve Kimberley Dovey'in çalışmaları tartışılacaktır.

2.1 Yere İlişkin Çalışmalarda Fenomenoloji

Yerin anlaşılmasına ilişkin yapılan çalışmalar, sembolik ve yapısalcı, Marksist, psikolojik ve fenomenolojik (hermeneutik) çalışmalar olarak sıralanabilir. Bunlar arasında sembolik ve yapısalcı, Marksist ve psikolojik bakışlarla yapılan çalışmalar genellikle yerleşenin mekanda bir özne olarak davrandığı ve öznenin mekandan ya da mekanın özneden ayrı tutulduğu kabulü ile yapılırlar. Bu durumda özne, içinde bulunduğu dünyadan bağımsızdır, mekan da kendisinden ayrı bir gerçekliktir.

Örneğin sembolik ve yapısalcı çalışmalar sembolik bir üretimle oluşturulan dış dünya içerisindeki yerin anlamını bulmaya çalışır. Bu durumda dünya dışarıda olan ve semboller yüklenen bir anlam taşır. Ya da Marksist çalışmalarda yer sosyal etkilerin bir sonucu olarak kabul edilir ve yerin sosyal yaşamda kullanılma durumu önemsenir. Yere psikolojik bakış da yeri bir bileşen ve kimlik oluşumunda bir neden olarak görür. Oysa yere ilişkin fenomenolojik çalışmalar, yeri maddeleştirmeden ya da idealize etmeden anlamaya çalışan araştırmaları içermektedir. Bu durumda yer soyut bir düşünce ya da deneyimden bağımsız bir "orada olan", Varlıktan ayrı olan olarak kabul edilmez. Yere fenomenolojik ve hermeneutik olarak yaklaşmak, yerin dünyanın bütünü ya da deneyimleyen kişi için önemini ortaya koyan "deneyimleme"yi anlamaya çalışmaktır.

Martin Heidegger'in düşüncelerinde "yer"leşme, Gaston Bachelard'ın "Mekanın Poetikası"nda imgelem ve yer ilişkisi, Merleau-Ponty'nin bedenleşme üzerine yaptığı fenomenolojik çalışmalarda yer, kesin cevaplardan kaçınılarak sorgulanmaktadır. Bu çalışmalarda beden kendisi olarak, yaşayan olarak, içinde bulunduğu dünyadan ayrışmamıştır.

Bu çalışmalar içerisinde Heidegger'in fenomenolojisi, yeri ayrı bir varlık ya da dışsal bir nesneye indirgemeden, Varlığın ilksel mekansallığı anlamında sorgulamaktadır. Dolayısıyla yapılı olan, bir araç olarak değerlendirilmemekte, yapmanın, inşa etmenin bir eylem olarak kendisi sorgulanmaktadır. Çünkü yapılı olan bir araç olarak ele alındığında, yalnızca görmeye dayanan, yapılı biçimin nasıl göründüğü düşüncesiyle planlanan yerleşmelerde Şeylerin anlam dolu karakterini anlamaktan ve Şeylerden oluşan çevrenin bilgisinden uzaklaşılmaktadır. Çevre yalnızca görüleni içermeyen, seslerin, dokuların, tatların, kokuların, anıların oluşturduğu bir bütünlüktür. Böyle bir bütünlük yerden bağımsız olarak kavranamaz; önemli olan bu bütünü oluşturan, bir araya getiren Şeylerin anlamlılığını açmaktır. Fenomenoloji de göze ait olan bu eğilimi dönüştüren bir potansiyele sahiptir. Dolayısıyla fenomenoloji, fenomenlere derinlemesine nüfuz eden ve yapılı çevrenin şeylik

karakterini açığa çıkarma yolunda ilerleyen bir araştırma olarak yeri fiziksel biçimi ile değil, duyumlardan ve anılardan oluşan deneyimleri açarak anlama peşindedir.

2.1.1 Fenomenolojinin Kısa Tarihi ve Fenomene Yaklaşma Yolları

Yere ilişkin fenomenolojik çalışmaların bir çoğu, 20. yüzyılın başlarında inşa etmek ve "yer"leşmek ile ilgili geniş kapsamlı pratiklerin bir parçası olarak insanın mekansal davranış biçimlerini de içeren, insan varlığının yapılandırılması üzerine düşünceler üreten Edmund Husserl, Martin Heidegger ve Maurice Merleau-Ponty'nin çalışmalarından yola çıkmaktadır. 20. yüzyılın başlarında bilinç ile ortaya çıkan özlerin, yani fenomenlerin bilimini geliştiren Edmund Husserl (1952)'ye göre fenomenoloji, bilinci ve insan dünyasının algılanmasını oluşturan özlere, bir şeyi ne ise o yapan bir fenomenin doğasına, "Şeylerin kendisine geri dönmeli", Şeyleri tanımlamak için onlara yönelmelidir.

Husserl (1952) dünyayı yarattığı düşünülen zihnin aşırı idealist durumunu ve pasif zihinden bağımsız varolduğu düşünülen gerçekliğin aşırı ampirik durumunu reddederek fenomenolojiyi bir yöntem olarak önerdiğinde, yaşam dünyası ile ilişkili olarak insan bilincinin nesnelliğini doğrulayan ve temellendiren bir yol arayışına girdi. Husserl'e göre deneyimler anlamın ve bilginin temel kaynağıdır ve Husserl'in kurduğu düşünce yapısını oluşturan üç anahtar kavram vardır: özler, yönelmişlik ve fenomenolojik indirgeme.

Fenomenolojik indirgemenin anlamı, insanın doğal davranışının kökten değiştirilmesi demek olan dünyanın apaçık varlığından bütünüyle vazgeçmesi, dışarıda bırakması anlamına gelen "parantez-içine-almak"tır. Bu teknik, öznel görüleri ve kuramsal yapıları tutarak, fenomenin açığa çıkarılmasını sağlamaktadır. Parantez içine almanın dokunamadığı tek varlık alanı ise salt ben'dir. Parantez içine alınamayan salt ben, gerçek dünyadan, bu dünyanın nesneleri çeşidinden bir varlık değildir, aşkındır. Dolayısıyla Husserl bilinci aşkın olarak düşünmektedir. Bu yüzden Husserl'in fenomenolojisi, transendental ya da aşkın fenomenoloji olarak adlandırılır.

Husserl'in aşkın yaklaşımında zihin nesnelere doğrultulmuştur, bilinç-yaşantısı yaşadığı nesneye çevrilmiştir. Yaşantı ve yaşanan şey arasında bir bağ vardır; bilinç daha önce de bir şeyin bilincidir ve bu doğrultulmuşluk, yönelmişlik olarak adlandırılır. Yönelinen şeyin tanımlanmasından önce onu anlamanın gerekliliğine

inanan Martin Heidegger[2] ise aşkın bilincin yerine "Dünya-içinde-Olmak" kavramı ile insanın ve onun dünyasının ön-kurulumunu, ayrılmaz bir bütün olarak varoluşlarını anlatmaktadır (Heidegger, 1996: 49).

"İnsan ve Mekan", *Mensch und Raum* adlı konferansta mimarlara yaptığı "İnşa Etmek "Yer"leşmek Düşünmek", *Bauen Wohnen Denken* başlıklı konuşmasında Heidegger (1971b), "insan ve mekan" ilişkisi denildiği zaman, insan ve mekanın birbirinden ayrı şeyler olarak anlaşılmaması gerektiğinden söz etmiştir (Heidegger, 1971b: 156). Heidegger (1971b)'ye göre "ne insan dünyanın bir işlevi, ne de dünya insanın bir işlevidir"[3]. Fenomenoloji, insan ve dünyayı birbirlerinden ayrı düşünmez, insan ve dünya bir bütündür. Bu bütüncül bakış açısı insan-dünya birlikteliğini Kartezyen düşüncenin özne-nesne ayrımından kaçarak tarif etmektedir. Bunun da yolu fenomenolojinin yaklaşımı olan "yönelmişlik"tir[4]. Anı dinleme ile yönelme, bir Dünya-içinde-Olmaya, bütüne katılmaya olanak verir.

Husserl ve Heidegger'in çalışmalarından yola çıkarak kendi fenomenolojik çalışmasını yapan Maurice Merleau-Ponty (1962), "Algının Fenomenolojisi" adlı çalışmasında Heidegger'in yaptığı biçimde Husserl'deki bilincin aşkın yapısına tepki göstererek, asıl yapıların saf, usa ilişkin bilinç olması yerine, insan deneyiminin temel kategorileri olarak yorumlanabilecek[5], varoluşsal bir düzeltme getirmiştir

---

[2] Heidegger hocası Husserl'in epistemolojik düşüncesinden, "Dünya-içinde-Olmak" yoluyla ulaştığı ontolojik temelli bir anlamaya uzanan fenomenolojinin ilk ilgilenmesi gerekenin varolan *(seiend)* değil, Varlık (*Sein)* sorgusuna girişmek olduğunu düşünmektedir[2] (Heidegger, 1996: 7). Heidegger, Husserl'in "şeylerin kendisine" savına katılır, ancak O'nun şeyleri "anlamak" yerine "tanımlamak" üzerine yaptığı vurguyu reddeder.

[3] Heidegger "Varlık ve Zaman"da geleneksel felsefenin insanın dünya ile olan ilişkisini realist ve idealist bakış açılarına indirgemesini eleştirir. Bu iki farklı bakış açısının *Dasein*'ın varolma durumu ile ilişkisi olmadığını düşünür. Bu iki yaklaşım insan ve dünyanın birbirlerinden ayrı olduğunu varsaymaktadır. Oysa Heidegger, insanın dünyanın içinde olduğunu, onda derinleştiğini düşünerek, bu durumu "Dünya-içinde-Olmak" olarak anlatmaktadır (Heidegger, 1996: 49).

[4] Brentano'nun skolastik felsefeden aldığı ve sonra Husserl'in geliştirdiği "yönelmişlik" (intentionality) kavramı, insan yaşantısının ve bilincinin bir konuya yönelişini, bir şeyle ilişki kurmasını anlatır. Pollio (1997) bu kavramı, insan yaşantısının sürekli olarak kendi bütünlüğü içinde sahip olunamayacak ancak daima yönelinen bir dünyaya yönelinmesi olduğunun altını çizmek olarak açıklamaktadır (Seamon, 2003: 39).

[5] Merleau-Ponty (1962) bilinç ve dünya arasındaki ayrılmazlığa işaret eder. Bilinçlilik daima bilinçlilikte ve insanın ortaya çıkardığı anlam tarafından yorumlanan algıda yer alır. Merleau-Ponty'e göre "gerçek betimlenmelidir; gerçek düzenlenmez ya da oluşturulmaz." (Merleau-Ponty, 1962). Düşünüm, dünyanın farkındalığının gerçeğe dönüştürülmesi için gereklidir. Nesnel ve öznel olan birbirlerinden ayrılamaz. Merleau-Ponty, dünyanın insanın düşündüğü bir şey değil, yaşadığı şey olduğunu söylemektedir. İnsanın dünyaya açık olduğunu ve onunla iletişim kurduğunu, ancak ona sahip olmadığını düşünür, çünkü dünya bitmez tükenmez bir şeydir. Dünya insan tarafından üstlenilir, içinde deneyimlenir ve onun bilgisi Dünya-içinde-Olmanın öznelliği ile elde edilir. Bireyler dünyada bir konum üstlenirler. Beden dünyaya ulaşmanın, algı ise düşünümden önce sunulan deneyime

(Seamon, 2003: 37). Merleau-Ponty (1964)'ün bakışıyla fenomenolojinin hedefi, insan deneyimini betimlemektir. İnsan deneyimi anlam tabakalarından oluşur ve fenomenolojideki bu betimlemenin amacı da bu tabakaları birer birer soymaktır. Fenomenolojik indirgeme yoluyla önvarsayımlar ve ortak duyumlar özgün farkındalığı yeniden elde etmek için askıya alınırlar. Fenomenoloji, fenomenoloğun kendi bilgi, ortak duyum, inanç ve alışkanlıklarını askıya alması ya da parantez içine alması ile mümkün görünmektedir.

Genellikle Heidegger ve Merleau-Ponty'nin düşüncelerinden yola çıkan yere ilişkin fenomenolojik çalışmalar, fenomenlere farklı yaklaşma yolları önermektedir. Yere ilişkin fenomenolojik çalışmaların literatürünün bir değerlendirmesini yapan David Seamon bu araştırmaları "ilk-el fenomenolojik araştırma", "varoluşsal-fenomenolojik araştırma" ve "hermeneutik-fenomenolojik araştırma" olarak sınıflandırır[6] (Seamon, 2003: 43).

İlk-el fenomenolojik araştırma, araştırmacının fenomenin niteliklerini anlama yolunda kendisinin ilk elden edindiği deneyimleri kullanması ya da gözden geçirilmiş deneyimleri dikkate alan araştırmacının, önceden düşünülmüş kavramları fark ederek, başkalarının deneyimlerini kuşatacak yollar bulmaya çalışmasıdır (Seamon, 2003: 43). Seamon (2003)'ün bu alana ilişkin verdiği örnek, Violich (1985)'in değişken mekansal düzenlere sahip birçok Dalmaçya kasabasında, eskiz yapma, haritalama ve günlük tutma gibi teknikleri kullanarak, yerin karşıt niteliklerini inceleyen çalışmasıdır.

Varoluşsal-fenomenolojik araştırma ise, kişilerin gerçek durumlarda ve yerlerde geçen deneyimlerini temel alan genellemelerin yapılmasına ilişkindir (Seamon, 2003: 43). Bu araştırmada yer alanlar, fenomenle "karşılaşan" ya da "yardımcı araştırmacı" olarak adlandırılır[7]. Böylece yapılan her genelleme, araştırmacı ile fenomenle karşılaşanların (yardımcı araştırmacıların) duyarlılıklarının bir uzantısı olarak düşünülmektedir. Araştırmacının ortaya attığı soruya cevap olarak ve yine araştırmacının kendisinin hatırlama ve düşünme sürecini belirleyen ve yönlendiren

---

ulaşmanın yoludur. Algı gerçeğe ulaşmak ihtiyacındadır ve insan deneyimi dört yaşam dünyası ile gerçekleşmektedir: mekan, zaman, beden ve insan ilişkisi. Merleau-Ponty, M., 1962. Phenomenology of Perception, Trans. Smith C., Routledge, London.

[6] Seamon, "Fenomenolojik Psikoloji Duquesne Okulu" psikologlarından von Eckartsberg'in varoluşsal ve hermeneutik yaklaşımlar olarak adlandırdığı yaklaşımına, ilk-el olarak adlandırdığı yaklaşımı da ekleyerek bu sınıflandırmayı yapmıştır (Seamon, 2003: 43).

[7] Seamon (2003), fenomenolojik bir araştırmada yer alanların "özne" yerine, "karşılaşan" ya da "yardımcı araştırmacı" olarak adlandırılmasını, ulaşılan her genellemenin hem fenomenle karşılaşanların, hem de araştırmacının duyarlılığını anlatmasına bağlamaktadır.

araştırmayla karşılaşan kişilerle sağlanmış protokol verilerinin çözümlenmesidir (von Eckartsberg, 1998: 4). Bu süreci von Eckartsberg (1998) dört adımda anlatır: Fenomenoloğun ilgilendiği fenomeni belirlemesi, fenomene ilişkin deneyimleri dikkate alarak fenomenle karşılaşanlardan betimsel ifadelerin elde edilmesi, katılımcıların ifadelerinin temel ortaklıklarını ve örüntülerini belirlemek amacıyla özenle gözden geçirilmesi, bulguların fenomenle karşılaşanlara (çalışma hakkında doğal dilde yapılacak bir sorgulama şeklinde) ve diğer araştırmacılara (bilimsel nitelikli bir sunuş biçiminde) sunulması.

Varoluşsal-fenomenolojik araştırmalarda ortak inanç, özenle yapılan bu tür bir çalışmanın kişilerin betimsel ifadelerinin, kendi öz anlamını açığa çıkarabileceği düşüncesidir. Bu yaklaşım genellemeler yapmak konusunda da çıkarımlarda bulunur. Varoluşsal-fenomenoloji, araştırmacının fenomen hakkında edindiği bilgi ile, fenomenle karşılaşanların deneyimleri arasında bir denklik olabileceğini farz ederek, aynı kültür ve dili paylaşan toplumların, deneyimlerini tutarlı ve uzlaşılmış bir tavırla adlandırıp, belirlediklerini düşünmektedir (von Eckartsberg, 1998: 15).

Seamon (2003)'ün fenomenolojik araştırmaları sınıflandırmasındaki son durak hermeneutik-fenomenolojik araştırmadır. Seamon çevre-davranış araştırmalarının çoğunun "hermeneutik -fenomenolojik araştırma" olduğundan söz eder, çünkü amaç sadece binaları değil, mobilyaları, peyzajı, yerleşim örüntülerini anlamaktır. Çevre tasarım araştırmalarında hermeneutik-fenomenolojinin ana hedefi yaşam-dünyasının oluşumlarını anlamak ve anlamını yorumlamaktır (Seamon, 2003: 45).

Seamon, hermeneutik-fenomenolojik araştırmaya örnek olarak Norveçli mimar Thiis-Evensen (1987)'nin çalışmasından söz eder:

> "Thiis-Evensen, mimarlığın en temel elemanları olarak gördüğü döşeme, duvar ve çatının yaşanmış nitelikleri üzerine odaklanarak, mimarlık için evrensel bir dil önermiştir. Farklı kültürlerden ve tarihsel dönemlerden çok farklı yapıların hermeneutik olarak okunmasıyla Thiis-Evensen, bu üç mimari elemanın keyfi bir şekilde oluşmadığını, birçok mimari biçem ve gelenek için ortak olduğunu söylemiştir. Döşeme, duvar ve çatının asıl varoluşsal temelinin, iç ve dış arasındaki ilişki olduğunu gösterir…"
> (Seamon, 2003: 45).

Thiis-Evensen, mimari biçimin ve mekanın, insanın mimarlığı yaşantılaması olarak gördüğü çalışmasında, mimarlığı yorumlamak için kendi geliştirdiği yolun tek yol olduğunu iddia etmediğinin, mimari anlamı anlatmak için başka yollar sağlayan hermeneutik bakış açılarının da olabileceğinin altını çizmektedir (Seamon, 2003: 46). Dolayısıyla hermeneutik-fenomenolojik yaklaşım, bir genelleme ya da bir model niteliği taşımaz, çünkü her yerin ya da her fenomenolojik bakışa sahip araştırmacının

kendi okuma biçimleri olacaktır. Ancak hermeneutik-fenomenoloji yalnızca araştırmacının kendi bakışına ilişkin değildir; önemli olan o yerde yaşayanların yaşam-dünyalarını anlamaya çalışmak ve onları yorumlamaktır.

Üç farklı fenomenolojik yaklaşımdan söz eden Seamon (2003), fenomenolojik araştırmacının bu üç yaklaşımı sıklıkla birleştirerek kullandığını da vurgulamaktadır. Bu çalışmanın beşinci bölümünde de ilk-elden deneyimin anlatılması ve araştırmacıyla fenomenle karşılaşanların deneyimleri arasında bir denklik kurulmasıyla, ilk-el ve varoluşsal fenomenolojik yaklaşımlar birarada kullanılmıştır. Geleneksel dönem yerleşmelerinde yaşayanların yaşam-dünyalarının (Dünya-içinde-Olmanın) oluşumlarını anlamak ve anlamını yorumlamaya çalışmakla da Heidegger'in açımladığı hermeneutik-fenomenolojik yaklaşım (Bkz. Bölüm 2.2) benimsenmiştir.

2.1.2 Fenomenolojinin Doğası ve Temel Çıkarımlar

Mimari ve çevresel tasarım araştırmalarında fenomenolojik bir bakışın ilk olarak ilgilendiği şey insanların somut yaşam-dünyalarını keşfetmeye çalışmaktır. Yaşam-dünyası, Seamon (2003)'ün anlatımıyla, "söze dökülmeyen bağlama, insanların normalde düşünsel olarak tepki vermediği gündelik hayatın akışına ve gidişine referans veren, rutin olanla, alışılmamış olanı, sıradan olanla şaşırtıcı olanı birlikte içeren" bir doğaya sahiptir (Seamon, 2003: 39). İnsanların gündelik yaşamında farkında olmadan içinde olduğu bu dünyanın tanımlanması, Martin Heidegger'in Dünya-içinde-Olma düşüncesine dayanmaktadır (Bkz. Bölüm 2.2). İnsanın dünyaya fırlatılmışlığının, Dünya-içinde-Olmanın varoluşsal bir anlatısı da evde-olmaktır (Bollnow, 1967; Bachelard, 1969a).

Fenomenoloji de insanların sorgulamadan kabul ettikleri bu gündelik yaşam dünyasını anlamaya çalışır. Bina yapımı, biçimsel estetik, tarih gibi alanlar ikinci planda kalır ve bunlar yalnızca insan deneyimiyle ilişkili olduğu ölçüde ele alınırlar. Genellikle gizli olan, ilk bakışta fark edilemeyen bu gündelik insan aktiviteleri ve paylaştıkları eylemler fenomenlerdir ve ilk olarak bunlara odaklanılır. Anonim Mimarlık ve geleneksel yerleşimler üzerine yapılan fenomenolojik araştırmalar bu tür çalışmalardır[8].

[8] Violich (1985)'in Dalmaçyalı kasabaları, Brenneman ve Brenneman (1995)'ın İrlanda'daki kuyular ile ilgili çalışması, Walkey (1993)'ün kuzey Yunanistan'da yaptığı ve Norberg-Schulz (1980)'nin Roma, Prag ve Sudan'a ilişkin yerin ruhu (genius loci) çalışması bu tür çalışmalara örnek olarak verilebilir.

Fenomenoloji, yaşam-dünyasının somut fenomenine tümevarımsal olarak yaklaşırken, onların genel örüntülerini vurgulamaktadır. Ortak deneyimin örüntü ve yapıları, pozitif bilimin somut, bağlamsızlaştırılmış kavramlarının karşıtı anlamlar taşımaktadır. Fenomenoloji, insanın deneyimlerini, çevresi ile olan ilişkilerini anlamaya ve yorumlamaya çalışır. Dilthey (1976) gibi düşünürlere göre empati yaparak[9] ya da Gadamer (1989)'un vurguladığı gibi kendi ufkundan bakarak ufukları kesiştirmek[10] fenomenolojik anlamanın yolları olarak düşünülebilir.

Fenomenolojide yorumlama, açıklama ve tahminden daha önemlidir. Fenomenolojik bir yorumlama dolayımlı bilginin açığa çıkarılmasına yardımcı olur. Mimari ve çevresel tasarım araştırmalarında fenomenologlar da kullanıcıların dolayımlı bilgisini dikkate almak durumundadır. Beş duyudan herhangi birisine indirgenemeyen bu bilgi, Gazzali'nin ve sonrasında da Bergson'ın sezgiciliği ile de örtüşmektedir. Fenomenolojinin görevlerinden birisi de bu bilgiye nasıl yaklaşılacağını araştırmaktır.

2.2 Martin Heidegger'in Fenomenolojisi: Hermeneutik-Fenomenoloji

"Varlık ve Zaman", *Sein und Zeit*'da[11] Heidegger varlığın temel niteliklerini ya da yapılarını analiz etmektedir. Heidegger bu tür genel yapılara "var olanlar" demiştir (Heidegger, 1996: 49). "Var olmak" Heidegger'in terminolojisinde "insanoğlunun varlık biçimi" anlamına gelmektedir. Fenomenoloji de bu yapıların anlaşılması için kullandığı yöntemin adıdır. Heidegger, "varoluşsal fenomenoloji" olarak da görülen kendi analitik yaklaşımını "hermeneutik-fenomenoloji" olarak niteler, çünkü fenomenoloji varoluşun genel niteliklerini açığa çıkarmanın yoludur (Heidegger, 1996: 33). *Dasein*[12]'ın hermeneutiği, yani yorumu varoluşsaldır. Başka bir deyişle

---

[9] Dilthey (1976)'ya göre kişinin empati yapabilmesi için daha önceden aynı ya da benzer bir biçimde aynı şeyi deneyimlemiş olması gerekir. (Dilthey, W. (1976). *Selected writings*. (H. P. Rickman, Trans.), Cambridge University Press, New York).

[10] "Hakikat ve Yöntem" adlı kitabında Gadamer (1989), Heidegger'in yolundan giderek "Anlamak nasıl mümkün olur?" sorusunu sormaktadır. Bu soruyu Gadamer kendi felsefi hermeneutiğini açıklamak için kullanmaktadır. Bir şeyi anlamanın empati ile değil, (çünkü insan başkasının yerine kendisini koyamaz) ancak kendi ufkunu başkalarınınkiyle kesiştirdiğimizde anlamaya başlayabileceğimizi düşünmektedir.

[11] Bu çalışmada Heidegger metinlerinin Türkçe çevirileri Türkçe kaynak belirtilmedikçe yazara aittir.

[12] Günlük Almanca'da insan varlığı olan ve kelime açılımı Orada-varlık olan *Dasein,* Heidegger tarafından kendisi, kendisi-olamayan ve dünya hakkında soru sorabilen Varlık olarak anlaşılmaktadır. *Dasein*, "Varlık'ın anlamı nedir? diye sorabilen tek Varlıktır. Varlık'ın anlamının ontolojik serimlenmesinin yapıldığı varlıktır. İngilizce ve Türkçe literatürde, Heidegger'in kullandığı anlamda çevrilemediği için, *Dasein* olarak kullanılmaktadır (Çüçen, 2000: 207).

Dasein'ın günü-birlik-yaşamında[13] fiziksel ve sosyal çevreyle nasıl etkileşim içinde olduğunun izini süren fenomenolojinin asıl hedefi, *Dasein*'ın günü-birlikliliğinin kuramsal anlamda tarafsız olarak serimlenmesidir. Fenomenoloji bu hedefi "Şeylerin kendisine geri dönelim!" sloganı ile ifade eder.

Şeylerin kendisine geri dönmek için fenomenoloji, *Dasein*'ın temel özelliklerini belirlemek amacıyla içten-dışa bakışı benimser. Ayrıca *Dasein*'ın açıklanması yorumsal olmak durumundadır. Hermeneutik ise, yorumlamanın metodolojik ilkelerinin araştırılması anlamına gelir. Heidegger "*Dasein*'ın kendisini anlamak" olarak nitelediği yorumlamaya dayalı kendi yöntemine "yorumlayıcı" ya da "hermeneutik fenomenoloji" adını vermektedir (Heidegger, 1996: 33).

Heidegger hermeneutiği yaşanmış deneyimin yorumsal bir süreç olduğu ontoloji tezine dayandırır ve anlamanın gelişimini, yorumlama olarak adlandırır (Çüçen, 2000: 139). İnsan ve dünya birlikte kurulur; insanoğlu içinde yaşadığı dünyada var iken, bu dünyanın kurulumu da insanın kendi deneyimlerinden oluşur[14]. İnsanlar kendi kendisini yorumlayan varlıklardır ve bu yorumlar günlük deneyimlerin kuşattığı bağlamlarda ortaya çıkarlar. Yorum kişinin geçmiş deneyimlerine, onun tarihselliğine dayanmaktadır. Anlama karşılıklı bir eylemdir; bugün ancak geçmişle birlikte, geçmiş de bugünle birlikte anlaşılabilir. Heidegger bu karşılıklı ilişkiyi "hermeneutik döngü" olarak adlandırmaktadır (Heidegger, 1996: 6).

Yorumlama Heidegger'in analizinde bir "ön-yapı"ya dayanır[15]. Yorumun bu ön-yapısı bir döngü içerisinde yer alır ve bu durum hiçbir şeyin mutlak olarak bilinemeyeceği anlamına gelir (Dreyfus, 1991: 26). Fenomenolojik bir araştırmada yorumlayanlar hermeneutik döngüden kaçamayacaklarından dolayı bilginin oluşturulmasına katkıda bulunurlar.

---

[13] *Günü-birliktelik* veya *gündeliklilik* (Alm. alltaglich, Alltaglichkeit. İng. everyday, everydayness) *Dasein*'ın diğer varlıklardan biri olarak sıradan varolma durumu, olağan ve günlük durum (Çüçen, 2000: 209).

[14] "Dünya" ile anlatılmak istenen fiziksel dünya değil, *Dasein*'ın çevresi, onun ilgi duyduğu araçlarla ya da diğer *Dasein*'larla kurduğu dünyadır.

[14] Heidegger bu önsel kavramsallaştırmayı üç şekilde ele alır: ön-sahiplik (*Vorhabe*), ön-görü (*Vorsicht*) ve ön-kavrama (*Vorgriff*). Bir şeyle ilgili yorumumuzun ön-kavranılması, ön-görümüze bağlıdır (Heidegger, 1996: 150-151).

*Sein und Zeit'*ın 1962'deki ilk çevirisinde kitabın çevirmenleri John Macquarrie ve Edward Robinson'ın eklediği dipnotta ön-görü "ilk kesiş" (*first cut*) olarak açıklanmıştır: "*bir somun ekmeğin ilk dilimini kesecek bir kişinin somunu kesmeye başlaması olarak anlaşılabilecek "ön-görü" fikri, önceden sahip olduğumuz şeyin başlatılması olan "ön-sahip olma" olarak görülebilir*" .

2.2.1 Dünya-İçinde-Olmak: Çevre, Araçlar ve Kullanılabilirlik

Dünya-içinde-Olmamızın temel boyutu olan mekan ile birlikte insan deneyimini oluşturan yapıları analiz etmeye çalışan Heidegger, mekanı saf yapı olarak görme eğilimini dönüştürerek, mekanı bir etkileşim ve deneyim yeri olarak görür. Heidegger'in Dünya-içinde-Olmak kavramı, insanların yerle olan ilişkilerini anlamamızı sağlayan bir düşünce taşır.

Heidegger (1996)'nın felsefesinde çevresel dünyadaki varlıklar *Dasein* tarafından iki şekilde görünürler: teorik ve pratik olarak. Eğer *Dasein* gözlemleme, *hinschauen* anlamında teorik bir görünüm benimserse, varlık *Dasein*'a önümüzde-hazır-varlık, *das Vorhandene* olarak görünür. Varlıklara bu şekilde yaklaşmak, onları sorgulamada bir tür nesnellik taşımaktadır. "Önümüzde-hazır-varlıklar", dünyaya geldiğimizde hazır olarak bulduğumuz, bilgi açısından bildiğimiz şeylerdir. Varlıklar günlük içeriklerinden bağımsızdır ve böylece bir yer kaplayan durağan şeylerdir. Bu şekilde varlık, orada öylece duran bir şey olarak düşünülür.

Eğer *Dasein* (bu varlığa olan ilgisi gibi) pratik bir görüşle ortaya çıkarsa, o zaman bu varlık *Dasein*'a kendisini belirli bir amaç için kullanılacak bir "araç", *das Zeug* olarak gösterir. Bir amaç için kullanmak, aracın taşıdığı bir niteliktir. Heidegger bu nitelik dolayısıyla "araç"ları "elaltında-kullanıma-hazır", *das Zuhandene* varlıklar olarak görmektedir. Elaltında-kullanıma-hazır varlık olarak "araç"lar elde, *Dasein*'ın yanında ve onun kullanımına uygundurlar. Böylece *Dasein* Dünya-içindeki varlıklarla yakın ilişki içerisinde olur.

Heidegger (1996) aynı varlığın önümüzde-hazır ya da elaltında-kullanıma-hazır olabilmesini, *Dasein*'ın o varlığı nasıl gösterdiği ile ilişkili olarak görmektedir. Eğer *Dasein* varlığı teorik bir şekilde gösterirse, o varlık önümüzde-hazır varlık ve durağan bir varlık olarak; tersine pratik bir şekilde gösterirse, dinamik kullanılabilirlik içeren, bir "araç" olarak, elaltında-kullanıma-hazır varlık olarak açığa çıkmaktadır (Tablo 2.1).

Tablo 2.1: Martin Heidegger'in felsefesinde *Dasein*'ın Varlığı gösterme biçimleri

teorik	⇒	Önümüzde-hazır-varlık *das Vorhandene*	⇒	durağan
pratik	⇒	Elaltında-kullanıma-hazır-varlık *das Zuhandene*	⇒	kullanılabilir

Heidegger'e göre *Dasein*'ın varlıklarla olan ilişkisi yakınlık ve kapsamayı anlatmaktadır (Heidegger, 1996: 77). *Dasein*'ın araçlara dikkatini veren bu yakınlığı ve onlarla elaltında-kullanıma-hazır olarak karşılaşmasını Heidegger, "ilgi

göstermek", *besorgen* olarak adlandırmaktadır. *Dasein*'ın varlıklara olan ilgisi varoluşsal bir bilişle nitelendirilir ve buna sağgörü[16], *die Umsicht* adını verir. Sağgörü, *Dasein*'ın "araçsallığı"nı açığa çıkarmaktadır (Heidegger, 1996: 65).

Varlıklar çevresel dünyamızda elaltında-kullanıma-hazır-varlık olan araçlarla ve önümüzde-hazır şeylerle dolu bir "araçsal-göndermeler sistemi"[17] içerisinde bulunurlar (Heidegger, 1996: 71). Çevre düşüncesi Heidegger'i varlıkların mekanla olan ilişkisine, onların mekansallığına götürür ve Descartes (1999)'un aksine, varoluşsal anlamda mekanı içi boş ve içi şeylerle doldurulabilir bir şey olarak düşünmez. Heidegger'e göre mekan dünyadaki varlıklarla sınırlı değildir, ancak *Dasein*'la ilişkilidir. *Dasein*'ın mekansallığıyla ilişkili olarak mekan, elaltında-kullanıma-hazır varlıkların kavranabildiği bir mekansallık taşır. Mekanın analizinde Heidegger varlıkların ve *Dasein*'ın mekansallığına bakmaktadır.

2.2.2 Varoluşsal Mekansallık ve Fiziksel Mekan

Mekan, Descartes'ın anlayışına göre genellikle geometrik bir yayılım olarak kabul edilir. Bu anlayış aynı zamanda Platonik idealizm anlayışında da –Platon'un kendisi bu şekilde düşünmese de- kabul görmüştür. Mekana bu açıdan bakmak, kültürel etkenlerin karşısında olmamızı gerektirir.

Platonik idealizmle beraber Aristotelesci düşünce de mekanı "parçacı" bir anlayışta değerlendirir. Bu iki klasik mekan anlayışının yanı sıra, Platon'un *Chora* anlayışı yer almaktadır: Mekan varsa, bir başka mekan içerisinde yer almalıdır ve bu mekan da bir başkasında... *Chora*, Platon'un olmak (*being*) ve oluş (*becoming*) arasındaki mekan, ya da "yer"in mekanda oluşma olasılığıdır. *Chora* ne somut bileşenler ne de Kartezyen yayılımın ifadesi olan bir bedensellik taşımaz. Bunun yerine *Chora*, Platon'un Timaios'unda anlatıldığı gibi, "parçaları birleştirme" ya da "yalnızca olanı değil, olmayanı da bir araya getirme" olarak görülebilir.

---

[16] *Sein und Zeit*'ın Türkçe çevirisini yapan Aziz Yardımlı Almanca *Umsicht*, İngilizce *circumspection* kavramını etrafa bakma, çevreye bakma anlamında "sağgörü" olarak çevirmiştir. *Umsicht* varlıklara öylesine bir bakış olarak değil, araçların aktüel kullanımını içeren bir kavram olarak anlaşılmalıdır. Heidegger *Umsicht*'i *Dasein*'ın varlıkların belirli bir amaca uygun olup olmadığına bakmak olarak anlatmaktadır (Heidegger, 1996: 65).

[17] Bir aracın bir şey için olması, bir başka şey ile ilişkili olduğu şeklinde anlaşılabilir. Örneğin bir çekiç çekiçleme için, bir kalem yazmak içindir. Heidegger bir-şey-için olmada bir şeyin bir başkasına gönderme yaptığını düşünür. Bir aracın diğeriyle olan ilişkisi araçsal bir bütünlük içerisindedir. Bir şey için olmak, bir aracın temel niteliği ve diğer araçlarla olan ilişkisi ve ait olduğu bir araçlar sistemi ile ilişkilidir (Heidegger, 1996: 71-77).

Heidegger, hermeneutik düşünüm yoluyla Platonik olandan çok daha farklı bir biçimde Kartezyen mekanı eleştirir (Heidegger, 1996: 88). Heidegger de Kant (1978) gibi mekanı *apriori* olarak görür. Kant bunu algıya dayandırırken, Heidegger zamansallıkla birlikte düşündüğü mekanı eyleme dayandırmaktadır. Kant'da zaman ve mekan numenal olanla fenomen olan arasında bir arayüzdür. Heidegger içinse, bir varlık kipinden bir başka varlık kipine bir geçiş değil, tamamıyla ontolojik bir durumdur.

Varlık ve Zaman'da Heidegger zamansallıkla birlikte düşündüğü üç farklı mekandan bahsetmektedir: dünya-mekanı (fiziksel mekan), alanlar (*die Gegend*) ve *Dasein*'ın mekansallığı (Tablo 2.2).

"Dünya-mekanı" nesnelerle dolu bir kabı ifade eden mutlak, fiziksel bir mekandır. Bu mutlak durumda masa, sandalye, koltuk, sehpa, halı bir mekanın içinde bulunurlar ve "dünya-mekanı" içindeki bu nesnelerden bağımsızdır. Bir kap olarak mutlak mekan düşüncesi, *Dasein*'ın gündelik mekansal davranışlarından bağımsızdır.

Dasein'ın ilgilendiği araçlar fiziksel olarak onun yakınında ya da uzağında olabilirler. Şeylerin yakınlık ya da uzaklılığı, *Dasein*'ın ilk olarak aşina olduğu, sonrasında da kendilerini ona "mekan" olarak gösterdiği bir durumla ilişkilidir. Heidegger'e göre bu aşinalık mekanı "bir kap olarak" anlamamıza yol açmıştır. Çünkü dünya-mekanı, önümüzde-hazır-varlık olarak kavranmaktadır. Oysa elimizde-kullanıma-hazır-varlık olarak mekan, "eylemin mekanı" olarak nesnelleştirilmemiş bir mekan anlamına gelmektedir[18]. Eylemin mekanının iki yönü vardır: elimizde-kullanıma-hazır-varlık olarak mekanı ifade eden "alanlar" ve varoluşsal mekan olarak *Dasein*'ın mekansallığı.

[18] Yoko Arisaka, Heidegger'in "eylemin mekanı"nı "dünya-mekanı"nın bir koşulu olduğunu ve öncelikle "eylem mekanı"nın açıklanması gerektiğini, dolayısıyla Heidegger'in hedefinin mekansal koordinatlar sistemini kullanmadan "eylem mekanı"nı anlatmak istediğinden bahseder. "Ancak" der Arisaka, "dünya-mekanı"nı önselleyen mekansal ilişkileri alışılmış dilbilim ifadeleriyle tanımlamak oldukça zordur. Örneğin iki kişi arasındaki mesafeden metrik olmayan bir biçimde nasıl bahsedebiliriz? Bunun için *Dasein*'ın şeylerle olan mekansal ilişkisini yeniden tanımlamamız gerekir. İşte bu Heidegger'i kendi terminolojisini yaratma konusunda yönlendirmiştir ve onu mekan konusunda anlaşılması zor biri yapmıştır " (Arisaka, 1996: 37).

Tablo 2.2: *Varlık ve Zaman*'da mekan biçimleri (Heidegger, 1996)

Dünya-mekanı	⇨	Önümüzde-hazır-varlık *das Vorhandene*
Alan	⇨	Elaltında-kullanıma-hazır-varlık *das Zuhandene*
Dasein'ın Mekansallığı	⇨	Varoluşsal Mekan

Gündelik yaşamımızda fonksiyonel ya da elimizde-kullanıma-hazır-varlık (*Zuhanden*)'ın mekanına Heidegger "alan" adını verir. Çalışma ve yaşama alanlarımız -ofis, mutfak, park, oturma odası gibi- gündelik faaliyetlerimizin geçtiği yerlerdir. Bir yemek masasında tabak, çatal, bıçak, kaşık, tuzluk vs. gibi "araç"lar, *das Zeug*, yemek yeme eylemi için uygun yerdedirler ve bir yere aittirler.

"Alanlar" eylemlerimize bağlı olarak bir göndermeler sistemi içerisindedir ve "kap" biçimindeki mutlak mekandan farklıdır. Heidegger bu kullanımla ilişkili "gönderme" durumunu mekanın farklı bir niteliği olarak anlatır. Bir mekan içerisinde varolduğumuzu değil, mekansal olarak varolduğumuz gerçeği üzerinde durarak, mekanın algılanan ya da kavranan bir şey olmadığını, aksine varolma biçimimiz olduğunu düşünür. Heidegger bu durumda *Dasein*'ın ontolojik durumunu, Dünya-içinde-Olmak ile anlatmaktadır. "İçinde-Olmak" ile Heidegger'in kastettiği şey, iki şeyin birbiri içinde olması ve bunun için de bir mekanın gerekliliğidir (Çüçen, 2000: 38).

Mekanda bir konuma sahip olmak, en az iki şeyin birbirine göre durumunu anlatmaktadır. Önümüzde-hazır-varlıklar mekansal olarak birbirleriyle ilişkilidirler (bardağın "içinde"ki su, masanın yanındaki sandalye vb.) Bu şekilde varolanlar birbirlerine değiyor gibi görünürler, ancak gerçekte birbirleri ile hiç karşılaşmazlar[19], çünkü bir Dünyadan yoksundurlar. Ancak varolan (*Seindes*) dünya içerisinde el-altında-kullanıma-hazır bir varolan şeye (*Sein*) değebilir ve doğaları gereği bir Dünya oluşmuşsa, el-altında-kullanıma-hazır-Varlık'a erişebilirler. Dünyasız olan iki varolan-şey birbirlerine değemez, birbirlerinin arasında olamazlar (Heidegger, 1996: 51). Oysa *Dasein*'ın Dünya-içinde-Olması bir konum olarak değil, "dünya içinde "yer"leşme" düşüncesi ile anlaşılmalıdır. Bu durum dünyamızı evimiz yapar.

[19] Heidegger, Önümüzde-hazır bulunan iki şeyin bir aradalıklarını ifade etme alışkanlığımızı eleştirir. Ona göre "masa kapının yanında durur, sandalye duvara değer" gibi ifadeler dildeki alışkanlıklarımızdan kaynaklanmaktadır. Oysa Heidegger aslında hiçbir zaman bir değmeden söz edilemeyeceğini, eninde sonunda sandalye ve duvar arasında bir boşluk kalacağını saptamasından değil, boşluk sıfıra eşit olsa bile ilkede sandalyenin duvara değemeyecek olmasını anlatmak istemektedir. Bunun ön-gereği, duvarın sandalye için *karşılaşabilir* olabilmesi, yani Dünya-içinde Olması olacaktır (Heidegger, 1996: 51).

Elaltında-kullanıma-hazır varlıkların mekansallığı iki şekilde açığa çıkmaktadır. İlk olarak araçlarla olan gündelik ilgisinde *Dasein*, elaltında-kullanıma-hazır araçları kendisine yakın olarak bulmaktadır. Heidegger'in kullandığı yakınlık kavramı, *die Naehe* bir şeyin bize yakın olması olarak anlaşılabilir. Elaltında-kullanıma-hazır ifadesi "yakınlık" niteliği taşımaktadır. Ancak bu yakınlık ölçülebilir bir mesafeyi anlatmaz, *Dasein*'ın sağgörülü ilgisi olarak anlaşılmalıdır. Heidegger bu durumu insanın gözündeki gözlüğün, duvarda asılan resimden daha uzak olabileceği ya da hareket eden bir otobüsün, onu yakalamak için koşan birisine, üzerinde koştuğu zeminden daha yakın olduğu şeklinde örneklemektedir (Heidegger, 1996: 99).

İkinci olarak elaltında-kullanıma-hazır varlıklar bir "yönelme", *die Ausrichtung* ile açığa çıkmaktadırlar (Heidegger, 1996: 100). Yönelme, *Dasein*'ın sağgörülü ilgisi ile ilişkilidir. "Yakınlık" ve "yönelme" bir araca "araçsal-göndermeli bütünlük"te bir "yer" verir. Bu da bir aracı bir yere yerleştirir. Bir "yer sahibi olmak", mekanda bir "konum sahibi olmak"tan, bir mekanın içinde olmaktan farklı bir şeydir. Çünkü "içindelik", önümüzde-hazır-varlıklara, nesnel görünümlere özgüdür. Bir yer sahibi olmak ve bir araçsal bütünlüğe ait olmak, "yer"leşmenin kendisidir ve bir araca "nereye" sorusunu sordurmaktadır. Bu "nereye" sorusu, bir aracın araçsal bütünlükte bir yer sahibi olma olasılığının ontolojik durumunu ifade etmektedir.

Heidegger "nereye" sorusunun bir aracın bir yere ait olmasını mümkün kıldığını söyler ve buna "alan", *die Gegend* adını verir[20]. "Nereye" durumuyla "alan", bir aracın "yer sahibi olmasına ontolojik olarak önseldir. Heidegger "alan" derken coğrafi bir durumu anlatmaz; *Dasein*'ın ilgisi anlamında kullanıma-hazır-varlıkların "nereye"liğinden söz eder. Örnek olarak odaların güneşte ve gölgede kalacak bir şekilde yerleştirilmeleri, kiliseler ve mezarlıklarla ilişkili olarak yaşam alanları ve ölüm alanlarının yerleşimleri gibi (Heidegger, 1996: 96).

Yönelme süreci, mesafenin ortadan kaldırılması ve şeylerin bizim için kullanılabilir hale gelmesiyle mekansal olarak varolma sürecini anlatmaktadır. Heidegger mesafenin ortadan kaldırılması ve şeylerin yakınlaştırılmasını ifade etmek için "uzak(sız)laştırma", *die Entfernung*[21], kavramını kullanır. Örneğin susayan bir kişi

---

[20] "Alan"dan söz ederken Heidegger, bunun coğrafik bir durumu anlatmadığını, *Dasein*'ın ilgisindeki elaltında-kullanıma-hazır olmanın "nereye" olma durumunu anlattığından söz etmektedir. Örnek olarak da, kilise ve mezarlar güneşin doğuşu ve batışına - yaşamın ve ölüm alanlarına- göre yapılırlar. (Heidegger, 1996: 96).

[21] *Entfernung*: uzaksızlaştırma ('*fern*': uzak) anlamına gelir. Ancak '*entfernung'*da '-ent' ön-ekinin bir pekiştirici ve bir de karşıt olarak yoksunlaştırıcı anlamı vardır (Yardımlı (Heidegger, 2004). Heidegger sözcüğe bu ikinci anlamı da ekler: "*Entfernung* uzaklığın yitik-kılınışı demektir, ki bir şeyin uzaklığının yitişi, onu yakınlaştırma anlamına gelir" (Heidegger, 2004: 105). Aziz Yardımlı

oturma odasından mutfağa bir bardak su almak için yönelir, bu durumda aradaki mesafe ortadan kalkmış olur. Su mutfaktadır, onun ait olduğu "alan" orasıdır. "Alan"lar şeylerin nereye ait olduğunu belirlerken, eylemlerimiz de yönelmişlikle birlikte oluşur. Bu *Dasein*'ın ilgisine bağlı bir durumdur.

"Alan", "yönelme" ve "uzak(sız)laştırma" "Dünya-içinde-Olma"nın üç yoludur. Alanlar eylemlere, eylemler de alanlara gönderme yaparlar ve dünyada olma biçimleri olarak "eş-kökensel"dirler (*gleichursprünglich*). Alanlar yoluyla "uzak(sız)laştırma" ve "yönelme" gerçekleşebilir. Şeyler belirli bir yönde ortaya çıkar, onlar "orada"dır, biz ise "burada".

Üç boyutlu bir yayılım (Descartes'ın Kartezyen mekanı), fiziksel bir mekansallık değil, ilgiyi ve kaygı ile ilişkili varoluşsal bir mekansallık ifade eden *Dasein*'ın mekansallığını Heidegger, "zamansallık"la birlikte düşünür. *Dasein*'ın mekansallığını zamansallığa bağlarken de, aslında mekansallığın bir süreç olduğunu düşünmektedir. Heidegger "*Dasein*'ın mekansallığı" der, "mekan" demez. Mekansallık bir varoluş kipidir, bir sonuç ya da bir ürün değildir.

2.2.3 "Şeylik": Bir Araya Getirme

Heidegger, Dünya-içinde-Olmak ile ilişkili olarak, son dönem yazılarında Şey'in ne olduğu ve gündelik yaşamda bize basit örneklerle nasıl göründüğünü anlatmaktadır. Heidegger (1971c) "Şey", *Das Ding* başlıklı yazısında Şeylerin yakınlığı ve uzaklığı arasındaki ayrımı araştırır. Verdiği testi örneğinde gündelik yaşamımızda bize aşina olan ve eylemlerimizle belirlenen gündelik kullanımı ile testi yakındadır. Heidegger'in yazısında bu yakınlığı ile testi uzakta olan "nesne"nin karşıtı olarak "Şey"dir (Heidegger, 1971c: 167).

Benzer bir anlatım "Varlık ve Zaman"da önümüzde-hazır-varlık ve elaltında-kullanıma-hazır varlık ayrımı olarak önerilir (Bkz. Bölüm 2.2.1). Nesneler yalnızca mekan-zamansal özellikleri ile eylemlerimizden bağımsız olarak tanınabilmekte ve önümüzde-hazır-varlık olmaktadır. Şey ilgiye ilişkindir, nesne ise ilgiden bağımsızdır. Bu durumda Şeyin şeyliğinin nasıl olabileceğini Heidegger (1971c) bir testi örneği üzerinden tartışmaktadır (Eski bir taş köprü de benzer bir şekilde örneklenmektedir). Bunu açıklamak için bir şarap testisinin, insanları ve eylemleri, etrafında nasıl bir araya getirdiğini anlatır (Heidegger, 1971c: 174). Testi örneği ile

---

Varlık ve Zaman'da *Entfernung*'u "uzaksızlaştırma" olarak Türkçe'ye çevirmiştir (Heidegger, 2004: 105).

Heidegger, bir köylünün yaşamı bağlamında yaşamlarımızın nasıl biraraya geldiği ve etrafımızdaki Şeylerle nasıl vurgulandığını göstermektedir.

Nesnelerin aksine Şeyler anlamlı sınırları, konumları ve yönlenmeleri yaşamlarımızda dokunulur hale getirir. Şey insanları, araçları, eylemleri bir dünya içinde biraraya getirmekte, böyle bir dünyayı görünür kılmaktadır. Şeyler (köprü, testi, ayakkabı vb.) Heidegger'in düşüncesinde araçlar olarak vardır ve bizim ilgimizden bağımsız olarak tanımlanamazlar. Bir Şey insanları, araçlarını, eylemlerini bir dünya içinde bir araya getirdiğinde Heidegger'in "şeylik" olarak adlandırdığı bir eylem meydana getirir. Bu dünyaya Şeyle birlikte ulaşılmakta, yakına getirilmektedir. Heidegger bu duruma meydana gelme, olma anlamına gelen *das Ereignis* adını verir.

Heidegger'in düşüncesinde Şeyin şeyliği dört yolla oluşur: yer, gök, ölümlü ve ölümsüzler[22]. Heidegger'in Varlığın katları olarak anlattığı yer ve gök, ölümlü ve ölümsüzler dörtlüsünün birliği esastır. "İnşa etmek "Yer"leşmek Düşünmek", *Bauen Wohnen Denken* adlı yazısında Heidegger, "yeryüzünde olmak zaten göğün altında olmak demektir" (Heidegger, 1971b: 149) vurgusuyla yer ile gök arasındaki bağı kurmaktadır. Yer ve gök birlikte "Tanrısal olanların önünde kalmak" anlamını taşır ve "insanların birbirlerine ait olma" durumunu içerir. Yeryüzü ve Gökyüzü, Tanrısal olanlar (ölümsüzler) ve Ölümlüler, dördün kökensel birliğine aittirler (Heidegger, 1971b: 149).

Heidegger (1971b)'nin sözleriyle yeryüzü, "hizmet eden taşıyıcı" olarak "çiçeğe boğulan meyveler verir, kayalıklar ve sular halinde yayılır, bitkiler ve hayvanlar halinde ortaya çıkar". Holderlin'in dizelerindeki gibi meziyetlerle doludur. Gökyüzü ise, "güneşin arabasını sürdüğü yoldur, bir evreden diğerine geçen Ay'ın yoludur, yıldızların gezinen ışıltıları, yılın mevsimleri ve değişimleridir, günün ışığı ve kararması, gecenin karanlığı ve aydınlanmasıdır, havanın yumuşaklığı ve sertliği, bulutların göçü ve havanın mavi derinliğidir" (Heidegger, 1971b: 149). Ölümsüzler ise "Tanrının çağrısını getiren haberciler"dir, "Tanrısallığın kutsal hükümlerinde Tanrı bulunuşuyla görünür ya da örtülmüşlüğüne geri çekilir" (Heidegger, 1971b: 150). Ölümlüler, "insanlardır", "onlara Ölümlü denir, çünkü ölebilirler. Ölmek, ölümü ölüm olarak ölebilmek demektir. Sadece insan ölür; yani yeryüzünde, göğün altında ve Tanrısal olanların önünde kaldığı sürece o sürekli ölür" (Heidegger, 1971b: 150).

---

[22] Heidegger bu duruma dörtlü, *das Geviert* adını verir.

Heidegger'in düşüncesinde "yer"leşme yalnızca ölümlülerin yerin üzerinde, gökyüzünün altında, ölümsüzlerin önünde ve ölümlülerin arasında olmak değildir:

> ""Yer"leşmenin kendisi, Şeylerle birlikte durmaktır. Bir esirgeyen olarak "yer"leşme, ölümlülerle birlikte duran dörtlüyü içinde tutar: Şeylerin içinde" (Heidegger, 1971b: 151).

Heidegger'e göre Şeylerle birlikte durmak, bu dörtlüye eklenen bir beşinci durum değildir; Şeylerle birlikte durmak dörtlünün dörtlü içerisinde herhangi bir zamanda basit bir birlik içerisinde durmayı başarmasıdır (Heidegger, 1971b: 151).

Heidegger (1971c) basit bir testinin Varlığın bu dörtlü durumunu nasıl anlatacağını sorar. Yer, onun sakladığı suyu ya da şarabı temin eder; gökler gerekli güneş ve yağmuru sağlar; ölümlü insanın susuzluğu testinin içeriğinden doyuma ihtiyaç duyar; ve ölümsüzler, bazen içki sunularak onurlandırılır. Testinin özü, her biri diğer üçünü gerektiren, bu dört unsurun karşılıklı etkileşmesiyle oluşmaktadır. Testi bu durumda bir araya getiren Şey olmaktadır: Testi, bir sokaktaki taş, bir tarladaki toprak gibi Şeydir (Heidegger, 1971c: 174).

Şeyler mutlak bir biçimde açığa çıkmazlar; onlar kendilerini gizleyen ve açan bir niteliktedir. Dolayısıyla varlıkların kendisini bazı durumlarda açması, onların başka durumlarını gizlemesi anlamını da beraberinde getirmektedir.

2.3 Yere İlişkin Çalışmalarda Martin Heidegger'in Fenomenolojisi

Heidegger'in çalışmalarından yola çıkarak fenomenolojiyi mimari ve çevre çalışmalarında ilk kullananlar, felsefe alanından Otto-Friedrich Bollnow (1967, 1971) ve mimarlık alanından Christian Norberg-Schulz (1971, 1976, 1979, 1980, 1983, 1985, 1988, 2000) olmuştur. Norberg-Schulz ve Bollnow'un sonrasında da Kenneth Frampton ve Charles Moore gibi tarihçi/mimarların yazıları, mimarları, modernizmin II. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan problemlerini aşmak amacıyla fenomenolojiye yönlendirmişler, modernizmle kopan insan ve çevre ilişkisini yeniden oluşturmak amacıyla fenomenolojinin potansiyelinden yararlanmışlardır. Fenomenoloji onlar için bireyin ve dünyanın, insan ve çevresinin bütünlüğünü vurgulama potansiyeline sahiptir. Fenomenolojik yaklaşımı benimseyenler, modern krizinin kalbinde yer alan deneyim ve biliş arasındaki temel belirsizliği aşmanın, mimarlığı iyileşmeye götüren yol olacağı düşüncesiyle hareket ederler.

Hermeneutik-fenomenolojik kuramlar Martin Heidegger'in Dünya-içinde-Olmak ve "yer"leşme kavramlarının yorumlanması ile yere ilişkin çalışmalara uyarlanmaktadır. Heidegger'in bu kavramları mimarlık kuramcılarından çok, coğrafya ve felsefe

alanında tartışılmıştır. Coğrafya ve felsefe alanında genellikle Heidegger'in düşüncelerindeki yer duygusunu günlük deneyimlere bağlayan "yer"leşme, yaşam dünyaları gibi kavramlara öncelik verilir. David Seamon'ın öncülük ettiği, Edward Relph, Yi-fu Tuan, Anne Buttimer gibi coğrafya alanından bir grup araştırmacı ile felsefe alanından Robert Mugearuer, fenomenolojik çalışmalarda yere ilişkin ortak bir literatür kurmuşlardır. Birbirlerinin çalışmalarına sıklıkla referans veren ve ortak hareket eden bu grup, insanın mekan deneyimleri üzerine araştırmalar yapmaktadır. Mimarlık alanında ise ilk olarak Christian Norberg-Schulz Heidegger'in felsefesini yorumlamış, ancak bu yorum daha çok Gestallt psikolojisine dayandırılmıştır.

Norberg-Schulz'un ilk eseri olan "Varoluş, Mekan ve Mimarlık", *Existence, Space and Architecture* 1971'de yayımlanmıştır ve sonraki yıllarda da Norberg-Schulz birçok kitap ve makaleyle mimarlık ve fenomenoloji ilişkisini tartışmaya devam etmiştir. Bu çalışmalar bütün derinliğine karşın, ciddi sınırlılıkları ve soru işaretlerini de beraberinde getirmektedir.

"Varoluş, Mekan ve Mimarlık", varoluşsal mekan kavramının anlaşılması ve mimarlıktaki yerinin tartışılmasına ilişkin bir kitaptır. Norberg-Schulz (1971) geometrik mekanın karşısına yerleştirdiği varoluşsal mekan üzerine düşüncelerini Maurice Merleau-Ponty, Martin Heidegger ve Otto-Friedrich Bollnow gibi fenomenologların yanı sıra, Jean Piaget gibi yapısalcılara da dayandırır. Sonuç olarak da Norberg-Schulz, varoluşsal mekanı "algısal şemaların sürekli sistemi ya da çevrenin imgesi", "çevresel şemaların ve imgelerin somutlaştırılması" olarak tanımlamaya kadar gider. Bu tanımlamayla Norberg-Schulz, Piaget'nin yapısalcı psikolojik yaklaşımına dayanarak, mekanı bilişsel olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Daha sonraki kitaplarında da Heidegger'i bu şekilde yorumlamaya devam ederek, mimarlığı gözleyen özne ve gözlenen nesne arasındaki bir görsel algı sorununa indirger.

Örneğin Norberg-Schulz "Heidegger'in Mimarlık Üzerine Düşüncesi", *Heidegger's Thinking on Architecture* adlı yazısında kolon, kemer, kubbe gibi şeyleri dilin adlandırdığını ve onları mekansallığın temel yapısını görselleştiren imgeler olarak güçlendirdiğini anlatır (Norberg-Schulz, 1983: 62). Norberg-Schulz'un çalışmasında bu şeyler, Heidegger'in bakışının tersine, bir gözlemci tarafından okunan mimari biçimlerdir.

"Mimarlık: Varlık, Dil, Yer", *Architecture: Presence, Language, Place*'de Norberg-Schulz (2000) topoloji, tipoloji ve morfolojiyi mimarlığın temel bileşenleri olarak önererek, mekanın geometrik ve görsel niteliklerini ön plana çıkarır ve dolayısıyla da

hermeneutik-fenomenolojik düşüncenin özüyle çatışır. Kısaca Norberg-Schulz'da mimarlık, bir nesne olarak mekan düşüncesi içersinde değerlendirilmektedir.

""Yer"leşme Kavramı", *The Concept of Dwelling* adlı kitabında Norberg-Schulz (1985), Heidegger tarafından kullanılan ve bu çalışmanın da ana kavramı olan "yer"leşmeyi, bir taraftan Heidegger'in ontoloji temelli düşüncelerine dayandırırken, diğer taraftan da onu psikolojik bir yönlendirme ve tanımlama olarak kullanır. Oysa Heidegger'e göre "yer"leşme insanın dünyada olma biçimidir (Heidegger, 1971b: 148) ve aynı zamanda da inşa etmek anlamına gelir. Norberg-Schulz ise "yer"leşmeyi yapılı biçimden ayrı değerlendirmektedir.

Norberg-Schulz gibi Kimberley Dovey de "Otantikliğin Araştırılması ve Çevresel Anlamın Yinelenmesi", *The Quest for Authenticity and the Replication of Environmental Meaning* adlı yazısında Heidegger'in "yer"leşmeye ilişkin düşüncelerini mimarlık alanına taşımıştır. Dovey (1985) Heidegger'in önümüzde-hazır-varlık, *das Vorhandene* ve elaltında-kullanıma-hazır varlık, *das Zuhandene* ayrımını mimarlıkta otantiklik ve sahtelik üzerine örnekler vererek yorumlar: artık işlevini yitirmiş olan sahte kepenklerin ve ocakların kullanımı, sahte-anonim yapıların inşa edilmesi, yapay plajlar vb.

Dovey (1985) bu çalışmasında, geçmişte pencereyi perdelemek için kullanılan elaltında-kullanıma-hazır varlık olan bir kepengin, günümüzde artık işlevini yitirmiş ve bir cephe malzemesine indirgenmiş önümüzde-hazır-varlığa dönüştürülmesini anlatır. Dovey otantik çevresel anlamı fiziksel bir dünyanın sonucu olarak değil, insan ve dünyasının ilişkisinde bir bağlantı koşulu olarak görerek, Heidegger'in bu ayrımına öncelik vermektedir.

Heidegger'in çalışmalarına dayanarak mimarlık alanında kendi fenomenolojik yolunu kuran Fin mimar ve kuramcı Juhani Pallasmaa (1996) ise deneyimi "bellek", "imgelem" ve "bilinçdışılık" üzerinden okur. Kolon, kemer, kubbe, kule gibi basit arketipleri zengin yorumlarla yeniden tartışır. Pallasmaa'nın metinleri, yerin özünü anlamada şiirsel bir yaklaşım sunmakta ve daha çok Heidegger'in son dönem metinleri ile ilişkilendirilebilmektedir.

Heidegger'in yere ilişkin düşüncelerinden hareket eden felsefe alanından Otto-Friedrich Bollnow (1971) ise Norberg-Schulz'un yapısalcılığa dayanan "varoluşsal mekan" kavramının tersine, "antropolojik mekan" kavramı ile insan ve çevresini çalışmasının merkezine oturtarak Norberg-Schulz'dan daha ontolojik bir tavır sergiler. Böylece Bollnow mimari tasarım alanına sunduğu çok çeşitli mekansal

kavramlarla, günümüzde farklı bir mimarlığın nasıl yapılabileceği üzerine düşünceler üretmektedir.

Bollnow (1971)'e göre antropolojik anlamda mekan homojen değildir, eklemlenir. "Önde ve arkada" kavramları ile mekanı eklemlendiren "uzaklaşmak ve geri gelmenin temel çift hareketi" ile Bollnow yolları, sokakları tanımlar ve bu tür hareketlerle mekanın nasıl deneyimlendiğini anlatır. Matematiksel mekandan ayırdığı "hodolojik mekan" kavramı insan deneyiminin bir harita üzerindeki iki nokta arasındaki hareketine karşılık gelmektedir ve iki noktayı birbirine bağlayan geometrik bir doğrudan, dolayısıyla Euklides mekanından farklı bir şeydir. Modern mekan kavramlarını eleştiren Bollnow, insanın mekansal kavramlarına ilişkin geniş bir mekanlar dizisi sunar: gündüz ve gece mekanları, euphorik mekan, anlık mekan, hodolojik mekan vb. Bollnow çalışmasında, mekanın "yer"leşmeye ilişkin olduğu savını varoluşsal zıtlıklarla anlatmaktadır ("yer"leşme ve mobil olma gibi).

Bu çalışmada hermeneutik-fenomenolojiyi açımlayan Heidegger'in "Dünya-içinde-Olma"ya ilişkin düşünceleri, Norberg-Schulz'un Gestallt temelli Heidegger yorumunun tersine, ontoloji temelli değerlendirilmektedir. Bu durumuyla da bu çalışma Bollnow'un Heidegger yorumuna daha yakındır.

2.4 Bölüm Sonucu

Anı dinlemenin ve içtenlikle görülenin; görüntülerin, beklenmedik şekilde ortaya çıkan deneyim parçacıklarının betimlenmesi olan fenomenoloji, bir bütün olarak insan-dünya birlikteliğini Kartezyen düşüncenin özne-nesne ayrımından kaçarak tarif etmektedir. Fenomenoloji, sistemleştirilebilen, tariflenen bir bilginin kesitlerini sunmayan, fenomenoloğun talip olduğu görüngünün durumlarını anlamaya çalışmak, onları betimlemektir.

Heidegger'in öncüsü olduğu "hermeneutik-fenomenolojik" yaklaşımda yer ayrı bir varlık ya da dışsal bir nesneye indirgenmeden, Varlığın ilksel mekansallığı anlamında sorgulanmaktadır. Yapılı olanın bir araç olarak değerlendirilmediği; yapmanın, inşa etmenin bir eylem olarak kendisinin sorgulandığı bir araştırma olarak hermeneutik-fenomenoloji, fenomenlere derinlemesine nüfuz ederek, yapılı çevrenin şeylik karakterini açığa çıkarma yolunda ilerler. Hermeneutik-fenomenoloji, yeri fiziksel biçimi ile değil, duyumlardan oluşan deneyimleri açarak anlamanın peşindedir.

Mekanı saf yapı olarak görme eğilimini dönüştürerek, mekanı insanın Dünya-içinde-Olma durumunun temel boyutu olarak düşünen Heidegger, bu dünya içindeki

Önümüzde-hazır-varlık ya da uzakta olan "nesne" ile Elaltında-kullanıma-hazır-varlık ya da yakında olan "Şey" ayrımı ile Dünya-içinde-Olma durumunun *Dasein*'ın ilgisine bağlı olduğunu düşünür. Bu durumuyla mekan, bir etkileşim ve deneyim yeridir ve Heidegger'in hermeneutik-fenomenolojisi insanın yer ile olan ilişkisini anlamamızı sağlayan bir düşünce taşır.

Geleneksel Anadolu yerleşmelerinde de bütünü oluşturan bir araya getiren Şeylerin anlamlılığını açmanın, dolayısıyla mekan-zamansal sürekliliği anlamanın yolu, onun nasıl deneyimlendiğinin anlaşılması ile mümkündür. Yeri deneyimden bağımsız bir "orada olan" olarak kabul eden çalışmaların aksine, bu yerleşmelerde sürekliliği sağlayan mekan-zamansal durumların açımlanabilmesi için hermeneutik-fenomenolojik bir araştırma gereklidir.

3. "YER"LEŞMENİN ŞİİRSELLİĞİ

"İnsan bu dünya üzerinde şiirsel olarak "yer"leşir."

Friedrich Holderlin

Modern Çağın bilim ve teknolojisinin etkisiyle nesneleri önünde-hazır-varlıklar olarak gören ve onları çerçeveleyen insan[23], **"**yer"leşmeyi de şiirsel düşünmeden uzak bilişsel süreç, araç ve yöntemlere dayalı bir düşünme sistemi ile değerlendirmektedir. Bu hesaplayıcı düşünme sistemi hakiki "yer"leşmenin üzerinin örtülmesine neden olmuş, insanı "yersiz-yurtsuzlaştıran" bir konuma indirgemiştir. Böyle bir dünyada insan "evsiz"dir, dolayısıyla bir dünya içinde "yer"leşemez. Oysa "yer"leşme, ontolojik açıdan bir varlık koşulu ve insanın "Dünyada-Olma" biçimidir (Heidegger, 1996: 49).

Modern insanın dünyada "yer"leşememesi ile ontolojik olarak "yer"leşmesinin bir çelişki barındırdığı düşünülebilir. Bu çelişkiden kurtulmak için "yer"leşme kavramını açmak gerekir. İnsanın dünyadaki "yer"leşme durumunu anlatabilmek için Young (2000), ""Yer"leşme nedir? Modernitenin Evsizliği ve Dünyanın Dünyalaştırılması", *What is Dwelling? The Homelessness of Modernity and the Worlding of the World* adlı makalesinde Heidegger'in "yer"leşme düşüncesine iki farklı biçimde yaklaşmaktadır: İnsana dünyada "evinde olma" duygusunu veren, deneyimlerle elde edilen yaşam olarak asıl "yer"leşme, *essential dwelling* ve insanın yerleştiği yerdeki deneyimiyle elde edilen hayatı yaşamak anlamındaki sıradan "yer"leşme, *ordinary dwelling*.

Asıl "yer"leşme, herhangi bir deneyimden ya da duygudan bağımsız olarak, yalnızca insanın varoluşu, insanın diğer varlıklara olan üstünlüğü anlamına gelmektedir. Bu nitelik insanın evde oluşunu hissedip hissetmediğine ya da onun dünyada yabancılaşıp yabancılaşmadığına bakılmaksızın sahip olunan bir şeydir ve sıradan

[23] Heidegger'e göre gerçek anlamıyla teknoloji, *techné,* varolan şeyi ortaya çıkartma, öne çıkartma, açığa çıkarma, üstünü açma ve gizini açmadır. Fakat Modern felsefeyle birlikte teknoloji bu anlamından uzaklaşarak, varolanı açığa çıkarmak yerine, varolanı denetleyen ve belirleyen bir duruma gelmiştir. Modern teknoloji, varolanın çerçevelenmesi olarak varolanın üzerini örtmüştür (Çüçen, 2000: 138).

"yer"leşmenin de gerekli koşuludur. Günümüzde sıradan "yer"leşme, asıl "yer"leşmenin üstünün örtülmesine, unutulmasına neden olan bir cehalet doğurur. Çağdaş insanın sıradan "yer"leşmesindeki başarısızlığı anlamına gelen bu cehaletin kaynağı ise çerçeveleme, *Gestell'*dir. Modern teknolojinin özü olan çerçeveleme, bağlamından kopararak gösterme tavrı olarak metafiziğin doruk noktasıdır. Metafizik, "yer"leşmenin deneyimlenme potansiyelini engeller. Metafiziğin önüne geçilmesi için Heidegger şair Holderlin'ın dizelerine başvurur:

"İnsan bu dünya üzerinde şiirsel olarak "yer"leşir" (Heidegger, 1971e: 213).

Bu bölümde Heidegger'in ontolojik olarak bir Varlık koşulu olarak gördüğü hakiki "yer"leşmeye şiirsel yaklaşım olanakları tartışılacaktır. Şiirin yaşamın bir sonucu olarak değil, onun içerisinden çıkardığı hakikatle "yer"leşmenin özünü yakalama ve insanı dünya ile ilişkilendirme potansiyelini anlamak için, şiir ve düşünmenin birlikte var olduğu şiirsel düşünmenin ve bu ilişkinin kurulmasında Heidegger'in önerdiği "ölçüt alma"nın doğası açımlanacaktır. Çalışmanın fenomenolojik yolunun düş(üm)leme olarak adlandırıldığı bu bölümde, "yer"leşmenin şiirselliğine Anadolu gündelik yaşamının içerisinde şiirsel düşünme yollarından birisi olarak türküler yoluyla yaklaşılabileceği düşünülmektedir.

3.1 Şiirsel Düşünmede "Yer"leşme

"Boş bir çekmece tasarlanamaz.
İnsan, boş bir çekmeceyi ancak düşünebilir"
Gaston Bachelard, "Mekanın Poetikası"

Düşünürler düşünmeyi çok farklı biçimlerde tarifler: Descartes ve Locke'a göre "kavram ve fikirleri zihnin önüne getirme süreci", Berkeley ve Hume'da, "zihindeki bir dizi ardışık fikir ve imgelerin yapılanma süreci"; Hobbes'a göre de "sözel imgelerin içsel konuşma yetisi biçiminde davranışı" (Hendrick, 1995: 25). Heidegger bu tür düşünme biçimlerinin hesaplayıcı, araçsal ve teknolojik olduğunu düşünür (Heidegger, 1993: 367). Bu durumda düşünme, şeyleri denetleyen, hesaplayan, doğrunun karşısına yanlışı yerleştiren, iki uç arasında barınan olasılıkları reddeden bir anlayışla değerlendirilmektedir. Çünkü doğru ve yanlışın arasındaki olasılıklar muğlaklığı da beraberinde getirmektedir.

Platon *Devlet* adlı kitabında bu muğlak düşünmeyi açığa çıkaran şiiri ve şairleri ideal kent için tehlikeli ilan eder. Şiirin bu muğlaklığı, ölçülen, belirlenen düşüncenin doğasının karşısında yer almaktadır. Şiir, Platon'un mağara ve idealar kuramında olduğu gibi hakikatten üç safha uzakta olmaktadır. Bu durumda şiir, ontolojik olarak

hakikatten uzaklaşmaktadır. Oysa Platon'a göre "aynı zamanda aynı şeye ilişkin birbirine karşıt düşüncelere inanılması imkansızdır" (Platon, 1992: 273).

Aristoteles de benzer bir biçimde *Metafizik* adlı eserinde, "aynı şeyin aynı durumda bir şeye hem ait olması hem de olmamasının kabul edilemez olduğunu" söyleyerek, şiirin ve düşünmenin kopuşunu kabul etmiştir. Bu da aslında Varlık sorgusunun üstünün örtülmesine neden olmuştur. Karşıtların arasında olanın dışlanması, bir şeyin başka bir şeye tercih edilmesinin, doğru ve yanlış olanın belirlenmesinden söz etmektedir Aristoteles (Aristoteles, 1952: 76).

Şiirsel düşünmenin muğlaklığı beraberinde getirmiş olduğu suçlaması her düşüncenin ölçülebilir, doğru ya da yanlışlanabilir olanla sınırlandırılması gerektiğini anlatır. Bu durum muğlaklığın açabileceği ufukları reddetmek ve şiirin ve düşünmenin birbirlerinden kopuşunu kabul etmek demektir. Platon'un ve sonrasında da Aristoteles'in önerdiği bu sınırlayıcı ve şiirsel olanı reddeden, doğru ve yanlış olanı ortaya koyan düşünme, iki zıt olanın arasında kalan olasılıkları, "arada olan"ı dışlamaktadır. Oysa bu arada olan, şiirselliğin ve düşünmenin bir bütün olarak var olduğu bir durumdur.

Heidegger'in yaşamın geçtiği yer olarak tanımladığı "yer ve gök arasında olmak" da insanın ontolojik olarak dünya içinde hep bir "arada-olmak" durumunda olduğu anlamına gelmektedir. Varlığın ontolojik bir durumu olan "yer"leşme, aslında insanın Varlık ve hiçlik arasındaki salınımın bir sonucudur. Varlık ve hiçlik arasında yaratılan bu gerilim, Paul Ricoeur'un *gerilim kuramı*nda da ele alınmıştır. Ricouer (2000) bu kuramda "metaforik hakikat" kavramını açımlarken, "bir şeyin ne olmadığını söylemenin, aslında o şeyin ne olduğu gerçeğini de kendi içinde barındırdığı"ndan söz eder (Ricouer, 2000: 298).

Varlığın böylesine bir yarılma durumu olduğu düşünülürse, bu yarılmanın kendi varlık olanaklarının yalnızca "Varlık" olma durumu ile değil, "hiçlik" olma durumu ile birlikte açığa çıkabileceği anlaşılır. Dolayısıyla Varlık ve hiçlik arasında arada-olma durumu, "yer"leşmenin hakikatini de anlamamızı sağlarken, "yer"leşmenin devingen doğası, onun arada-olma durumu ile de özdeşleştirilebilir. "Yer"leşmenin şiirselliği, mekanın ontik ve ontolojik[24] birlikteliğe dayalı mekansal sürekliliğin var ettiği bir olanaklar alanı olarak açığa çıkmaktadır.

[24] Heidegger *ontisch*, ontik sözcüğünü varoluşa sahip olmayan nesneler ya da bilgi açısından ele alınan şeyler ve nesneler anlamında kullanır. Ontolojik sözcüğü ise varlığının farkında olandır (Çüçen, 2000: 210).

Heidegger'in son yapıtlarında şiirsel düşünme, Varlığın anlamının sorgulanmasındaki en etkili yol olarak göze çarpar. 1951 yılında Heidegger "Düşünme Ne Demektir?", *Was Heisst Denken?* başlıklı bir dizi konuşma yapmıştır. Bu konuşmalarda genellikle düşünme olarak kabul edilen birçok şey sorgulanmaktadır. Düşünmeyi öğrenmekten söz etmektedir Heidegger, bu araba kullanmayı öğrenmek gibi kolay bir şey değildir:

> "Ancak aynı anda öğrenmezsek öğrenebiliriz… Geleneksel olarak düşünmeyi radikal bir biçimde öğrenmezsek, ancak düşünmeyi öğrenebiliriz. Ancak düşünmeye başlamadığımızı düşünmeye başlamak ile düşünmeyi öğrenebiliriz" (Heidegger, 1993: 369).

Heidegger, düşündüğümüzü düşünmeden düşünmeyi, şiirsel düşünme ile ilişkilendirmektedir. Çünkü Heidegger için şiir, teknolojinin baskın yöntemlerine karşı bir çağrı olarak düşünülebilir. Teknolojinin üzerini örttüğü "yer"leşmenin açığa çıkmasını sağlamak da şiirsellik ile mümkündür. Heidegger (1971e), Holderlin'in "insan şiirsel olarak "yer"leşir" dizesiyle aynı adı taşıyan yazısında, "yer"leşmenin "yer"leşme olabilmesi için ilk nedenin şiirsellik olduğunu, şiirselliğin "yer"leşmemize olanak verdiğini anlatmaktadır. Heidegger şiirsel olarak "yer"leşmenin, görevleri kendi kültürlerini temellendirecek tinsel ölçümlemeyi, unutulmuş olan sözcüklerde açığa çıkaran şairlerden öğrenmeyi önerir:

> "Hakiki inşa etme, şairler olduğu sürece meydana çıkar, o şairler ki mimarlığı, "yer"leşmenin yapısını ölçümleyebilirler" (Heidegger, 1971e: 227).

Çünkü "şairler Varlığın eşiğinde konuşurlar" (Bachelard, 1996) ve şiirsel "yer"leşme de aktüel olanın dışında yaşayan şair tarafından gerçekleştirilebilir. "Dil Varlığın evidir" diye yazar Heidegger (1971d) ve şiiri hakikatın açığa çıkarılması, hatırlama, *aletheia,* olarak düşünür. Hakikat ise mutlak bir biçimde açığa çıkmaz; kendisini örten ve açan bir doğaya sahiptir. Heidegger (1971d)'de dil yalnızca iletişim kurma aracı değil, Varlığa yaklaşma biçimidir. Şiir de bunu kalple öğrenmedir; şiiri analiz etmeden, sembolleştirmeden dinlemek gerekir.

Şiirin açtığı ve örttüğü hakikatle insan yaşamını ölçmek, şiirsel olarak "yer"leşmenin özüdür. Heidegger (1971e) şiirin, "insanı dünya üzerine getiren, ona ait kılan ve böylece de "yer"leşmesini sağlayan" bir niteliğe sahip olduğunu vurgular (Heidegger, 1971e: 218). Şiir yaşam biçimimizde son derece gereklidir, ancak Heidegger "şiirsellik, "yer"leşmeye sonradan ilave edilen bir süsleme değildir" uyarısında bulunur ve şiiri, "yer"leşmeye izin veren ve inşa etmenin ayrıcalıklı bir biçimi olarak düşünebileceğimizi söyler (Heidegger, 1971e: 215). Bu anlamda şiir yaşamın içerisinde olanı anlatır, yaşamın bir sonucu olarak ortaya çıkmaz. Hesap

edilen bir düşünme biçiminde ise yaşam etkisizleştirilir, ürün hedeflenir. Kendisini oluşa bırakan şiirsel düşünme ise bir aradalık durumu olarak heuristiktir ve sürekli bir sonraki sıçrama için kendisine zemin hazırlar. Böyle bir düşünme biçimine ürün olarak değil, bir süreç olarak bakılır.

3.1.1 Ölçüt alma: "Yer"leşmenin Şiirselliği

"…sınırsızlığın bize bu kadar yakın,
bu kadar elimizin altında olduğunu bilmiyordum.
Bu sınırsızlığa ulaşmak için, yalın derinliği,
var olmak için ölçülmesine gerek olmayan derinliği
düşlemek yeterliymiş."

Gaston Bachelard, "Mekanın Poetikası"

Heidegger'e göre mekan insan Varlığı ile ilişkilidir. Biz kendimiz uzamsal varlıklarız ve biz olmadan bir mekandan, bir mekan olmadan da bizden söz edilmez:

"Biz kendimiz mekanı oluştururuz" (Heidegger, 1996: 102).

Mekanı oluşturan, eylemlerdir. Bu durumda Heidegger, mekana sınırlar konulması yerine, mekanı üreten eylemler olarak sınırlardan söz eder. Bir şeyi kendimize yakınlaştırmak ve sınırları ortadan kaldırmak istediğimizde, o şeyi düşünmemiz, ona ilgi duymamız yeterlidir; Heidegger'in mesafelerin kaybolması ya da uzaksızlaştırılması, *Entfernung* dediği, "bir şeyi kendimize yakınlaştırmak"tır (Heidegger, 1996: 97). Bu tür bir yakınlaştırmanın ölçümlenmesi niceliksel bir ölçümlemenin aracı olan metrik değerlerle yapılmaz.

"…İnsan Şiirsel Olarak "Yer"leşir…", *"…dichterisch Wohnet der Mensch…"* adlı yazısında Heidegger, ölçmenin yalnızca yerin ölçülmesi olan bir geo-metri olmadığından söz eder (Heidegger, 1971e: 221). Oysa ölçme denildiğinde akla nicelik olarak ölçme ve sayılar gelmektedir. Sayılarla hesap yapılabilir, ancak bu ölçmenin doğasını anlatmakta yeterli değildir. Bir şeyin sayılarla ve uzunluklarla ölçülmesi, o şeyi belirleyici bir nicelik ve düzen içerisine hapseder (Heidegger, 1971e: 221). Böyle bir durumu Heidegger bir aygıtın mekanik bir biçimde çalıştırılmasına benzetir.

Gaston Bachelard da geometrinin "farklı ölçeklerde çizilmiş iki benzer figürde tastamam aynı şeyi gördüğünü" ve "küçültülmüş ölçeklerde gerçekleştirilmiş planların, imgelem felsefesine ilişkin sorunların hiçbirini içermediğini" söylerken, metrik olarak ölçümlemenin ya da şeylerin farklı ölçeklerdeki çizimle temsilinin düş kurmada bir anlamı olmadığını anlatmak ister (Bachelard, 1996: 166). Çünkü O'na göre:

> "Düş kuran zihin, gözlem yapan bir zihnin izlediği yolun tersini izlemektedir" (Bachelard, 1996: 169).

Gözlem, bütünü ayrıştırarak mutlaklaştırmaya çalışırken, şiirsel düşünme bütünün hakikatini anlamaya yönelir. Hesap edici faaliyetler Varlık alanının bütününden soyutlanır; oysa şair dil üzerinde kendisine Dünya-içinde Varlık alanında bir yer açmaktadır. Olanaklılık içeren bu dünyada insan birbiriyle örtüşen bu türden pek çok dünya içinde yaşamaktadır. Ama bu dünyaların özünü oluşturan, Heidegger'in deyişiyle "bütün bu dünyaların dünyalılığını"*, die Weltlichkeit der Welt* (Heidegger, 1996: 77) belirleyen, *Dasein*'ın ilgisi bağlamında Şeyler üzerine kurulan anlam olanaklarıdır. Şiir, bu anlam olanaklıklarının yerleştiği bir varlık alanıdır.

Heidegger "Sanat Yapıtının Kökeni*", der Ursprung des Kunstwerkes* adlı yazısında ressam Van Gogh'un "Köylü Ayakkabıları" adlı yapıtından yola çıkarak bu dünyaların olanaklılığını anlatmaktadır (Heidegger, 1971a: 33) (Şekil 3.1). Aslında Van Gogh'un tablosuna bakılarak çok farklı gözlemler yapılabilir: Teknolojik olarak belirli bir çözünürlükteki bir resmi ifade ederken, algı psikolojisinde bu tabloya biçim-zemin, parça-bütün, ışık-gölge ilişkisi olarak bakılabilir. Bir reklam panosunda grafik olarak tablodaki çizgisellik ya da derinlik öne çıkarılabilir ya da tanımlayıcı anlamda "nerede ve kime ait olduğu belli olmayan" iki eski ayakkabının görüntüsüne indirgeyebileceğimiz ontik bir nesne olarak boyut kazanabilir. Heidegger ise bu sanat yapıtını okurken onun gözlem "olasılıkları"nın tersine, bilinmeyen yer ve kullanıcı üzerinden bir dünya açmanın "olanakları"nı anlatır (Heidegger, 1971a: 33). Heidegger'e göre Van Gogh'un bu tablosundaki köylü ayakkabılarında, o ayakkabıları giyen köylünün bütün bir dünyası açıklıkla gözler önüne serilmektedir. Burada kendisini gizleyen dünya, doğrudan Varlığın kendisini göstermesi olarak anlaşılmalıdır (Heidegger, 1971a: 33). Bu olanaklılığın açımlanması da ölçme ile olanaklıdır; ölçme ise boyutlandırmanın ta kendisidir.



Şekil 3.1. "Köylü ayakkabıları", Van Gogh

Şiir de genellikle gerçek üstü, metafizik bir durumu anlattığı yargısının tersine, insanı dünyaya indiren ve onun "yer"leşmesini anlatan bir niteliktedir. Heidegger (1971e) bu durumuyla şiiri bir ölçme olarak anlatır:

> "Ölçme "yer"leşmede şiirsel olandır. Şiir bir ölçmedir. Fakat ölçme ne demektir? Şiir ölçme olarak anlaşılırsa, bunu açıkça bir ölçme ve ölçüm düşüncesi altında sınıflandıramayız. Muhtemelen şiir, ölçmenin yüksek ve özel bir biçimidir… Şiir bir ölçmedir…" (Heidegger, 1971e: 221).

Heidegger (1971e)'ye göre bu tür bir ölçümleme, ikiyi bir araya getiren aradakini ölçer ve bu ilişkiyi kuran niteliksel ölçümleme de Heidegger'in metninde "ölçüt alma" olarak anlatılmaktadır (Heidegger, 1971e: 221).

Heidegger'de ölçüt-alma metrik ölçümlemenin karşısında, niceliksel bir ölçmeyi anlatmaktadır. Bu niceliksel ölçme bilinmezliğin yüceltilmesi, Varlığın hiçlik içersinde bulunması, Varlığın örtük ve açık durumu arasındaki mesafe anlamındadır.

Heidegger ölçüt-almanın şiirselliğini Holderlin'in dizelerine dayanarak anlatır:

> "İnsan *bu* dünya üzerinde şiirsel olarak "yer"leşir,
> Bütün meziyetlerine rağmen" [25] (Heidegger, 1971e: 216).

Holderlin'in bu dizelerinde dünya üzerinde tüm sahip olduklarına rağmen insan, kendisini bilinmeyen, sahip olunmayan, ilahi olana karşı ölçmektedir. Çünkü Heidegger insanın Varlık içerisindeki konumunu ilahi olan ile ölümlü olan arasına "yer"leştirir; insan kendisini göksel olana karşı ölçmektedir. Dolayısıyla bilinmeyen, ilahi olan yüceltilmektedir. Tanrı ölçümdür, insanın yeryüzünde göğün altında oluşunu, "yer"leşmesini anlatır.

Şiir Heidegger'in dörtlü olarak anlattığı (Bölüm 2.2.3) bu gökteki görünmeyen, tanrısal olanla, yerdeki arasında bir ölçüt almadır. Heidegger insanın bu 'dörtlü'yle olan ilişkisine "yer"leşme, *wohnen* adını verir:

> "İnsanlar dünyada "*yer"leştikleri* kadar bu dört unsurdadırlar" (Heidegger, 1971b: 150).

"Yer"leşme, sadece varoluşun basit bir tarzı değil, fakat insan çabasını da gerektirir:

> ""Yer"leşmenin otantik zorunluluğu, ölümlülerin ilk olarak, tekrar tekrar, "yer"leşmenin özünü araştırmalarını, *ilk olarak "yer"leşmeyi öğrenmelerini* gerektirir" (Heidegger, 1971b: 161).

---

[25] "Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet, Der Mensch auf dieser Erde."

“Yer”leşme insanın Şeylerle dört katlı ilişkisini gerekli kılar ki, Heidegger buna ‘özen gösterme’ adını verir (Heidegger, 1971b: 161). Ölümlüler dünyada ‘*özen göstererek*’ “yer”leşmelidir. Buna göre yeryüzüne saygı gösterecekler, gökyüzünden gelen (güneş ve yağmur gibi) bağışları iyi karşılayacaklar, ölümsüzlerin yolunu gözleyecekler ve ölümlerine doğru gideceklerdir.

Heidegger otantik “yer”leşmenin hedefini, “nesnelerle ilgili olarak sükunet” ve “gizeme açık olma” ifadeleriyle, betimlemektedir. Bu ise, doğayı üstesinden gelinecek bir şey olarak gören, modern teknolojiyle ilgili şeylere yönelik ortaya konan tutumun tersidir. Böyle bir tutum insanın köksüzlüğünü, temel yurtsuzluğunu ya da dünyadan yabancılaşmasını getirir. İnsanlar köklerini ancak, yeryüzünde; gökyüzünün altında ve ölümsüzlerin huzurunda, ölümlüler olarak otantik bir şekilde “yer”leşmekle tekrar kazanabilirler. Heidegger bu dörtten birini düşündüğümüzde, diğer üçünü de zaten düşünmekte olduğumuzu söylemektedir. Öyleyse insan yeryüzünde, göğün altında, ölümlüler arasında ve Tanrısal olanların önünde ne durumdadır?

> "… bu dünyada izin verilir insanın gözlerini yukarıya çevirmesine, o dünyanın dışına bakmasına, o dünyanın içinden bakmasına, Tanrılara doğru. Yukarıya doğru bakış, her şeyi aşarak, gökyüzüne yönelir ve yine de aşağıda, yeryüzünde kalır. Yukarıya doğru bakış, gökyüzüyle yeryüzü arasında kalanı kapsar. Bu arada kalan, insanın “yer”leşmesi için ölçülüp ayrılmıştır. Böylece belirlenen aralığa boyut diyoruz…" (Heidegger, 1971e: 220).

Heidegger (1971e)’ye göre şiir aynı zamanda bir ölçmedir; "…insanın yaşadığı yerin ölçüsünü almaktır”. Şiirsel düşünme, ölçüt alma anlamında yapılandırmada bulunduğunda “yer”leşmenin özünü anlamaya ve dünya kurmaya ilişkin bir yol kurabilmektedir. Heidegger herşeyden önce, “insanın yaşadığı yeri kendi doğasının varolmakta olan varlığının içine alan” şiirin, “yaşanan yerin ta baştan içe alınışı" olarak anlatır (Heidegger, 1971e: 221). Şair bu içe alınış yoluyla yeryüzünde olmayı ve göğün altındalığını birlikte duyumsamaktadır.

Şiir, “yer”leşmenin doğasını inşa eder (Heidegger, 1971e: 227). Şiir “yer”leşmeden ayrı tutulamaz; ikisi de birbirine aittir ve biri diğerini çağırmaktadır. Heidegger günümüzde yükselen yapılar arasında şiirsel-olmayan bir biçimde “yer”leştiğimizi anlatır. Hakiki inşa etme ise şiirsel olarak ölçüt almadır:

> “Hakiki inşa etme, “yer”leşmenin strüktürü olan mimarlık için ölçü alan şairler olduğu sürece ortaya çıkar” (Heidegger, 1971e: 227).

Heidegger (1971e) “yer”leşmenin strüktürü olarak anlattığı mimarlığın hakiki “yer”leşmeye ilişkin olabilmesi için şiirsel düşünmeyi önermektedir.

3.1.2 Türkü Yakma: Bir Ölçüt Alma Yolu

Yaşam alanı tüm duyumlarımıza yöneliktir. Görmeyen ve duymayan birisinin yürürken bile yaşamın ritmini hissedebildiği düşünüldüğünde, Varlığın yalnızca görme veya işitme gibi belirli duyularla sınırlandırılamayacağı anlaşılmaktadır. Oysa genelde birçok sanat biçiminin tek bir duyuya ilişkin olduğu düşüncesi yaygın bir kanıdır: müzik işitme duyusuna, resim de görme duyusuna yönelir. Ancak sanatın insana olan etkisini araştırdığımızda aralarındaki ilişkinin çok daha karmaşık olduğu görülür. Örneğin Brenson resim sanatındaki imgelemin gücünü şöyle anlatmaktadır:

> "İki adamı güreşirken görürüm, ama görsel imgelerim kinestetik imgelere dönüşmezse eğer, birisinin "Burada iki insan güreşiyor" sesini duyduğum andan daha fazla bundan etkilenemem… Dokunsal değerler ve hareket, resim sanatındaki en gerekli iki bileşendir ve bir resim bize ancak (fikir ya da temadan ayrı olarak) dokunma ve hareket duyumlarını verebildiğinde geçerlidir" (Mandelbrojt, 1999: 2).

"Batı" literatüründe resim, heykel ve hatta mimarlık görsel sanatlar olarak kabul edilegelmiştir. Anadolu'da ise resim ve heykel gibi görsel nesneler yoktur. Bu yoksunluğa inançların yol açtığı kabul edilse de, Anadolu'nun "sanat" anlayışını kategorik alanlara indirgemek doğru bir yaklaşım değildir. Anadolu insanının yaşamın kendisini, durağan varlıklarla temsiline olan tercihini Faruk Nafiz Çamlıbel "Sanat" adlı şiirinde şöyle anlatır:

> "Sen kubbesinde ince bir mozayik arar da
> Gezersin kırk asırlık **bir mabedin içini**,
> Bizi sarar bir sülüs yazı görsek duvarda,
> Bize heyecan verir **bir parça yeşil çini**…
>
> Sen anlayan bir gözle süzersin uzun uzun
> Yabancı bir şehirde **bir kadın heykelini**,
> Biz duyarız en büyük zevkini ruhumuzun
> Görünce **bir köylünün kıvrılmayan belini**…"(Çamlıbel, 1969: 10).

Şair Çamlıbel Anadolu'daki yaşamın kendisini sanat olarak düşünür. Bu anlamda sanat tasarlanan ürünlerin oluşturduğu kategorik bir alan olmanın ötesinde, yaşam koşullarının var ettiği maddi ve manevi değerlerin somutlaşmış bir alanıdır. Yaşamdan bir parça olan *kadının* sanat adına *heykel ile temsiline* gerek yoktur, *bir köylünün kıvrılmayan beli* ruhları okşamaya yeterli bir olgudur.

İnsanı dünyaya taşıyan ve onun "yer"leşmesini anlatan bir nitelik taşıyan şiir, Anadolu yerleşmelerinde yaşayanların yaktıkları türkülerle örtüşmektedir. Anadolu'da yaşamın şiiri olarak kabul edilebilecek türküyü tek başına sanatsal bir kategori olarak ele almak, onun gündelik yaşamdan gelen bir ses olduğunu gizler.

Türkü, kişi tarafından yakılan ve daha sonra da topluma mal olarak kuşaklar tarafından taşınan sürekli bir oluş halindedir:

> "Önceleri kişi yaratmalarıyla meydana çıkan türküler, bir süre sonra toplumun malı olur. İlk olarak yaratıcı kişinin malı iken, duygu ve düşünce yönünden halkı ilgilendirirse, o zaman ağızdan ağıza dolaşmaya başlar. Artık yaratıcı yoktur. Eğer türküde kişilik izleri varsa silinir… yeniden az ya da çok işlenerek değişikliğe uğrar. Böylece türkü toplumun malı olarak yaşama gücünü artırır" (Öztelli, 2002: 11-12).

Türkü yakan kişi, bir sanat ürünü peşinde değildir. O, şiirsel bir yolla yaşadıklarını anlamak ve anlatmak istemektedir. Onu harekete geçiren bir şeyin kokusu, rengi, bir olaydır.

Türk sözcüğüne Arapça "ı" eki eklenmesiyle ortaya çıkan ve "Türk'e özgü" anlamına gelen türkü, Türk halk edebiyatı nazım şekli ve türüdür. Ezgisi ile diğer halk şiiri türlerinden ayrılır. Türküler genellikle anonimdir; isimleri bilinen saz şairlerinin söyledikleri türküler de giderek halka mal olmuştur. İlk türkü söyleme "türkü yakmak" olarak adlandırılmaktadır. Türkü yakma Anadolu insanının yaşamlarının anlamı üzerine farkındalıklarını anlatan bir dünyayı oluşturmaktadır.

Türkü, basit kurallar ve tekniklerle duyguların anlık inşa edilmesini, açıkta olan ve örtülü olan arasında salınan bir şiirsel düşünme biçimini anlatmaktadır. Türkülerin oluşma süreci -bütünün nasıl olacağı kaygısından uzakta- duyguların ve bilmenin, teknik ve stilin birlikte oluşturduğu anlık bir nitelik taşır. Türkü yakanın kendiliğinden olan bu bilgisi, hesaplayıcı düşünmeden uzaklaşan ve şiirsel düşünmeye olanak veren bir durumdur. Şairin yaptığı ölçümleme, türkü yakan kişinin yaptığının aynısıdır. Önceden hesaplamadan, yaşam alanından soyutlanmayan ancak bütününün hakikatini anlamaya yönelen türkü yakma, insanın kendisini Dünya-içinde bir oluşa bırakmasıdır. Türkülerde çoğu zaman kafiyeye uydurmak için söylenen sözcüklerin anlamsızlığında, anlamlı bir deneyimin örtük izleri vardır. Bu anlamsız sözcüklerin içerdiği olanaklılıklar dünyasında, birbiriyle örtüşen bu türden pek çok dünya içerisinde aynı anda yaşanmaktadır. Heidegger (1971e)'nin deyişiyle "bütün bu dünyaların dünyalıklarını belirleyen, insan ilgileri bağlamında Şeyler üzerine kurulan ve olanaklılık taşıyan anlamlandırmalardır".

Christopher Alexander (1993)'ün "21. yüzyıl Sanatının Habercisi: Erken Dönem Türk Halılarının Renk ve Geometrisi", *A Foreshadowing of 21st Century Art: The Color and Geometry of Very Early Turkish Carpets* adlı çalışmasında Türk halı ve kilimlerinin güçlülüğünün yalnızca biçimsel güzelliklerinden değil, ruhsal ve dinsel doğalarından kaynaklandığını iddia etmektedir. Alexander'a göre bu halı ve kilimleri dokuyanların gösterdiği ustalık, onların Tanrı ile birlik olma yolunu bulma arayışı

anlamına gelmektedir (Alexander, 1993: 89). Böylece bilinmeyen Tanrı, halı ve kilimlerle yüceltilir. Heidegger'in "ölçüt-alma" düşüncesi, Alexander'ın halı ve kilimlerin dokunma amacı üzerine yaptığı yorumla örtüşmektedir. Ancak şairin ölçüt alması ya da halı ve kilimleri dokuyanların amacı, yalnızca Tanrı ile birlik olmaya, bilinmeyeni yalnızca Tanrı olarak değerlendirme düşüncesine indirgenemez.

Şiir, "insanı dünya üzerine getiren, ona ait kılan ve böylece de "yer"leşmesini sağlayan" (Heidegger, 1971e), onun yaşamı üzerine farkındalığını anlatandır. Halı ve kilimler de onları dokuyanların gündelik yaşamında duyguları açan ve aynı zamanda da örten bir nitelik taşır. Anadolu insanının yaşamı üzerine farkındalığını anlatan türküler de, halı ve kilimler gibi, gündelik yaşamdaki eylemleri, duyguları açan ve örten bir doğaya sahiptir.

Türkülerde sözcüklerin güçlü bütünlükleri ve bunların ritmik niteliği türkü motiflerini oluşturur. Bu motiflerin yerel ya da bölgesel olarak bir coğrafyada tekrarlanması, yaşayanların ortak deneyimlerini ve dolayısıyla da bir sürekliliği anlatmaktadır. Türkülerde motiflerin tekrarlanma niteliği doğaçlamaya açıktır. Ne anlama gelirse gelsin motiflerin oluşturduğu bütün, parçaların toplanması sürecini değil, bir akışın sürekliliğini anlatmaktadır. Herhangi bir türkü motifi bir başka örnekte, yeni bir bağlam içersinde, kendi anlamından bir şey kaybetmeden yer alır.

Türkü motifleri, gündelik yaşamdaki yürüme, nefes alma, konuşma, yeme, içme gibi eylemlerin oluşturduğu sürekliliklerin içerisindeki temel motifleri açığa çıkaran bir doğaya sahiptir. Örneğin bu çalışmada bir fenomen olarak ele alınan "evlerinin önü", gündelik yaşamın mekansal konumlandırmalarını anlatan bir türkü motifi olarak düşünülmektedir (Bölüm 5). Bu motifin birçok türküde tekrarlanması, "evlerinin önü"nün kuyu, taşlık, yol, eşik, ağaç gibi şeylerle farklılaşan ve bir araya getiren niteliği gündelik yaşamda açıkta olan ve örtülü olan arasında salınan bir anlam taşır.

3.2 Düş(üm)leme: "Yer"leşmenin Katlılığı

"Ses topladım, renk topladım derinden,
Geniş his ve hayal bahçelerinden…"

Faruk Nafiz Çamlıbel

Düşüm, eylem olarak bir şeyi bir yere düşürmek, ifadelendirmektir, perdeye düşürülen görüntü gibi. Düş(üm)leme de yaşamın yere düşürdüğü ile derin ilişki kurmak, yaşamın yerle örtüştüğü bir yerleşmede şiirsel olanı kendine yaklaştırmaktır. Yaklaştırmak yalnızca göze bağlı ve bir noktadan algılanan bir ölçümleme biçimine indirgenmez. Oysa mimari temsil ortamları, bu tür bir ölçümleme biçiminin yer

aldığı Kartezyen koordinat sistemini kendisine referans almaktadır. Örneğin mimarlıkta üç boyutlu ortamın, iki boyutlu ortamdaki görüntüsü olarak anlaşılan iz-düşüm, bu sistemin bir uzantısı olarak mekanı anlamamıza sınırlar getirmekte, temsil araçlarının kendisinin mekanın yerine geçtiği, mekanı çoğunlukla Kartezyen sistem içerisinde düşünmeye koşullandırdığı bir anlayışı ortaya çıkarmaktadır. Böyle bir temsil ortamı da "yer"leşmenin şiirselliğine yaklaşma da bir yol olarak değerlendirilemez. Çünkü "yer"leşmenin şiirselliği, ona çok katlı yaklaşmayı gerektirir.

Mimarlık alanında, genellikle felsefeden yola çıkılarak, Kartezyen görüşe karşı olanaklar üretilmeye çalışılmıştır. Mimarlığın bu tartışmalar içerisinde yer almasına sağlayan en etkin görüşlerden birisi, Fransız düşünür Gilles Deleuze'un "kat", *le pli* kavramıdır. Deleuze, "Kat: Leibniz ve Barok" adlı yapıtında, Leibniz'in "Monadoloji ya da Felsefenin Bütün İlkeleri" adlı kitabında anlattığı monadları dünya içinde sonsuz çoğalan dünyalar olarak tartışırken, Barok döneminin, Barok mimarisi, heykel, peyzaj ve müziğinin Leibniz'in anlaşılmasında önemli bir rolünün olacağını iddia eder ve Leibniz ve Barok arasında kurduğu ilişki için bir kavram önerir: kat, *le pli* (Deleuze, 1993a: 39). Deleuze, Leibniz'in, bir Barok kilisesi gibi, "bütün evren tek tek her bir varlığın içerisinde yer almaktadır" savını taşıyan *monad* kuramından yola çıkarak (Leibniz, 2005), katlama sürecinin Varlığın temel bileşenini oluşturduğunu düşünür. Leibniz'in düşüncesinde, mimarlıkta ve sanat sürecinde bu katların bileşenleri olmasına karşın Deleuze bu kavrama yeni anlamlar yükler. Deleuze kat kavramı ile "içe katlanmış dış olarak" insanın doğasını anlatır; bütün dış içe katlanmaktadır:

> "Her kat bir kattan kaynaklanır, *plica ex plica*. Heideggerci sözcükler kullanacak olursak, diyebiliriz ki üstoluşumun (*epigenesis*) katı *Einfalt,* tek katlıdır ya da farklılaşmamış olanın farklılaşmasıdır, fakat önoluşumun katı *Zweifalt*, iki katı oluşturur, iki içinde bir kat değil –her kat yalnızca böyle olabildiği halde- "ikinin katı, *entre-deux*, farklılaşanın farklılaşması duygusunu veren bir çeşit arada olma hali" (Deleuze, 1993a: 10).

Deleuze (1993) "eğer dışın katlanmasıyla iç oluşuyorsa, aralarında topolojik bir ilişki olduğu anlamına gelir" diyerek katların ilişkilerinin topolojik olduğunu vurgulamaktadır. Deleuze'un Leibniz'in yapıtı üzerinden önerdiği "kat" kavramı, mimarlık alanında Peter Eisenman, Rem Koolhaas, Daniel Libeskind gibi mimarlar tarafından yorumlanmıştır. Örneğin Eisenman (1993) çalışmalarında Leibniz'in Kartezyen akılcılıktan ayrılmasını ve sürekliliğin en küçük öğesi olarak "kat"ı[26]

[26] Kat, *le pli*, Gilles Deleuze'un Leibniz'in *monad*larını anlamak için önerdiği bir kavramdır (Deleuze, 1993a)

betimlemesini örnek almıştır. Eisenman (1997), Deleuze'un "katlanmış mekan"ının, Klasik görüşle eklemlenen düşey ve yatay, biçim ve zemin, iç ve dış gibi tüm yapıların arasında yeni ilişkiler kurabileceğini düşünür:

> "Klasik görüşün tersine, katlanmış mekan maddi ayarlamanın taraftarı olan bir çerçevelemeyi reddeder. Kat planimetrik gösterime daha fazla öncelik tanıyamaz; bunun yerine değişken bir bükülme söz konusu olacaktır. Deleuze'un katlanma düşüncesi "origami"den daha radikaldir, çünkü ne anlatı, ne de doğrusal bir ardıllık içerir; aksine görülmeyenin niteliğini anlatır. Katlanma, Klasik mekan görüşünü değiştirir"(Eisenman, 1997: 734).

Eisenman Deleuze'un kat kavramını yorumlarken, yatay ve düşeyi, iç ve dışı, biçim ve zemini birbirinden ayırmayan bir sürekliliğe vurgu yapmaktadır. Katlar, Kartezyen düzenin ızgara biçimlenişine karşı olasılıklar sunar, biçim-zemin diyalektik ayrımını ortadan kaldırır, bu Gilles Deleuze'un "kaygan mekan" dediği şeydir. Paralellerin mekanı olan Euklides mekanı ise, Deleuze'a göre "pürtüklü mekan"dır, görseldir. Kaygan mekan eğriliklerin mekanıdır, dokunsal ve elle yapılan, mekanı hesaplamadan ve sadece onun üzerinde giderek seyredilebilinen, merkezinden kopmuş, ölçüsüz çoklukların mekanıdır. Kendilerinin dışındaki mekanın bir noktası tarafından gözlenen izlemeye yanıt vermezler: böylece seslerin ve izlerin sistemi Euklides mekanının tersidir (Deleuze, 1990: 63).

Oysa Kartezyen biçimleniş ortaya konulduğunda, algılanan yüzeyler ve içindeki derinlik, sınırlanmış, ya da sınırlandıran, kapalı geometrik imgelerle karşılaşılır. Böyle bir kapanma iki-katlılıkta yoktur. Böyle bir geometrik oluşumdan kaçmak için yalnızca biçimin sabitlenememe durumuna ve harekete olanak vermek gerekir. Bu bir anlamda "aradalığın ikiliği", "iki-katlılığın ikiliği"dir*"* (Deleuze, 1993a: 26).

Bu tür bir süreklilik Leibniz'in *monad*larında da söz konusudur:

> "Dünya *monad*ın içerisindedir, her *monad* dünyanın bir dizi durumunu içermektedir; çünkü *monad* dünya içindir, hiç kimse birbirleri ile uyumlarının ilkeleri olan hepsinin birer sonuç olduğu bu durumların nedenlerini içermez" (Deleuze, 1993a: 26).

Deleuze'un Klasik mekan görüşünü tersine çeviren kat kavramı, Leibniz'in birbirlerine sürekli olarak açılan *monad*larla oluşturduğu bütünü anlatmaya yöneliktir. Her *monad*da, bütün görülebilmektedir:

> "Bir su damlası tüm evrenin resmini verebilir" (Leibniz, 2005: 15).

Ancak bu resim su damlalarının mekanik birlikteliğinin oluşturduğu homojen bir su evreni değildir. Heidegger de benzer şekilde, bir dünya oluşturmada Şeylerin bir araya getiren karakterini anlatmaktadır (Bkz. Bölüm 2.2). Leibniz, Deleuze ve

Heidegger'in bu düşüncelerinin temelinde mekan, Klasik görüşün tersine pasif bir kuşatıcı değildir; aktif bir ortamdır.

Düş(üm)lemede bu aktif ortam, düşümlerden oluşur. İzler, renkler, sesler ve sözler gibi düşümler, Deleuze'un kat kavramıyla anlattığı gibi birbirlerine sürekli olarak açılmakta, pek çok düşüm diğerine katlanmaktadır. "Yer"leşmenin katlılığı, bir yerleşmenin yalnızca kapalı geometrilerden (örneğin binalardan) ve kesintilerden (binaların aralarında kalan boşluklardan) oluşması düşüncesinin tersine, o yerleşmenin süreklilikler içerisindeki açıkta olan ya da gizlenen düşümlerden oluşmasıdır.

Düş(üm)lemede, açıkta olanın ve gizlenenin izlerini, renklerini, seslerini ve sözlerini vb. dinlemek, hermeneutik-fenomenolojik bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşımda renklerin, izlerin, sözlerin ve seslerin yere düşümü, renk-düşüm, iz-düşüm, söz-düşüm, ses-düşüm gibi düşümlerdir.

Düş(üm)lemede, sözler, sesler, izler ya da renkler birbirlerinden farklı alanları anlatmazlar. Bir rengin sesi, bir sesin rengi, bir sözün izi ya da bir izin sesi vardır. Bu durumda bir şeyin, bir yerin rengi bize neyi anlatır? Bir sokağın, bir duvarın, bir odanın, bir ağacın ne renk olduğunun sorgulanması, bizi tüm bunları renklerle tanımlamaya zorlamaktadır. Hangi renk sorusuyla renk, sarı, kırmızı, yeşil ve mavinin ilişkileri olarak anlaşılır. Oysa renk değişkendir ve ışığın yerle olan ilişkisinde yatmaktadır. Çünkü renk, güneşin yere düşümüdür.

Şair Asaf Halet Çelebi "*Renkler güneşten çıktılar, renkler güneşe girdiler, renkler güneşsiz öldüler, ne renk gerek bana, ne renksizlik"* diyerek güneşin renkle olan dansını anlatmaktadır. Renk-düşüm, güneşin Varlığı'nın, kendisini açmasının ve saklamasının düşümüdür. Şafak söker, yıldızlar söner, Necip Fazıl Kısakürek (1922) *"Uyan yârim, uyan, sesler geldi derinden, İlk ışık, kapının eşiklerinden, Şimdi bir gölgeyi koğmak üzredir"* diyerek seslenir. Ancak renk yalnızca gün ışığının varlığında düş(üm)lenmez. Akşam olup güneş kendisini gizlediğinde de şair: *"Güneş çekildi demin, doğdu bir renk akşamı. Bu bütün günlerimin, içime denk akşamı."* diyerek akşamı karşılar.

"Bir prizmadan yansıyan renkler" örneğindeki gibi renklerin yalnızca ışıktan çıktığı kuramını ortaya koyan Newton'un tersine Goethe, renklerin karanlık ve ışık arasındaki diyalektik hareket yoluyla gelişen yeni oluşumlar olduğunu düşünür (Seamon, 1998: 25). Rengin ışığın içinde varolduğunu düşünen Newton'un "renk teorisi"ni derinden sarsan Goethe, Newton'un pasif, bir ışığın yokluğu olarak gördüğü karanlığın, aktif ve ışıkla bir etkileşim içinde olduğuna inanır. Dolayısıyla

renk, karanlık ve aydınlık arasındaki harekettir. Güneş varlığını karanlıkta da, ışıkta da sürdürmektedir. Renk, günün farklı anlarında değişim gösterir:

> "Şafak vakti ışık saydam bir mavimsi beyaz renktedir. Gün ortasında tam güneşli bir günde ışığın rengi sarıya kaçan beyazdır; bulutlu bir günde ışık grimsi görünür, alacakaranlıkta ışık turuncudur; kuzey enlemlerde ışık daha soğuktur, maviye dönüktür, güney enlemlerde ışık daha sıcaktır, daha sarıdır" (Parramon, 1994: 27).

Ancak düş(üm)leme Newton'un renk kuramında anlatılan "rengin ışığın içersinde var olduğu" savına dayanarak ışığın çözümlemesini yapmak anlamına gelmez. Çünkü Heidegger'in sözleriyle:

> "Renk parıldar ve daima parıldamak ister. Biz onu dalgaboyunu ölçmek gibi rasyonel bir biçimde analiz edersek, renk kaybolur. Renk kendisini ancak açığa vurmayan ve tanımlanmayan bir biçimde gösterir" (Heidegger, 1971a: 47).

Renk-düş(üm)leme, yerin renklerinin güneşin daimi Varlığının oradalığında, karanlıkta ve ışıkta, söylediklerini dinlemektir (Şekil 3.2, Şekil 3.3).



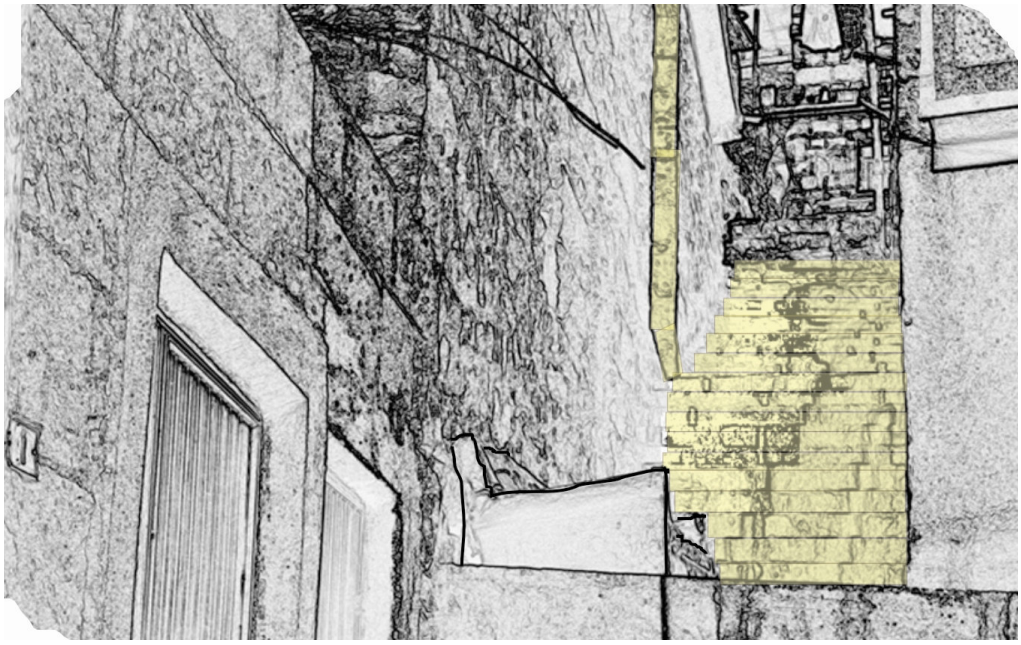
Şekil 3.2. - Şekil 3.3. Avluya güneşin düşümü, Fırıncılar Evi, Germir, 2007

Yerin renklerini dinlemek, ses düşümleri de beraberinde getirir. Ses-düş(üm)leme, yerin seslerini söylemesidir: Akan, düşen, yağan, dalgalanan, çağlayan su, esen rüzgar, kıpırdanan bitkiler, öten kuşlar, uluyan köpekler, yürüyen, koşan, bağıran, şarkı söyleyen insanlar ve sessizlik. Önce, şeylerin seslerini işitiriz. Şeyler sesleriyle ilgimizi çekerler ve bu şekilde de duyduğumuz seslerin ilk varoluşsal kaynaklarını

oluştururlar. Bunlar şeylerin sesleri olarak algılanır ve maddi bir his olarak işitmeyi ve değişen, dönüşen, akan sesin dünyasını anlatır. Şeyleri dinlemek ise onların daha derinde olan ritim ve uyumlarına ulaşmaktır. Biçimleri yoktur ve seslerin bütüne yansımalara bağlı bir akış ve değişim gösterirler. Dinlemede sesler tek başlarına ortaya çıkmazlar, onlar ancak bir bağlam içerisinde vardır. Şair Necatigil'in dizelerinde sesin dünyası şöyle anlatılır:

"Kopan çığlar altında kalanlar olduğu
Oysa görülüyordu.
Bir kadının ilerde
Bir şeyler hıçkırdığı;
Bir erkeğin, birine,
Görünmeyen birine bir şeyler seslendiği
Oysa görülüyordu.
Ama duyulmuyordu.—Ses!
Sanki ses olmayınca hiçbiri olmuyordu" (Necatigil, 2002).

Renkler ve sesler düş(üm)lemede izler bırakır. Yerin izlerini düş(üm)lemek, duvarlardaki, taşlardaki, kapılardaki, sokaklardaki yaşam izlerini dinlemektir. İzdüş(üm)lemede basamak bir iz, kapı bir iz, sokağa atılan kapı önündeki koltuk bir izdir (Şekil 3.4). Günümüzde merdiven, kapı, pencere gibi yapı elemanlarına indirgenenler de aslında o yerdeki yaşamın izleridir.



Şekil 3.4. İzdüşme: Kapı önünde koltuk, Reşadiye/Kayseri, 2005

İzlerin de renkleri, sesleri vardır. Bir yoldan geçen at arabasının tekerleklerinin yola bıraktığı izlerin sesini, şair Faruk Nafiz Çamlıbel "Han Duvarları" adlı şiirinde şöyle anlatır:

"…Yol, hep yol, daima yol… Bitmiyor düzlük yine.
Ne civarda bir köy var, ne de bir evin hayâli,
Sonun ademdir diyor insana yolun hâli.
Arasıra geçiyor bir atlı, iki yayan,
Bozuk düzen taşların üstünde tıkırdayan
Tekerlekler yollara bir şeyler anlatıyor,
Uzun yollar bu sesten silkinerek yatıyor…" (Çamlıbel, 1969: 4).

Teknik olarak, üç boyutlu cisimlerin Kartezyen koordinat sisteminde iki boyutlu ortamda ifadelendirilmeye yarayan bir temsil yöntemi olarak anlaşılan izdüşüm, yaşamın yere düşürdüğü izlerdir. Renklerin, seslerin, izlerin söylediği sözleri dinlemek, sözdüş(üm)lemedir. Kutsal kitap (Yeni Ahit) "Önce söz vardı!" der.

Şair Fazıl Hüsnü Dağlarca "*söz nedir mi diyorsunuz?*" diye sorar, söz, "*varlıklar üzredir* (üzerinedir), *değişe değişedir, varlıklar üzre… ağacın özsuyudur söz, ki çiçeğe dönüşüverir birdenbire.*" Varlığın özü söz yazıdan önce gelir, düşündüğümüzü düşünmeden de söz söylenebilir. Söz düş(üm)leme, gelenekten gelen dili dinleme, yaşamın yere düşürdüğü sözleri türkülerde, şiirlerde aramaktır.

Düş(üm)leme yalnızca renk, söz, iz ve seslerden oluşmaz. İnsanın duyumsayabileceği her şey düş(üm)lemenin bir katıdır. Bu çalışmada yalnızca renk, ses, söz ve izlerin düşüm olarak anlatılması, düş(üm)lemenin sınırlarını çizmek ve bu yolu yalnızca sözü edilen düşümlere indirgemek anlamını taşımamaktadır. Aksine bu düşümler, "yer"leşmenin sürekliliğini ve "yer"leşmenin bu süreklilik içersinde birbirlerine katlanan düşümlerden oluştuğunu anlatmak için verilmiş olan örneklerdir. "Yer"leşmenin şiirselliğine yaklaşmak da, çok katlı bir duyumsamayı gerektirmektedir.

3.3 Bölüm Sonucu

Günümüzün şeyleri denetleyen, hesaplayan, doğrunun karşısına yanlışı yerleştiren düşünme sistemi, "yer"leşmenin hakikatine yaklaşmaktan uzak kalmıştır. Şiirsel düşünmeden uzaklaşan bu düşünme sistemi, mekanı genellikle Kartezyen koordinat sistemi içerisinde düşünmeye, mekanı boş bir "kap" olarak anlamaya koşullandırmaktadır. Mekanı deneyimden bağımsız düşünen bu anlayışın tersine şiirsel düşünme, "yer"leşmenin şiirselliğine yaklaşma ve insanı yer ile ilişkilendirme potansiyeli taşımaktadır. Martin Heidegger de şiirsel olarak "yer"leşmeyi şairlerden öğrenmeyi önerir. Şiir, yaşamla buluşma biçimidir, ilişki kurmadır, şairin yaşamı

üzerine farkındalığıdır; “yer”leşmenin anlamı da bu farkındalıkla açığa çıkar. Düş(üm)leme de ilişkilerin sürekliliğini örten ve açan bir yolu anlatmaktadır.

“Yer”leşmek için bir boyutlandırma gerekir; boyutlandırma için de bir ilişkinin kurulması. Heidegger bunu yer ve gök ilişkisine kadar dayandırır. Gündelik yaşamda ise boyutlandırma kurulan bütün ilişkiler için geçerlidir; yaşam bu boyutun kendisidir. Heidegger’in “ölçüt alma” olarak anlattığı boyut, geleneksel Anadolu yerleşmelerinde “türkü yakma” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda Anadolu insanının yaşamlarının anlamı üzerine farkındalıklarını anlattığı bir dünyayı oluşturan türkü yakma, “yer”leşmenin şiirselliğine yaklaşmada bir ölçüt alma yoludur. Çünkü duyguların ve bilmenin, açıkta olan ve örtülü olanın birlikte oluşturduğu anlık bir nitelik taşıyan türküler, türkü yakanın hesaplayıcı düşünmeden bağımsız, kendiliğinden olan bilgisinden doğan bir şiirsel düşünmedir.

“Yer”leşme düşümlerden oluşur: yere düşen söz, ses, iz, renk gibi düşümler bir süreklilik içerisinde birbirlerine katlanmaktadır. Şiirsel düşünmede süreklilik içerisindeki “yer”leşmeye de çok katlı yaklaşmak gerekir. Bütün duyumlarımızla duyumsayabildiğimiz bu çok katlı yaklaşma biçimi düş(üm)leme olarak önerilmiştir. Düş(üm)leme yaşamın yere düşürdüğü ile derin ilişki kurmak, yaşamın yerle örtüştüğü bir yerleşmede şiirsel olanı kendine yaklaştırmaktır. Bu çalışmada gündelik yaşam içerisinde renklerin, izlerin, sözlerin ve seslerin yere düşümünü betimleyerek, Anadolu’daki yerleşmelere şiirsel olarak yaklaşılabilecek hermeneutik-fenomenolojik bir yol önerilmektedir.

4. "ARA"LAR: BİR ARADA OLANLARIN YERİ

"Her şey araya giriyor, aradan çıkıyor
arada çocuklar doğuyor, büyüyor, yürüyor
arada evler, evlenmeler, ölümler duruyor
arada yaz kış bahar, dünya dönüyor"

Behçet Necatigil

Bir şeye ait olan, yüzleşilebilen, ya da unutulan, kendisine uyum sağlanılabilen, ölçülebilir, tanımlanabilir, nerede olduğumuzu ya da neden orada olduğumuzu bildiğimiz mekanlar vardır. Bu mekanlar, sınırları barındırır: duvarlar, çatılar, döşemeler… Ancak çoğunlukla bu sınırların farkında olunmaz ya da bu sınırlarla aramıza bir mesafe konulmaz. Kendimizi bir duvara doğru yürürken bulmayız. Bir duvar iç ile dışı ayırmak için tanımlanmış bir sınırı oluşturabilir mi? Oysa ontolojik olarak sınırlar ancak mekanı üreten eylemler olarak var olabilir (Heidegger, 1996) ve bir eşiğe dönüşebilir.

Benjamin de, "Eşik, sınırdan keskin bir biçimde ayrılmalıdır, eşik bir alandır. Değişim, geçiş, çekilme ve akma, eşik sözcüğünde yatmaktadır" uyarısında bulunur (Benjamin, 1982: 618). Dolayısıyla Benjamin'e göre pasaj, avlu, portal, antre, arkad, zafer takı gibi eşikler sınır tanımlamazlar, onlar aradalardır, iki şey arasında, iki şeye açılan ikisi arasındakilerdir:

> "Arkadların, tıpkı evler ve pasajlar gibi, dışı yoktur, bir rüya gibi" (Benjamin, 1982: 1006).

Bu çalışma, sınır tanımlamayan bu eşikleri "ara"lar olarak adlandırmaktadır. Bu bölümde araların yerleşmede mekan-zamansal sürekliliği kurma olanakları araştırılacak, sonrasında da günümüzde oluşturucu niteliğini yitiren araların, Geleneksel Anadolu yerleşmelerinde mekan-zamansal süreklilikteki yeri tartışılacaktır.

4.1 Mekan-Zamansal Süreklilikte"Ara"lar

Arapça'da "arâ", 1. mıntıka, bölge 2. Komşuluk 3. Avlu 4. Çıplaklık 5. Geniş, çıplak arazi (Devellioğlu, 1999: 34) anlamlarına gelir. Bir taraftan bir alanı, bölgeyi, bir mekanı anlatırken, bir taraftan da bir komşuluğu, Şeylerle olan ilişkiyi anlatmaktadır. Bir mekan, bir ilişki olan "ara" aynı zamanda da iki olgu ya da olayın arasında bir zamandır. Dilin bu söylemi "ara"nın çok katmanlı bir anlatıma sahip olduğunu göstermektedir.

Mekan ve zaman ifade eden aralar, yapılı çevrede mekansal ve zamansal olarak süreklilikler kurar. Bu süreklilikte aralar iç/dış, yukarı/aşağı, alt/üst, orada/burada, şimdi/sonra gibi mekan-zamansal konumlanmaların biraradalığını üstlenmektedir. Örneğin iç ya da dış arasında kalan, iç ve dışın sınırlarını içermeyen yerler olan aralar, iç ve dışı birlikte barındırır; içerde ve dışarıda olmaya özdeş, ancak iç iken dış, dış iken iç olma durumlarıyla da onlardan ayrıdır. Bu nitelikleriyle aralar, Martin Heidegger'in "iki-kat", *Zweifalt*[27] olarak adlandırdığına benzer bir duyguyu canlandırır: Özdeşlik ve ayrımı barındıran yerlerdir, iki-katları vardır. Özdeşliğin açığa çıkması da, ayrımla mümkündür (Heidegger, 2002: 67). Ayrım ise dünya ve Şeyi ayırması, öncelikle dünyanın ve Şeylerin birbirlerinden ayrılıklarını ve birbirlerine doğru oluşlarını ortaya koyar. Ayrım, Heidegger'in sözleriyle:

> "Dünya ve Şeyi birbirinden ayırdığı ölçüde ara olandır" (Heidegger, 1971d: 202).

Araların ikiliği özdeşliğin iki ayrı kutbu arasındaki ontolojik aynılığı da açığa çıkarır. İç tersine çevrilebilen bir yüzeye dönüşür, sonra dış olur; Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin "bir çorap gibi tersine çevrilebilir bir yüzey" dedikleri bir durumdur (Deleuze ve Guattari, 1992: 30).

Özdeşlik ve ayrımı birlikte barındıran aralar, konumlanmalarla inşa edilmektedir. ""Yer"leşmek İnşa Etmek Düşünmek", *Bauen Wohnen Denken*'de Heidegger (1971b) insan varlığının varoluşunun yerleşmede yattığı düşüncesiyle mekanın ne

---

[27] Heidegger'in son çalışmalarının temelinde "aynılık" ve "özdeşlik" kavramlarının arasında gördüğü farklılık yatar. Heidegger ayrımın ontolojik bir durum, özdeşliğin ise kurulu olduğunu düşünür (Heidegger, 2002). Ancak ayrım özdeşliğin ortadan kalkmasını körelten bir araç olabilmektedir. Ayrım yalnızca ayırmak, uzak tutmaktır, ayrı bir özdeşliği kurmak için kullanılan bir bahanedir. Aynılık ve özdeşlik arasındaki kuşkuyu Heidegger'in *techné* ve *poiesis* arasındaki ilişkiyi anlattığı iki-kat kavramında bulabiliriz. Mimarlık da aslında iki-katlı bir nitelik taşır; *techné* ve *poiesis* arasında gidip gelmekte, onlarla yüzleşmektedir. Heidegger özdeşliğin kurulumunu teknolojinin kuralı olarak görür. Özdeşlik aynılığın tekdüze birliğidir. Modern *techné*, teknoloji bu anlamda tehlikelidir çünkü özdeşliği çoğaltır. Teknoloji dünyayı tekdüzelikle çerçeveler ve ayrımı baskı altında tutarken, özdeşliği üstün kılar. Ancak teknolojinin gücü onun iki-yüze sahip olmasıdır, aynılığın ya da *poisesis*'in, ortaya çıkarılmasını beklemektedir.

olduğunu anlamaya çalışırken, hakiki mekanın Şeylerin üzerinde bulunan konumlanmaları anlatan bir alan olduğunu düşünür. Bu durumda mekan, konumlanmalarla inşa edilmektedir. Konumlanmalar da Şeylerin konumlarından kaynaklanmaktadır. Heidegger (1971b) inşa etmenin, "yer"leşme ile olan ilişkisi üzerinden hareketle inşa edilmiş ve dörtkatı (yer, gök, ölümlü, ölümsüz) bir araya getiren bir varlık olan bir köprüyü bu tür konumlanmaları anlatmak için örnekler:

> "Köprü bir nehrin üzerinde "dinginlikle ve kuvvetle" asılı durur. Yalnızca orada olan iki kıyıyı birbirine bağlamaz. Kıyılar ancak köprü nehri geçtiğinde bir kıyı olarak ortaya çıkar. Köprü karşıdan karşıya, her bir kıyıdan diğerine kasıtlı olarak uzanır. Bir taraf diğerine karşı köprü ile ortaya çıkarılır. Kıyılar da çıplak toprağın farklı birer sınır parçaları olarak nehir boyunca uzanmazlar. Köprü kıyılarla birlikte nehri ve ardında uzanan peyzajı teke dönüştürür. O nehri, kıyıyı ve peyzajı birbirlerinin komşuluğuna getirir. Köprü bir peyzaj olarak dünyayı nehrin etrafında bir araya getirir… Köprü yer, gök, ölümlü ve ölümsüzü, dörtkatı bir araya getirir…"
> (Heidegger, 1971b: 152).

Heidegger (1971b) verdiği köprü örneğiyle, köprü nehrin üzerinde olmadan önce bir konumdan söz edilemeyeceğini anlatmaktadır. Yalnızca bu anlamdaki konumlamalar mekanın oluşumuna izin vermektedir. Mekan bir sınır içerisindedir; sınır ise bir şeyi bitiren olarak değil, orada bir şeylerin başlamasını anlatan bir durumdur. Köprü bir konumdur. Köprü tarafından oluşturulan mekan, köprü etrafındaki uzak ya da yakın bir çok yeri içermektedir. Bununla beraber bu yerler ölçülebilir mesafelerde yatan bir aradalık durumu olarak davranabilir.

Heidegger mesafe anlamına gelen Yunanca *stadion* sözcüğünün Latince *spatium*, arada olan mekan, ya da "ara" anlamına geldiğini söyler. Böylece insan ve şeyler arasındaki uzaklık ya da yakınlık yalnızca mesafe, yalnızca arada olan mekanın araları olacaktır (Heidegger, 1971b: 155). Ayrıca yalnızca yükseklik, genişlik ve derinliğin boyutları aralar olarak mekandan soyutlanmaktadırlar. Ölçülebilir boyutlarla tanımlanan mekanların içi boştur. Orada konumlamalar var olmaz, ancak konumlamalarla sağlanan mekanlarda her zaman ara olarak mekanlar olacaktır (Heidegger, 1971b: 155).

Bu niteliğiyle ara, bir mekan ve diğerinin arasında kalan bir mekan tanımından farklıdır. Mimar Aldo Van Eyck da mekansal sürekliliği, bu tür bir arada kalan mekanın değil, tanımlanmış ve eklemlediği her iki mekanın da eş zamanlı farkındalığına neden olan bir ara mekanın oluşturabileceğini anlatır:

> "Mekansal süreklilik kavramının çağdaş ifadesinin ve iç ve dış, bir mekan ve diğeri arasındaki her eklemlenmenin silinme eğiliminin ötesinde süreklilik, her iki tarafta da vurgulananın eş zamanlı farkındalığına neden olan tanımlanmış ara mekanlar yoluyla geçişleri eklemlendirmek olarak anlaşılmalıdır" (Kultermann, 1993: 46).

Van Eyck, arada olanın tanımlanmasının, sürekliliğin eklemlenmesinde bir tasarım anlayışı oluşturabileceğini iddia etmektedir. Ancak bu mekanların tanımlanması onların işlevlerinin mutlaklaştırılması anlamına gelmemektedir. Bu durumda aralar, belirli bir amaca yönelik olarak tasarlanmayan mekanlar olarak kabul edilebilir. Oysa mimarlık alanında mekanlardan söz edilirken onların belirli bir amaca yönelik olarak tasarlanmış olduğu kabulü ile çeşitli sınıflandırmalar yapılır. Örneğin bir pişirme mekanı yemek hazırlamak içindir, bir yatma mekanı uyumak içindir, böyle bir durumda aralar hangi eylemler içindir?

Aralar bizlere ne yapacağımızı söylemezler; biz aralara roller biçeriz, ancak onlar da farkında olmadan bizi yönlendirirler, çünkü onlar bizim henüz düşünmediklerimizi de içlerinde barındırırlar. Bu durumda aralar "yer"leşmenin zengin olanaklarını içeren, önceden tasarlanmayan (hesap edilmeyen) bir şiirselliği anlatan mekanlardır. Dolayısıyla aralar önceden hesap edilen bir sürecin ürünleri olarak değil, mekan-zamansal eylemlerin olagelmesi anlamında değerlendirmelidir. Çünkü bir yer ne kadar çok tanımlanırsa, o kadar çok olasılıklara karşı direnç gösterir. Oysa mutlak olmayan bir tanımlama mekan-zamansal eylem ve sürekliliğin arttırılmasını sağlamada yeni yollar açabilecektir.

Konumlanmalarla oluşan aralarda mekan-zamansal sürekliliğin deneyimlenmesi duyumsal etkileşimler ile oluşur. Oysa bir mimar ve fenomenolog olan Pallasmaa'nın belirttiği gibi günümüzde,

> "Çevresel koşulları standartlaştıran teknolojik kültür duyumsal bir yoksullaştırmaya yol açmış, dolayısıyla binalarımız derinliğini, duyumsal davet ve keşfini, gizem ve gölgesini kaybetmiştir" (Pallasmaa, 2000: 78).

Pallasmaa (2000)'e göre mimarlık deneyimi, maddenin nitelikleri, mekan ve ölçek, göz, kulak, ten, dil, iskelet ve kasla ölçülmelidir. Fenomenolojik araştırmalarını beden üzerine yoğunlaştıran Merleau-Ponty de bu eşzamanlı deneyimi ve duyumsal etkileşimi şöyle anlatır:

> "Benim algım yalnızca görsel, dokunsal ve işitsel verilerin toplamı değildir: Ben bütün Varlığımla bütünsel bir şekilde algılarım; tek seferde bütün duyularıma hitap eden bir şeyin tek yapısını, Varlığın tek olma biçimini kavrarım" (Pallasmaa, 2000: 78).

Pallasmaa (2000) de Merleau-Ponty'nin bu düşüncelerinden yola çıkarak, genellikle görsel algıya indirgenen hakiki mimarlık deneyiminin, bedensel karşılaşmalardan elde edildiğini söylemektedir. Pallasmaa (2000), bir kapının ya da bir pencerenin görsel imgesinin bir mimarlık imgesi olmadığını, kapıdan girmenin ve çıkmanın ya da pencereden bakmanın, oradan gelen güneş ışığının hakiki mimari karşılaşmaları ifade ettiğini düşünmektedir. Konumlanmalarla oluşan aralar da, karşılaşmaların olduğu yerlerdir. Heidegger'in köprü örneğinde olduğu gibi ara, bir araya getiren, etrafında bir dünya kurandır.

Araların etrafında bir dünya kuran niteliği, onun (Heidegger'in felsefesinde) şeylik karakteridir. Gündelik yaşamımızda bize aşina olan ve eylemlerimizle belirlenen araların şeylik karakteri onları bize yakınlaştırır. Şeylik niteliğiyle aralar, bizden uzakta olan "nesne"nin karşıtıdır; insanları, araçları, eylemleri bir dünya içinde biraraya getirir ve anlamlı konumları ve yönlenmeleri yaşamlarımızda dokunulur hale getirir. Araların bir dünya kuran şeylik karakteri ile sınırlanmış kapalı geometrik imgelere indirgenmeyen bir mekan-zamansal oluşumdan söz edilebilmektedir. Bu anlamda "arada olma", Kartezyen düzenin biçimlenişine karşı olasılıklar sunarak, keskin ayrımları ortadan kaldırmakta, iki zıt şeyin arasında olma olarak anlaşılmamaktadır. Örneğin, bu çalışmada bir ölçüt alma yolu olarak düşünülen türkülerde sıklıkla kullanılan "evlerinin önü" motifindeki "önündelik", bu tür zıtlıkları dayatmak yerine, konumlamalar arasında akışları, karşılaşmaları anlatan mekan-zamansal bir ifadedir (Bkz. Bölüm 5).

4.2 Geleneksel Dönem Yerleşmelerinde Mekansal Süreklilik

Geleneksel Anadolu yerleşmeleri düşünüldüğünde, Anadolu'da yerleşmenin varoluşsal temelinin, yapıldığı dönemdeki yaşamın içe dönük niteliği olduğu düşünülür[28]. Bu şekildeki bir kabul, bizi şu anda yaşadığımız mekanlarda (apartman katları gibi) dışa dönük bir yaşam sürdüğümüz anlamına gelir. Oysa bir apartman dairesinde dışa dönük bir yaşama sahip olunduğundan bahsetmek pek de mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla geleneksel dönemde biçimlenme, ne tam olarak içe kapalı bir yaşamın, ne de tersine dışa uzanımın sonucunda açığa çıkar. Dış ve iç gibi ayrımlar, göreceli referanslara dayanan Kartezyen düşünce sisteminin parçalara ayırma eğiliminin bir uzantısıdır. Bu sistemin dışına çıkılarak bakıldığında

[28] Aksoy (1963) "kapalılık" ve "içe dönüklük" özelliğinin Türk Evinin biçimlenmesinde önemli bir unsur olduğunu düşünür. Ona göre bütün İslam dünyasındaki avlulu evler gibi Türk evleri de içe dönük bir yaşamın sonucudur. Oysa Kuban (1995) böyle bir oluşumun Türklerin kendilerine özgü bir çevre yaratmalarının bir ürünü olduğunu iddia ederek içe dönüklük düşüncesine karşı çıkmaktadır.

geleneksel dönemde mekanın sürekli olduğunu ve içerde ya da dışarıda hissinin net bir biçimde ayrımsanamadığı, ancak bir arada-olma durumunun varlığından söz edilebilir.

Geleneksel dönemde bir "yer"leşme alanı olarak mekan, yaşam alanının olanak ve sınırlılıkları arasında bir arakesit, bir eylem alanı idi. Bu yerleşmelerde önceden tasarlanmayan, hesap edilmeyen ve koşullara göre biçimlenen ama bilinen bir oluşumdan söz edilebilir. Kuban (1995) geleneksel dönem evlerinin yapımının sahiplerinin bildikleri ve anladıkları bir teknik süreç sonucu gerçekleştiğini anlatır:

> "Onlar (evin sahipleri) yapı ustasından, marangozdan, taşçıdan ve diğer zanaatkarlardan ne beklemeleri gerektiğini biliyorlardı. Etkin katılımları günlük yaşamın içinden çıkan bir istemin yerine getirilmesini sağlıyordu. Anonim ev, geleneksel anlamda hem eve ilişkin, hem süreç, hem de kullanım ile ilgili ortak aklı dile getirmektedir" (Kuban, 1995: 13-14).

Kuban, sanayi öncesi toplumlarda, geleneksel biçimlerin uzun saflaşma dönemleri sonucu kristalleştiği bir ortamda, yaşam biçimi ve ev biçimi arasındaki yakın ilişkinin daha iyi anlaşılabileceğini, çünkü geleneksel kent görüntüsünün temel bileşeni olan evin yaşamın özdeksel ve tinsel koşulları sonucu ortaya çıktığından söz eder (Kuban, 1995: 12). Yaşam pratiklerinden açığa çıkan bu eylem alanı, sonrasında da olgunlaşıp, kendisini tekrar etmiştir. Bu tekrar mekanik bir tekrar değil, Cansever (1997)'nin sözleriyle "standartların ruhu"na sahip bir olgunluğun tekrarıdır.

İçinde yaşayanlar tarafından düşünülen ve inşa edilen bu geleneksel mimarlık temel gereksinimlere uygun bir şekilde yanıt veren bir tasarım arketipi olarak gösterilmiştir (Rapoport, 1999, Turan, 1990, Rudofsky, 1964). Yaşam biçimi, kültürel değerler, mekan kullanımlarını etkiler. Bu yerleşimler çok çeşitli gündelik alışkanlıklara hizmet ederler. Yaşam biçiminde herhangi bir değişiklik olursa, ev de değişir ve yeni gereksinimlere uyum sağlar. Kostof "geleneksel yaşam kurallarının –genellikle dinsel inançların etkisinde- biçimlendirdiği konut, sadece işlevi yerine getirmekle kalmaz, aynı zamanda işlevi yönlendirir" demektedir (Eyüce, 2005: 5-6).

Kuban (2005) Anadolu ev düzeninden şöyle söz etmektedir:

> " Anadolu geleneği tam işlevsel bir ev düzeni yaratmıştır. Burada simetri önemli bir rol oynamaz. Odalar farklı işlevlere hizmet edebilirler. Bu nedenle evin planında eşyanın, sandık ve yatakların konması için yüklük ve dolaplar önemli bir yer tutar. Ev planlarının standartlaşmış öğeleri olmakla birlikte, grup halinde yan yana gelme nitelikleri de vardır. Evin bu özellikleri, evin biçimini de etkiler; dışarıda alt ve üst katlar arasındaki kontrast, üst katı taşıyan payandaların strüktürel görünüşü, bahçe ve avlu tarafında gölgeli hayat ve revaklar, açıktan çıkan merdivenler Türk Evi denen bir ev tipolojisi için karakteristiktir" (Kuban, 2005: 172-173).

Oysa günümüzde mekan bir üretim aracı haline gelmiş, yaşamın oluşturduğu bu mekan tipolojisi deformasyona uğramış, bir tür "kod"a dönüşmüştür. Geleneksel dönem yerleşmeleri bu tür sınırlandırmalar yerine, yaşamın sınırlarının belirlediği bir niteliğe sahiptir. Bu yerleşmelerdeki mekan-zamansal süreklilikleri oluşturan aralar sokaktan, avluya, avludan eve kadar mekansal süreklilikleri beraberinde getirir. Evlerin odalarındaki eşikler de (seki-sekialtı gibi) bu sürekliliklerin, çok çeşitli konumlanmalarla inşa edildiğini gösterir.

4.2.1 Sokak-Avlu-Ev Sürekliliği

İmamoğlu (2006) geleneksel Kayseri yerleşimlerinin insan ölçeğindeki dar sokaklarını dolaşan insanda bıraktığı en belirgin etkinin, bitmeyen değişkenlik ve her köşede sunduğu sürprizler olduğunu, hiçbir köşenin birbirinin aynısı olmadığından söz eder:

> "Hiçbir çizgi, hiçbir köşe birbirinin aynısı değildir. Benzer olan yanları, Arnavut kaldırımı ile kaplanmış yüzeyleri, iki yanda devam eden taş duvarlar, çeşme başlarının bitmeyen ıslaklığı ve atık suların gittiği bahçeler veya üstü kapalı çukurlardır. Yollardaki daralma ve genişlemeler ışık miktarını değiştirir" (İmamoğlu, 2006: 14).

Sokakları oluşturan ve zengin yaşam olanakları taşıyan aralar, çeşmelerin, kuyuların başlarında, avlu kapılarının eşiklerinde, ağaçların altında, evlerin altı, sokağın üstü olan kabaltlarında, çıkmazlarda, sokakların köşelerden birbirlerine akışlarında kendisini gösterir. Evlerin sokakları, sokakların evleri, ama hep birlikte bir örüntüyü oluşturdukları bir aradalık taşıyan bu köşeler mekan-zamansal sürekliliği sağlayan konumlandırmaları içerir (Şekil 4.1).

Sokaktan avlu kapısından avluya girme eylemi bir eşik anlattığı gibi, üst katta evin sokağa taşması, Küçükerman'ın söyleyişiyle "çevreye yönelme"si[29] de evden sokağa bir eşik oluşturur. Geleneksel Anadolu evlerinin ana katı (piano nobile) olan birinci katı, genellikle bir zemin katın üzerinden sokağa taşmaktadır ve pencerelerle sokağa açılmaktadır (Şekil 4.2).

[29] Önder Küçükerman, Türklerin Anadolu'da yüzyıllar boyunca gerçekleştirdikleri ilginç bir yaşama çevresi olarak anlattığı Geleneksel Türk Evi'nin odalarının daha güçlü olarak çevreye yönelmeleri amacıyla "çıkma"lar düzenlendiğini anlatır. Böylece odanın içerisindeki en etkili oturma ögesi olan sedir, bütünüyle dışarıya taşmıştır" (Küçükerman, 1988: 116).



Şekil 4.1. Geleneksel dönem sokağı, Nize/Kayseri, 2007
Şekil 4.2. Geleneksel dönem evinde birinci katın sokağa taşması, Germir/Kayseri, 2005

Hiçbir köşesi birbirine benzemeyen ve düzensiz akıp giden sokakların işlevsel boyutu vardır:

> "Bir plana göre teşekkül etmeyen yerleşmede sokak, düzenli değildir ve genellikle ilkel bir taşıma fonksiyonuna –ki bunun aracı arabadan çok hayvan veya insan sırtıdır- göre işlevsel boyutları vardır. Evler de yüksek ve gösterişli olmaz. Sokaklarda ağaç yoktur. Çünkü her evin bahçesinde ağaç veya biraz yeşillik vardır" (Kuban, 2005: 175).

"Evlerin birbirleriyle bir plana göre değil, raslantılarda birleştiği" (Kuban, 2005: 175) bu düzensiz sokaklarda evler kimi zaman bir sokağın üstünde birleşirler. "Kabaltı" olarak adlandırılan bu sokak üstü odalar, düz, ahşap kirişli ya da tonozla sokağın üstünü örter. Kabaltları, evin sokakla bütünleşmesini anlatan eşiklerdir. Sokağın üstünde olma konumunun evin altında olma konumuyla karşılaşması, alt ve üst ayrımını belirsiz kılarak bir eşiğe dönüştürür (Şekil 4.3, Şekil 4.4).

Zemin katları sokağa hiç açılmayan ya da çok az açılan evler ile sokakların ilişkisi bahçe ya da avlu ile olur:

> "Evin iç bahçe veya avluyla ilişkisi önemlidir. Anadolu'nun çoğu bölgesinde bu bağlantı "hayat" adı verilen ve odaların önünde ve arasında bulunan üstü örtülü açık bir galeri aracılığıyla olur" (Kuban, 2005: 172).



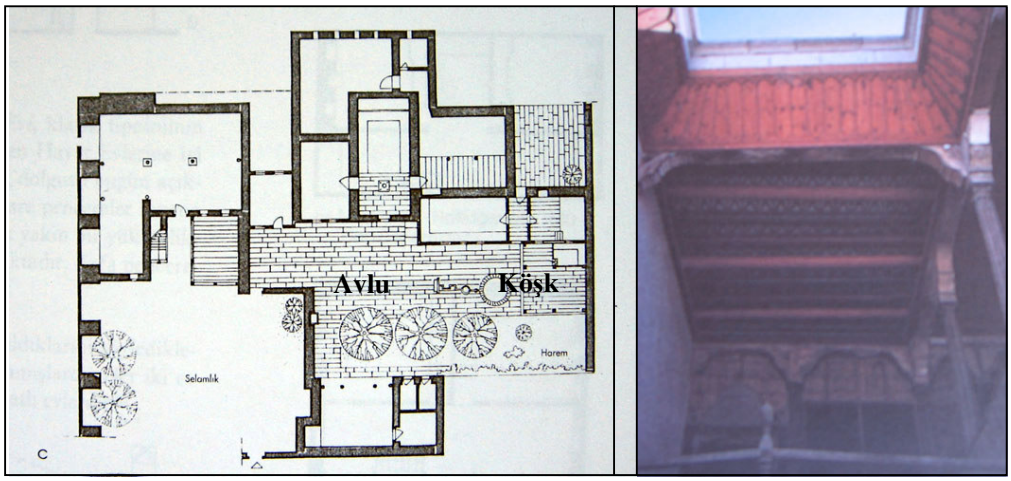

Şekil 4.3. Kabaltı, Ali Saib Paşa Sokak, Talas/Kayseri, 2005
Şekil 4.4. Kabaltından geçiş, Ali Saib Paşa Sokak, Talas/Kayseri, 2005

Sokak-avlu-ev sürekliliğinde avlu, iç ya da dış mekan olarak ayrımsanamayan bir eşiktir. Kayseri halkının bu alana yakıştırdığı "hayat" sözcüğü, bu durumu oldukça iyi anlatmaktadır. "Hayat"ın üstünün açık olmasının insanı dışarıda yapmaması gibi, fiziksel olarak yüzeylerle çevrilmiş olması da içerde yapmaz. Avlu ya da Kayseri ağzı ile hayat evin ayrılmaz bir parçası, geometrik merkezi ve hayatıdır. Gündelik yaşam burada geçer; çok soğuk havalar dışında yemek pişirilir, çamaşır, bulaşık yıkanır, oturulur, hatta yatılır. Bu da bir şeyin dışında ya da içinde olmaktan çok, insanın bu "hayat"la bir dünya oluşturduğu anlamına gelir. Bu dünya da içerde ya da dışarıda olmaya ilişkin değil, yerle yaşamaya ilişkindir.

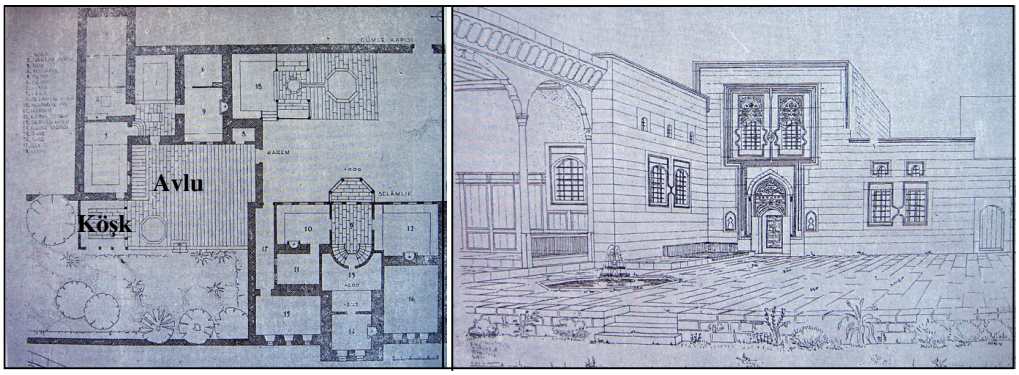
Kayseri evleri, gündelik hayatın geçtiği yer olan avlunun bir tarafında ve daima güneye bakan cephesindedir (Eldem, 1984: 61). Bütün odalar avluya yönlendirilir; mutfak, kiler, abdesthane, varsa hamam gibi servis mekanları avlu çevresinde yer alır ve bodrumdaki ahır ve depoların da avlu ile ilişkileri vardır (İmamoğlu, 2006: 29). Avlularda taşla kaplanmış bir yüzey, bitki yetiştirilecek bir toprak parçası, bir ocak, bir kuyu, bazen de bir çeşme veya havuz yer alır; birkaç meyva ağacı, üzüm asması, çiçek ve sebze köşeleri avluya renk ve hareket getiren doğal öğelerdir (İmamoğlu, 2006: 29).

Avlunun etrafındaki hizmet yerlerinden başka bir köşk bulunur. Köşk ile avlu zemini bazı dolambaçlı su yollarıyla bağlıdır. Bunlar yer yer fıskiye ve havuzlarla zenginleştirilmiştir (Eldem, 1984: 61). İmamoğlu (2006) Kayseri evlerinde köşklerin dört tipte oluşturulduğundan söz eder. En erken örneklerde bulunan birinci tipte köşkler, üstte ahşap kolonlarla taşınan hafif birer örtü ile kapanan, zemin katta

binaya bitişik, iki yandan da avluya açılan bağımsız yapılardır (İmamoğlu, 2006: 53 - 54) (Şekil 4.5, Şekil 4.6).



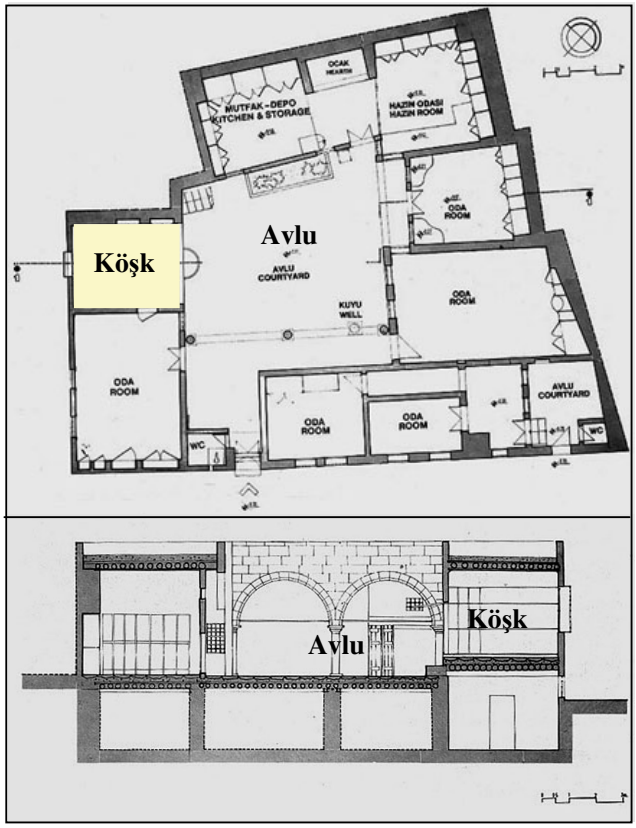
Şekil 4.5. Bağımsız tipte köşk, Güpgüpoğulları Konağı alt kat planı (Çakıroğlu, 1952: 25) ve avludan köşkün görünümü (İmamoğlu, 2006: 56)



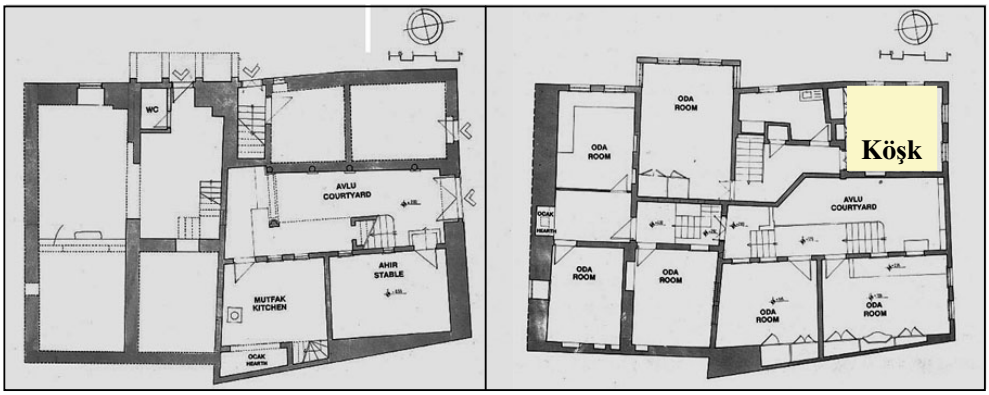
Şekil 4.6. Bağımsız tipte köşk, Mollaoğulları Konağı alt kat planı ve avlu görünümü (Çakıroğlu, 1952: 34)

İkinci tipte ise köşkler bir oda gibi evle kaynaşmış durumda, Akın'ın "çerçevelenmiş prestij mekanı"olarak tanımladığı (Akın, 1985: 89) eyvan şeklindedir; tavanı ve üç duvarı kapalı, dördüncü duvarı ise avluya açıktır (İmamoğlu, 2006: 54) (Şekil 4.7).

Daha yeni bir tür olan üçüncü köşk tipi zemin katın üstüne yarı açık bir oda olarak yapılan ve avluya üstü açık bir merdivenle bağlanan, iki ve bazen üç tarafı açık bir biçimdedir (İmamoğlu, 2006: 54) (Şekil 4.8).

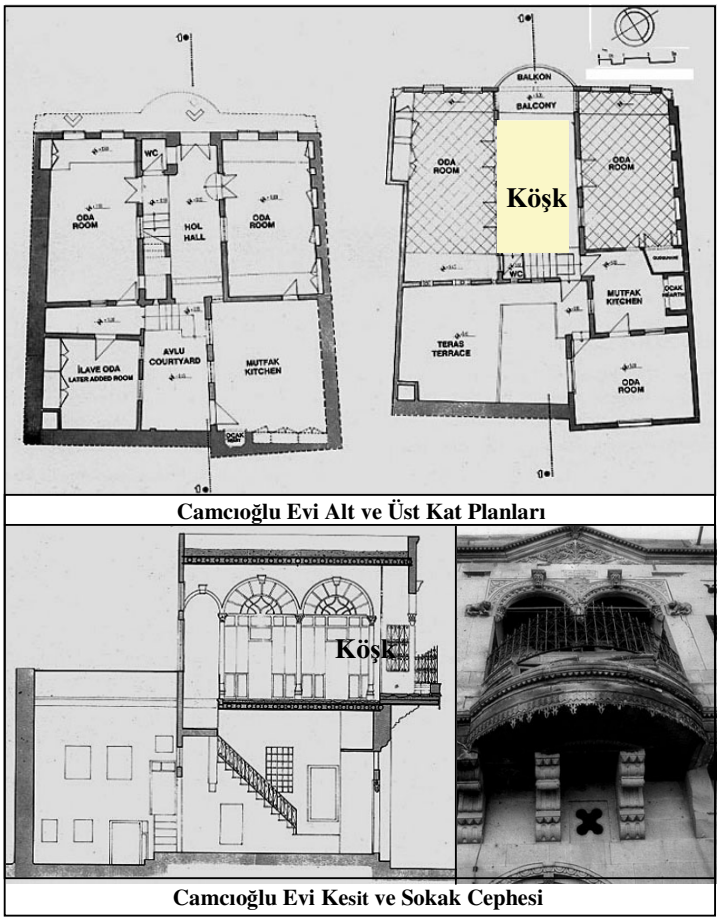


Şekil 4.7. Eyvan biçiminde köşk, Çayırağası Evi alt kat planı ve kesit (İmamoğlu, 2006: 156)



Şekil 4.8. Üst katta köşk, Tosunağa Evi alt ve üst kat planları (İmamoğlu, 2007)

Dördüncü köşk tipi ise, diğer odalarla birlikte bir üst kat olarak planlanıp yapılan türdür (İmamoğlu, 2006: 54) (Şekil 4.9).



Şekil 4.9. Üst katta köşk, Camcıoğlu Evi, Kayseri (İmamoğlu, 2006: 162, 160)

Köşkler avlu içerisinde tamamen bağımsız olarak da yapılabilmektedir. Şekil 4.10'da görülen köşk tahtseki/kameriye biçiminde, avlu zemininden birkaç basamak yukarıda "seyirgah" (Ögel, 1981: 230) da denilen ve Yukarı Talas'tan Aşağı Talas'ı seyreden bir manzaraya sahiptir.



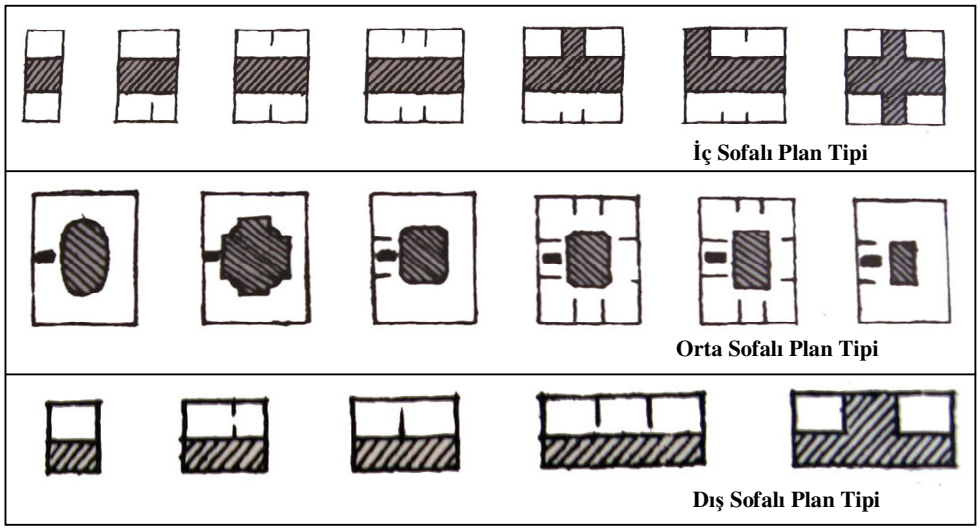
Şekil 4.10. Avluda köşk ve havuz, Tablakaya Mah., Talas/Kayseri, 2006

Köşkler hangi tipte yapılırsa yapılsın, mekansal sürekliliği sağlayan ara durumundadır. Geleneksel dönem yerleşmelerinde sokak-avlu-ev sürekliliğinin sağlanması, evin tek başına, çevresinden kopuk bir anlayışla oluşturulmasını yadsıyan bütüncül bir oluşumun göstergesidir. Böylece gündelik yaşam sokak ve evin birbirlerine doğru oluşları ile kesintiye uğramamış olmaktadır.

4.2.2 Sofa-Sekialtı-Seki Sürekliliği

Geleneksel dönem yerleşmelerinde evlerin oluşumunu sağlayan aralar sofalardır. Semra Ögel *"Hayat (Sofa) Köşkü ve Tahtseki"* adlı yazısında sofaları Sedad Hakkı Eldem (1984)'ün sınıflandırması (Şekil 4.11) doğrultusunda şöyle anlatır:

> "Bilindiği gibi evlerimizde plan, genellikle sofa etrafında gelişir. Sofa ya iki yanında odalar sıralanan bir iç mekandır (iç sofa), ya da daha ender olarak odaların ortasında kalır (orta sofa) veya odaların bağlandığı dışa açık bir alandır (dış sofa). Odalar hangi konumda olursa olsun, birbirine değil, sofaya açılır. Böylece sofa evdeki dolaşımı düzenleyen bir alan durumundadır" (Ögel, 1981: 229).



Şekil 4.11. Türk Evi plan tipleri (Eldem, 1984: 26, 28, 29)

Eldem (1984) bu tipoloji bağlamında geleneksel dönem Anadolu evlerinden Kayseri yöresine ait evlerin üç ayrı tipte olduğunu söyler:

> "En eskisi eyvanlı, ikincisi dış sofalı[30], üçüncüsü iç sofalıdır ve genellikle Talas'a özgü olduğu için Talas evi olarak da ayırt edilmektedir" (Eldem, 1984: 61).

Eldem, Kayseri evlerinin Anadolu içinde benzeri olmayan bir tipte olmasına da vurgu yapar (Eldem, 1984: 61). Evin esas kolunu teşkil eden sofalı kısımda, daima ortada sofa-eyvan, bir tarafında mutfak, kiler, diğer tarafında da oda veya odalar vardır. Sofa, eyvanın girişi ortasında ve kendine özgü şaşmaz bir cephe düzeni içerisindedir: bu cephe altta ortada kapı ve onun üstünde iki pencereden oluşur ve cephenin perde duvarı durumunda düzenlenmesi, açık olan eyvanın sonradan kapatılmış olduğunu açıklamaktadır (Eldem, 1984: 61). Eldem (1984), Kayseri Evi planının Suriye'nin açık eyvan planı ile benzerlik gösterdiğini ancak, iklim şartlarına uygun olarak eyvanın avludan bir duvarla ayrılarak kışın kullanıma olanak verdiğini belirtmektedir.

Sedad Hakkı Eldem'in Türk Evi plan tiplerinin oluşturucu mekanı olarak gördüğü sofa, Kayseri yöresinde "evin girişi, kabul yeri, misafir odası, oturma odası, ibadet yeri, yaşlılar için yatak odası" olmak gibi bir çok görev üstlenir (İmamoğlu, 2006: 50) ve bu evleri oluşturan üç ana mekandan birisidir (Şekil 4.12):

> "Ortada sofa denilen ve yalnız girildiği istikamette ışık alan 7-7,5 metre uzunlukta, 4-5 metre genişlikte bu oda aynı zamanda evdeki ihtiyarların yatak odası vazifesini görür. Bunun iki yanında mutfak ve harem odası vardır. Bu iki mahale de ortadaki sofadan geçilir. Ekseriya bu esaslı üç mahalden sonra evler, ilaveler yapılarak genişletilmişlerdir" (Çakıroğlu, 1952: 21).



Şekil 4.12. Orta sofa, Fırıncı Evi, Germir

[30] Sedad Hakkı Eldem (1984)'ün Türk Evi tipolojisinde dış sofalı plan tipi olarak anlatılan plan tipi, Kayseri evinde avlulu ya da hayatlı evdir. Dolayısıyla Türk Evi tipolojisinden farklı olarak Kayseri evi tipolojisinde dış sofa yoktur.

Evin ortak mekanını oluşturan sofalar, aralarında geçiş bulunmayan odalara yalnızca bu mekandan ulaşıldığı için, odalara giriş ve çıkışı denetleme olanağı vermektedir (Akın, 1985: 70). Bu durumuyla sofalar, odalar arası sürekliliği kuran ara konumundadır.

Kayseri evlerinde sofalardan geçilen odalar iki bölümdür: sekilik ve sekialtı. Giriş bölümü sekialtıdır ve seki (sekilik) adı verilen asıl zemininden aşağıdadır: Asıl zemine geçmeden ayakkabılar sekialtında çıkarılıp, bu iş için yapılmış dolap veya tereklere yerleştirilir (İmamoğlu, 2006: 42). Ortaya doğru meyilli olan seki altında çağ adı verilen delikli bir taş bulunur. Burası sık sık yıkanarak sular bu delikli taştan akıtılır (Çakıroğlu, 1952: 21). Seki altından birkaç basamakla oturma yeri olan sekiliğe çıkılır:

> "Sekilik birkaç kademe yükseltilmiştir. Önünde kapı tarafında bir nevi pabuçluk veya seki önü kalır. Sekiliğin Türk evlerinde alışılmış olan şekilden başlıca farkı, pencerelerle çevrilmiş olmamasıdır. Bilakis bu mahal (yer) kendi içinde kapalı bir mekandır. Dışarısını ancak açık kapı ve onun üzerindeki iki pencereden görür. Sedirlerin arkasında, duvarı üç cepheden kavrayan ahşap, lambri ve dolaplar vardır. Yörenin nakışlı süslemeleri bu kısımlar üzerinde toplanmıştır" (Eldem, 1984: 61).

Eldem (1984) sekialtını "seki önü" olarak adlandırır. Taştan yapılan seki altına (seki önü) karşın seki (sekilik) ahşaptır ve sekiye çıkan rıhtlarda delikler açılarak ahşabın havalandırılması sağlanmaktadır. Bu durum sofanın altında kalan ve iskembi adı verilen deponun da ışık almasını sağlar (Çakıroğlu, 1952: 21).

Geleneksel dönem evlerinin odalarının düzenlemelerinde günümüzde yaygın olarak kullanılan mobilyalarla karşılaşılmaz. Duvarla birlikte düşünülen sedir, kerevet ve yüklükler, duvardan bağımsız olmadıkları için, birbirleri ile ilişkilidirler. Odalar gece yatma eylemini, gündüz ise oturma, yıkanma, yemek yeme, pişirme, misafir kabul etme gibi eylemleri barındırır. Odalardaki yüklükler gece uyuma eylemini sağlayan yorgan, döşek, yastıkların içine yerleştirilerek saklandığı yerlerdir. Akın (1985)'in de belirttiği gibi, "oturma, yemek yeme ve eviçi üretim işlevlerini karşılayan sofa, konukların ağırlandığı başoda ve mutfak dışında kalan tek işlevi yüklenen odalar, aslında birer yatak odasıdır". Mekansal olanaklar farklı işlevleri yerine getirmeye hazır olduğu halde, odaların bu şekilde kullanımını Akın (1985), bireyin zorunlu olarak yığından kopamadığı bir geleneğin izlerinde bulmaktadır:

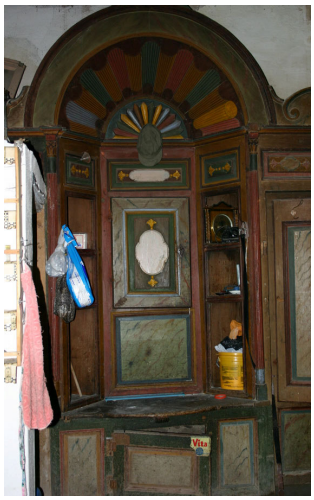
> "Yığın/Birey karşıtlığında, oda bireye özgü olan mekandır. Ancak, özdeş mekansal özellikler gösteren odalarda, bireysel farklar sezilmez. Odaları kullanan gelinlerin bir örnek çeyiziyle, birbirinin aynı biçiminde döşenirler. Asıl işlevi gizlemek istercesine, oturma odası görünümündedirler. Ancak, başoda yokluğunda bile, konuklar belli bir odada ağırlandığından, diğer

odalarda hemen hemen hiç oturulmaz. Değerli örtülerle kaplanmış olan sedirler, hiç el değmemiş gibidir. Her gelin, kendi odasında çeyizini sergileyerek, diğer gelinlerle yarışır. Bu nedenle, odalarda yaşanmışlık izleri görülmez. Sabah erkenden yatak toplanır, oda süpürülür, örtülerdeki kırışıklıklar düzeltilir ve kapısı kapatılıp gün boyunca oda terk edilir" (Akın, 1985: 70).

Bazı durumlarda kullanılmasalar da, odaların belirgin bir işlevinin olmayışı, onların yerleşmenin zengin olanaklarını içeren niteliğini gösterir. Önceden işlev dayatmayan bu mekanlar, mutlak olmayan bir tanımlama ile mekan-zamansal eylem ve sürekliliğin sağlanmasında yeni olanaklar açabilecektir.

Odaların duvarlarında çeşitli kullanımlar için oluşturulan nişler, evle bir bütün olarak vardır. Odaların duvarlarındaki şerbetliklere çok çeşitli şeyler konulur (Şekil 4.13, Şekil 4.14). Şerbetlikler genellikle dikdörtgen biçimindeki odaların kısa kenarına, üç taraftan odayı çeviren sedirin tam karşısına yerleştirilir. Şerbetliğin bu konumu sekialtını, sekideki sedirin karşısı olarak bir seki önü yapmaktadır.



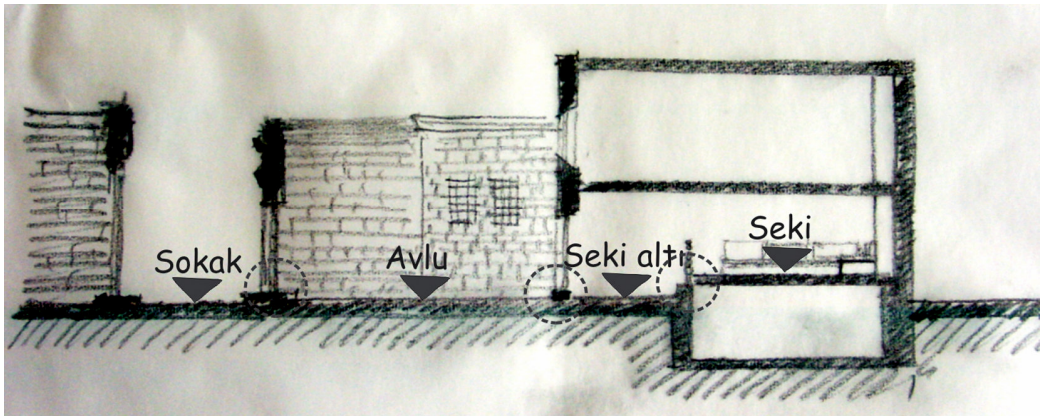


Şekil 4.13. Şerbetlik, Germir, 2007 **Şekil 4.14.** Şerbetlik, Nize/Kayseri, 2005

Geleneksel bir evde birbirlerine değer gibi görünen önümüzdeki-hazır-varlıklardan değil, el-altında-hazır-Varlıklara erişebilmiş, birbirleriyle ilişkili varlıklardan söz edilebilir. Bu varlıkların bir dünya oluşturma olanakları vardır. *Kayseri Evleri* adlı kitabında İmamoğlu geleneksel evin bütüncül yapısını şöyle anlatmaktadır:

"Geleneksel evlerin dikkat çeken ortak bir yanı dolap, şerbetlik ve zar yüzeylerin odaların ayrılmaz bir parçası olarak bir bütün halinde düşünülmesidir. Ev sahiplerinin sosyo-ekonomik düzeyi ne olursa olsun tüm evlerde bu bir zorunluluktur. Bir anlamda ev yapmak, veya oda yapmak, dolaplı, terekli, duvarları ahşapla kaplı, kullanışlı, olgun bir eser ortaya koymaktır" (İmamoğlu, 1992: 14).

Geleneksel dönem yerleşmeleri sokaktan, avlulara, avlulardan, evlerin odalarına ve odalardaki kullanım yüzeylerine kadar bir mekansal süreklilikle bütünü oluştururlar (Şekil 4.15). Dolayısıyla geleneksel dönem yerleşmelerinde konumlanmalar, mekanların mekanlarla, eylemlerin eylemlerle karşılaşmalarında ve bu karşılaşmaların oluştuğu aralarda bir süreklilik oluşturmaktadır. Avlunun, sofanın ya da odaların belirgin bir işlev dayatmayan, olanaklara açık durumları mekan-zamansal sürekliliğin oluşturulmasında en büyük etkenlerden birisidir.



Şekil 4.15. Geleneksel dönem evlerinde konumlanma örneği

4.3 Bölüm Sonucu

İç ve dış mekanı ayıran sınırlar olarak kabul edilen araların aslında ayırıcı değil, örüntüyü oluşturucu etkisi üzerine düşünmeye başladığımızda, bir nesneler topluluğu olarak binalar ve bunların arasında kalan boşluklardan, araların oluşturduğu bir bütünlüğe doğru bir değişim gözleyebiliriz. Günümüzde kentleri ada-parsel sınırları içerisindeki binaların oluşturduğu bir topluluk olarak düşünürsek, geleneksel dönem örüntülerinde bu tür sınırların net bir şekilde çizilemediği anlaşılır. Kapalı/açık, dolu/boş, iç/dış gibi karşıtlıkların dayatılmadığı, ancak "kat"ların katlanıp açıldığı, iç içe geçtiği, dönüştüğü yaşamın çoklu yüzünü anlatan bir "bütünleşik bütünlük" gözlenebilir. Günümüzde geleneksel örüntüler üzerine yapılan çalışmaların çoğu da bir temsiliyet biçiminin dayattığı araçlarla bu örüntüleri anlamaya çalıştığı için, ortaya yüzlerce metrik değer, çizim, projeksiyon çıkmaktadır. Oysa buradaki derin yapının açığa çıkarılması belki de onları parçalayıp incelemekten çok daha fazla önem kazanmaktadır. Akın'ın da belirttiği gibi bu yerleşmelerde yalnızca rölöve ve fiziksel özelliklerinin betimlenmesi, evi bütünüyle tanımlamaya yetmez; çünkü evin ölçülebilen değerlerinin dışında, yaşanmışlık sonucu oluşan değerleri de vardır (Akın, 1985:1). Bir temsiliyet biçimi olarak değerlendiremediğimiz, yaşamın kendisinden çıkan bu örüntüleri de temsiliyet odaklı yöntemlerle anlamak güçleşir.

Bu durumda temsiliyet odaklı olmayan bir şiirsel düşünme, bir düş(üm)leme önerilebilir.

Otantik anlamda bir eylem alanı olarak kabul edilebilecek sanayi öncesi toplumun yaşam biçiminin ev biçimi ile örtüştüğü bir olanağı anlatma potansiyeline sahip olan geleneksel dönem Anadolu yerleşmelerinde aralar, evlerin odalarının ikili kuruluş biçimlerinin ortaya çıkardığı ve odalar arası ortak alanlar olan sofa ve sofanın zamanla özelleşmesi ile ortaya çıkan eyvan, sekilik, köşk, taht gibi (Küçükerman, 1996: 59) alanların oluşturduğu mekan-zamansal sürekliliklerdir. Odaların açıldığı avlular ve bu avlularda havuzbaşlarında, kuyubaşlarında, ağaç altlarında, ocak başlarında vb. oluşan konumlandırmalar da bu sürekliliğin birbirlerine akan eylem alanları olarak durumlarıdır. Evlerin bütün yerleşme ile olan ilişkisini kuran sokaklar, sokaklarda avlu kapılarındaki karşılaşmalar, ev altı ve sokak üstü konumlamaları anlatan kabaltları, sokakları buluşturan köşeler ve bu köşelerdeki çeşmebaşları, kuyubaşları mekan-zamansal sürekliliklerin yoğunlaştığı aralardır. Araların önceden tanımlanan bir işlev dayatmaması durumu da, her an yeni bir kullanıma olanak vermesi ile mekan-zamansal sürekliliğin kurulmasında etkin bir rol oynamaktadır.

5. "EVLERİNİN ÖNÜ": GELENEKSEL ANADOLU YERLEŞMELERİNDE "ARA"LARIN DÜŞ(ÜM)LENMESİ

"Evlerinin önü kuyu,
kuyudan içerler suyu…
Evlerinin önü taşlık,
taşlığa düşürdüm beşlik…
Evlerinin önü iğde,
iğdenin dalları yerde..."

-Anadolu türkülerinden-

Bu çalışmada bir fenomen olarak ele alınan "evlerinin önü", gündelik yaşamın mekan-zamansal süreklilikteki konumlandırmalarının açığa çıktığı düşünülen bir türkü motifidir. Evler, orada (o yerde) yaşayanların evleridir. Bu çoğulluk "yer"leşmenin ve yaşamın bütünlüğü içerisinde tekil eve indirgenmez. Evlerinin ifadesi de onların evlerine aitliktir ve bu bütünlüğü onunla/onda yaşayanlarla birlikte anlatır. "Evlerinin önü" ifadesi de bu bütünlüğün konumlanmalarını çoğul bir biçimde ifade eder. Dolayısıyla "evlerinin önü" motifi tek bir konumlanma anlatmaz, ancak gündelik yaşamın içersindeki çok çeşitli konumlanmaları anlatmaya yönelik olarak kullanılmaktadır. "Evlerinin önü zerdali dalı", "evlerinin önü kuyu", "evlerinin önü taşlık" gibi türkülerde kullanılan ifadeler "önündeliğin" çok farklı yorumlamalarla anlatıldığını gösterir.

Türkülerde sıklıkla geçen ve bir mekan-zamansal durum anlatan bu motif, bütün bir örüntüde "önünde" olmanın, yan yana durmanın olanaklarını çağrıştıran bir fenomendir. Bu yan yana durma parçaların yan yana gelmesi ile değil, bütünü oluşturan birlikteliklerin oluşması olarak anlaşılmalıdır.

Ön, Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde "bir şeyin esas tutulan yüzü" ya da "arka karşıtı" olarak tanımlanır. Oysa "evlerinin önü" motifindeki "önündelik" ifadesi "arkasında" olmayı çağrıştırmayan, dolayısıyla kesin bir yön anlatmayan bir konumlanmadır. "Evlerinin önü" ise evlerin esas tutulan bir yüzü ve diğer yüzleri ayrımını ya da evlerin arkası karşıtlığının varlığını dile getirmez.

Önündelik fenomeni, tek bir yön doğrultusunu anlatmanın ötesinde, bir yerde birçok karşılaşmayı dile getirir. Bir şeyin altında olmak, başka bir şeyin önünde, yanında,

üstünde konumlanmanın ya da bir eylemin bir başka eyleme, bir yerin başka bir yere olanak vermesinin anlatısı olabilmektedir. Çok katlı bu karşılaşmalar mekan-zamansal deneyimlerin gündelik yaşamda nasıl çeşitlendiğini anlatmaktadır.

Dilde yukarıda, aşağıda, önünde, yanında, arkasında, sağında, solunda gibi konumlanmaları anlatan yer zarfları, bağlamının dışında kaldığında belirsizlikler oluşturur. Bu tür konumlanmalar bir nesnenin, kişinin bağlamında anlaşılmakta, kimin ve neyin önünde, arkasında, yanında vb. olduğu sorgulanmaktadır. Örneğin "önünde" olma, neyin önünde olduğu/olunduğu sorusunu da beraberinde getirmektedir. "Evin önünde" cevabı ile bir konumlanma olarak önündelik belirlenmektedir. Ancak bazı durumlarda önünde, arkasında, yanında vb. olmak çok büyük alanlar, hacımlar söz konusu olduğunda belirli bir konumu anlatmayabilmektedir.

"Arasında" olma konumu da doğrusal bir sıralamadaki bir aralıktan çok, bir mekanda karşılaşmaları belirtmek için kullanılabilir. Örneğin içerde ve dışarda olmanın arasında "arada olma", avlu kapısından evin kapısına doğru bir yönelme, avlu kapısının eşiğinde olma, avluda kuyubaşında olma, ya da avludan eve doğru yönelme, evin kapısında olma, evin sekialtında olma, sekialtından sekiye yönelme durumları olarak yorumlanabilir (Bkz. Şekil 4.15).

Benzer bir biçimde kuyu başındalık, çeşme başındalık, seki altındalık, ağaç altındalık gibi mekan-zamansal konumlanmalar, soyut ölçülebilir bir mekanın sınırlarını anlatmayan karşılaşmalardır. De Certeau (1988)'in "yerin mekandan daha çok zamansal ve durumsal belirlilik taşıdığı" savı da soyut ve ölçülebilir bir mekanın gündelik yaşamlarımızda dokunduğumuz mekansallıkları anlatmakta çok yetersiz kaldığını anlatmaktadır. Bu durumuyla "evlerinin önü" motifindeki önündelik, çok çeşitli olanakları içinde barındıran bir ifade olarak kabul edilebilir. Bu motif yardımıyla geleneksel Anadolu yerleşmelerinde araları fenomenolojik olarak araştırmak, gündelik yaşamdaki konumlanmaları anlamakta etkin bir yol olarak düşünülebilir.

Bu motifin birçok türküde tekrarlanması, "evlerinin önü"nün kuyu, taşlık, yol, eşik, ağaç gibi Şeylerle farklılaşan bir ara olarak "birbirine ait olma", etrafında bir dünya kurma durumunu beraberinde getirdiği düşünülmektedir. "Evleri(nin) önü" ifadesindeki "nin" eki, orada yaşayanların evlerinden söz etmektedir. Ancak bu iyelik durumu tek bir evin tek bir sahibi anlamını taşımamaktadır. Onların evleri vurgusu, o yerleşmenin bütünlüğü içerisinde, yine oradaki yaşamın bütünlüğünü ve sürekliliğini anlatan bir ifadedir. Çünkü türkülerde "evlerin önü" gibi yalnızca bir ev

ve onun önü (evler ve önleri) ayrımının ifadesi yerine, onların evlerinin önü ifadesinin kullanılması, evlerin ve insanların, ya da orada yaşamın bir bütün olarak anlatılmak istenmesindendir.

Türkülerde mekansal konumlandırmayı çok yönlü anlatan bu motif, iç/dış, aşağı/yukarı, orada/burada, altta/üstte, şimdi/sonra ayrımlarını dayatmayan bir anlayışla karşılaşmaları açığa çıkarır. Bu bölümde Orta Anadolu'da geleneksel Kayseri yerleşmelerinden Nize, Talas, Germir ve Reşadiye'de yapılacak fenomenolojik araştırmada, gündelik yaşamdaki mekan-zamansal konumlanmaların araları açığa çıkarma potansiyeli "evlerinin önü" motifi üzerinden sorgulanacaktır. Bu yerleşmelerin seçilme gerekçesi, günümüzde "tarihi" olarak nitelendirilen bu yerlerin içleri boş birer kabuk olarak değil, yaşanılan mekanlar olarak karşımıza çıkmasıdır. Bu yerleşmelerde araların düşümlenmesi, aynı taşların oluşturduğu aralardan, evlerinin avlusuna kadar çok çeşitli katlardan oluşan mekan-zamansal bir süreklilik içerisindeki karşılaşmaların betimlenmesi ile yapılmaktadır.

İlk söz…

Her şey bir arada var olur, bu bir aradalık yalnızca çerçeveleri görmeye alıştığımız yaşamlarımızda bütünü anlamada oldukça güç bir yoldur. Şeylerin farkına varabilmek için onları dinlemek gerekir. Dinleyen fenomenologtur, fenomenolojik bir metin ortaya çıkarma niyetindeki çalışmanın kendisidir. Bu çalışma böyle bir yolda şairlere, türkülere, metinlere, Şeylerin kendisine kulak verir.

Gündelik yaşamda bir ağacın, bir çeşmenin, bir merdivenin, bir nişin, bir kuyunun, bir basamağın etrafında bir Dünya kurulur. Birçok gündelik eylem gece ve gündüzün, mevsimlerin, saatlerin geçişiyle "evlerinin önü"nde geçmektedir. Önündelikler vardır burada, yaşamdaki etkileşimlerin özelliklerine göre değişen… Bazen tüm bir sokak, bazen bir kapı eşiği, bazen bir pencere, bazen duvardaki bir delik, bazen de tek bir taş parçası "evlerinin önü"nü oluşturur (Şekil 5.1, Şekil 5.2, Şekil 5.3). Bir önündelik, diğer bir önündeliğe sürekli olarak açılmaktadır.





Şekil 5.1. "Evlerinin önü"nde bir basamak, Talas/Kayseri, 2005
Şekil 5.2. "Evlerinin önü"nde bir ağaç, Reşadiye/Kayseri, 2005
Şekil 5.3. "Evlerinin önü"nde bir kuyu, Talas/Kayseri, 2005

5.1 "Aynı Taşlar Arasında"

Nahid Sırrı Örik, 1930'lu yılların Anadolu'sunu anlattığı "Anadolu'da-Yol Notları-" adlı seyahatnamesinde Kayseri'deki evleri "aynı taş duvarlar arkasında çoğu gizli evler" olarak betimler:

> "…Adını şu satırları yazarken henüz hatırladığım ve yakında elbette unutacağım sokaklardan geçiyorum. Aynı taş duvarlar arkasında çoğu gizli evler" (Örik, 2000: 93).

Evler aynı taş duvarların arkasındadır. Evleri gizleyen aynı taş duvarlar, evlerin orada varlığını açığa çıkarır. Onların dünyaya katılması bu taş duvarların aynılığıyla olmaktadır. Evlerin dünya ile ayrımını da taş duvarların orada oluşları sağlar. Örik betimlemesinde aynı taş duvarların aynılığı ile gizlenen evlerin orada Varlığı arasında bir ölçüt alma ile örten duvarlar ile örtülü evlerin birbirlerine doğru oluşlarını ve ayrımlarını anlatır. Duvarın aynılığı, taşın taşlığını her durumda duyumsatmaktadır. Aynı duvarların oradalığı, taşların birbirlerine doğru oluşları ve birbirlerinden ayrılmalarını olanaklı kılar. Evlerin aynı taş duvarların arkasında konumlanması, duvarları aynılığı ayıran, "arada olan" yapar.

Bu aynı taş duvarlardaki izler neyi anlatmaktadır? Taşın taş üzerine konulduğunu ve aralarında da derzler kaldığını mı? Oysa bu araların bıraktığı izler, o duvarı oluşturan olarak düş(üm)lense? Çünkü duvar orada olmadan önce bir konumlanma yoktur, taş taş üzerine geldiğinde taşların aralarındaki izler, duvarın yerdeki izi, duvarın ikiyi bir araya getirmesi, duvarın ikiyi birbirinden ayırmasından, duvarın orada-Varlık olmasından sonra söz edilebilir.

Araların varlığı, duvarın inşa edilebilirliliğini olanaklı kılmaktadır. Taş duvarın inşa edilebilirliğinin duyumsanmasını sağlayan tektoniklik, onun şiirsel tarafını anlatır.

Taş her yerdedir; dokunun fraktal[31] pürüzlülüğü sessizce ya da yüksek sesle taşın üzerinde, içinde, etrafında buluşmaya çağırır (Şekil 5.4, Şekil 5.5). Taş taş üstünde, taş taş yanında bir türkü ya da kilim motifi gibi görünmeyen bir bütünlük içerisinde kendini açığa çıkaran bir oluştur. Tekrar eden bu örüntü yaşamın ritmik boyutunu çınlatır. Ancak bu tekrar değişime ve dönüşüme karşı duran katı bir belirleyicilik üstlenmez. Aksine taşın tekrarı her ölçekte ve anda yaşama nefes aldırmaktadır.



Şekil 5.4. Taş taş yanında eklemlenen bir süreklilik olarak pürüzlülük, Nize
Şekil 5.5. Taş taş üstünde eklemlenen bir süreklilik olarak pürüzlülük, Talas

Taşların arasındaki delikler, duvarlardaki açıklıklar yaşam formlarını biraraya getirirken, duvarın mekan-zamansal performansını bir sınıra dönüştürmeden eklemlenmiş bir süreklilikle oluşturur. Yaşam bu duvarların, taşlığın arasında kalan anlık yerleri oluşturucu bir güç olarak doldurmaktadır. İnsan merkezcil görüşün tersine, duvarın mekan-zamansal performansı sürekliliğin fraktal karakteri üzerine çok şey söyler. Bu anlamda aralar harekete olanak verir (Şekil 5.6).

Taşların arasında gizlenen yaşamı düş(üm)leyen şairin dizelerinde, malta taşlarının altındaki tesbih böcekleri, aralığın görünmeyen yerinde yerin altından çıkan solucanlarla sohbet ederler:

[31] Bütün ölçeklerde devam eden, sonsuz bölünebilirliği anlatan ve klasik geometri ile temsil edilemeyen geometrik desen/örüntü.



"Kırılmış merdivenlerde
malta taşlarının altındaki
tesbih böcekleri
ve yerin altından
çıkan
solucanlar
büyük bademin altında
sohbet ederler
giderler
gelirler
aralığın görünmeyen yerinde"
(Asaf Halet Çelebi)

Şekil 5.6. Aralığın görünmeyen yerinde, Reşadiye/Kayseri, 2006

Aynı taş duvarlar arasındaki ayrımı oluşturan, bu yaşam aralarıdır. Aralardan bitkiler fışkırır, aralarda böcekler yaşar, aralardan kertenkeleler çıkar[32].

Merdivenlerin kırılan taşlarındaki iz, oradaki yaşamın izidir. Malta taşlarının altındaki tesbih böceklerini büyük badem ağacının altında solucanlarla buluşturan merdivenlerin kırılmış taşlarıdır. Orada, "aralığın görünmeyen yerinde" yaşam, taşların arasından nefes almaktadır. Şair Asaf Halet Çelebi, bu yaşam aralarındaki zamanın geçişini böceklerin ve solucanların gitmelerinde, gelmelerinde, merdivenin kırılmışlığının varlığında duyumsamaktadır.

Aynı taşlar yan yana, üst üste Anadolu sokaklarını oluşturur. Şair Ziya Osman Saba (1939), "*Bir Sokakta Giderken*"[33] adıyla yazdığı şiirinde taşında otlar biten bir sokakta yürüyüşünü şöyle anlatmaktadır:

"Taşında otlar biten şu sokakta yürümek.
Bir bahçe duvarının kokulu gölgesinden.
Uzakta, mektepteyken okuduğumuz şarkı.
Su içmek o tasasız günlerin çeşmesinden".

Bahçe duvarları kokulu bir gölge yaparlar şairin yürüdüğü taşlarında otlar biten sokakta. Şiir duvarın *kokulu gölge*sinden söz etmektedir. Gölge koyudur, koyuluktur. Gölge serinliktir. Taşın gölgesi, gölge sokağı oluşturur. Sokaksa gölgenin kendisidir.

---

[32] *"Çocukluğumda taş evin sekisinde oturup karşıdaki taş duvardan kertenkelelerin aniden çıkıp, duvarın üzerinde acele acele kocaman kuyruklarını çekiştirerek yürümelerini izlerdim, sonra başka bir taşın arasına girip kaybolurlardı. Ne büyük bir dünya gizliydi o taşların arasında…*" (Yazarın Notu).

[33] Ziya Osman Saba "Geçen Zaman", 1939.

Gölge varlığını güneşten alır. Gölge sokaklar yıllar boyunca Anadolu evlerini birbirlerine yaslar ve birbirlerine baktırır. "Birbirine yaslanmış evlerimizde daha az korkarız" der Bachelard (Bachelard, 1996: 55). Birbirine yaslanan evler, aynı taş duvarlarla evler, yürüme eylemini bir köşebaşından alıp bir başka köşebaşına kadar sürükler.

Peyami Safa romanında *"Şu iki köşebaşı arasında senelerden beri ne hatıralar?"* geçtiğini anlatmaktadır. İki köşebaşı arasında yaşam zamanın içinde hareket taşır. Köşebaşları sokakların birbirlerine aktığı aralardır, sokaklar birbirlerine köşebaşlarında çıkar. Bir sokağı bir başkasıyla karşılaştıran köşebaşında duran bir çeşmenin başında toplanılır. Çeşmebaşları evlerinin önünde suyla, taşla, insanla, sokakla karşılaşmalardır (Şekil 5.7, Şekil 5.8). Talas'ta adını bir köşesindeki sokağa veren çeşmenin orada Varlığı, bu köşebaşını ara yapmaktadır. Çeşmebaşlarının ıslaklığı, gündelik yaşamdaki karşılaşmaların bu önlerde deneyimlendiğini anlatır.



Şekil 5.7. Köşebaşında çeşme, Çeşme Sokak/Talas, 2006
Şekil 5.8. Köşebaşında çeşme, Ali Saib Paşa Sokağı/Talas, 2005

Köşebaşlarında evlerin keskin köşeleri yumuşatılır. Yukarıdan aşağıya, gökten yere doğru taşlar azaltılarak sokaktan sokağa akışa yol verir (Şekil 5.9, Şekil 5.10). Taşların köşelerde geri çekilmeleri, sokağın sokağa saygıyla yol vermesindendir. Bir sokaktan diğerine akışı yumuşatan bu köşeler, sokaklarda, bir köşebaşından diğerine yürüme eyleminin izlerini sokağa düşürür ve sürekliliğini sağlar.





Şekil 5.9. Köşebaşında çekilen taşlar, Kazım Paşa Sokağı, Talas
Şekil 5.10. Köşebaşında çekilen taşlar, Harman Mah., Talas

Aynı taşlar arasında bir sokakta giderken aralanan bir kapıdan bir dünyanın örtüsü kaldırılır. Çakıroğlu 1950'li yıllarda yürüdüğü Kayseri sokaklarında, aralanan sokak kapılarından gördüğü güzellikleri bir Anadolu dilberinin örtünüp kaçmasına benzetir:

> "Aralanan sokak kapılarından içeriye kayan gözler, ekseriya bej ve grimsi taş renginden sonra, narçiçeği sardunyalarla, yeni yıkanmış yeşil yapraklarda takılı kalmaktadır. Kapılar aralanınca zaman zaman gördüğüm bu güzellikler, bana bir Anadolu dilberinin örtünüp kaçması kadar cazip ve hoş geldi" (Çakıroğlu, 1952: 38).

Bir sokakta giderken aralanan sokak kapılarına gözleri kaydıran aynı taşların bej ve grimsi rengini değiştiren oradaki, avludaki sardunyaların ve yaprakların renkleridir. Anadolu insanı taşı sevmiş, onu boyamamış, gündoğumunda taşa düşen güneşi sevmiştir. Renklilik rengarenk giyinen Anadolu kadının giysilerinde, diktiği çiçeklerde, ağaçlarda çeşitlenir. Aralanan kapılardan düşen renk, aynı taşların arasında hareketlenmektedir (Şekil 5.11, Şekil 5.12). Çakıroğlu'nun "bir Anadolu dilberinin örtünüp kaçması"yla özdeşleştirdiği üzeri örtülü yaşam, kapı aralıklarından kendini göstermektedir.




Şekil 5.11. Kapı aralığı, Reşadiye/Kayseri, 2005
Şekil 5.12. Kapı aralığında Anadolu kadını, Reşadiye/Kayseri, 2005

Aynı taşlar arasındaki yolculuk bazen bir evle karşılaşır. Sokağın sonundaki bu evin önünde çıkmazlar vardır. Çıkmaz sokakların başka sokaklara çıkmazlığı sokakta yürüme eylemini kesintiye uğratmaya yetmez. Bu defa ev sokağın sürekliliğini sağlamaktadır. (Şekil 5.13). Evlerinin önünde bu çıkmazlar sokağın başlangıç ve bitişlerini bir araya getirir.



Şekil 5.13. Gazi Çıkmazı, Kayseri, 2007

Evlerin sokağın sürekliliğini sağlaması yalnızca çıkmazlarda gerçekleşmez. Bazen sokaklarda bir eve doğru yürürken ev saygıyla altından geçmemize izin verir (Şekil

5.14, Şekil 5.16). Bu durum, yönelmenin sağlandığı bir mekansal konumdur. Köşeler şaşırtıcı bir şekilde ev altlarını oluşturmuştur. Bu yer *kabaltı* olarak adlandırılır –*kab* oda, *kabaltı* oda-altıdır (Şekil 5.15). Bu oda altının altındalığı aşağı/yukarı, iç/dış, alt/üst, orada/burada, ön/arka katlanmalarını bir mekan-zamansal süreklilik olarak açığa çıkarır. Sokağı örten, çocukların gölgesinde kümelendiği bir serinleme arasıdır kabaltı... Evin altının buraya düşürdüğü derin gölge, kabaltının ağzından içeri sokulan ışık ile gün boyunca değişen ışıklı ve gölgeli yüzeyleri oluşturur. Kabaltında ev sokakla bütünleşir, bu defa evler sokağı yeryüzüne nispet gökyüzünde paylaşmaktadır. Kabın altında olanı sokağın üstünde olanla buluşturan "kab", arada olandır.



Şekil 5.14. *Kabaltı*, Ali Saib Paşa Sokağı, Talas, 2005
Şekil 5.15. *Kabaltı*: Evin altından geçiş, Ali Saib Paşa Sokağı, Talas, 2005

Kimi zaman bu kabaltlarına pencereler açılır (Şekil 5.17). Germir'de bir kabaltına açılan pencerelerle bu ara yalnızca ev altından geçişi üstlenmez. Aynı taşlar arasında evlerin örtüsünü kaldıran pencereler, evin altında, pencerelerin önünde "yer"leşmenin olanaklarını sunmaktadır. Evlerinin altından geçen komşularıyla pencerelerinin önünde sohbet eden kadınların sesleri duyulur. Kabaltındaki bu karşılaşmalar bu ev altlarını evlerinin önü yapmaktadır.





Şekil 5.16. Kabaltı, Germir **Şekil 5.17.** Kabaltına açılan pencereler, Germir

Bu yerleşmelerde insanın sokakta yürürken kendisini bir oda altında bulması çok olağandır. Bu ortak deneyimin oda-altı yeri, evlerinin önünde olmanın çok çeşitli olasılıklarını Nize yerleşimindeki bir sokakta gösterir (Şekil 5.18, Şekil 5.19).





Şekil 5.18. Kabaltına inen sokak Nize, 2005
Şekil 5.19. Kabaltında sedirde oturma, Nize, 2005

Nize'deki bu sokak bizi yukardan karşılayarak (Şekil 5.18) aşağıda, sokak üstünde bir köşe oluşturan sedirle buluşturmaktadır (Şekil 5.19). Bu köşe oda altındadır ve sokağa kısa bir ara verdirir. Bu ara (Şekil 5.19), iki açıklığı da bir kemerle bir başka araya (Şekil 5.22), bir diğer kemerin ardındaki kapıyla da eve açılan ve yukarıda odayla buluşturan kapıyı (Şekil 5.20) bir araya getirir. Oda altı aynı zamanda evin avlusuna bir merdivenle akar; avlunun üstündedir (Şekil 5.21, Şekil 5.23, Şekil 5.24). Sedir oda-altında bir pencerenin önündedir (Şekil 5.21). Bu duvar açıklığı oda-altından avluya akan bir ara konumundadır.



Şekil 5.20. Kabaltından eve açılan kapı, Nize, 2005
Şekil 5.21. Kabaltından avluya iniş, Nize, 2005
Şekil 5.22. Kabaltını araya bağlayan kemer, Nize, 2005

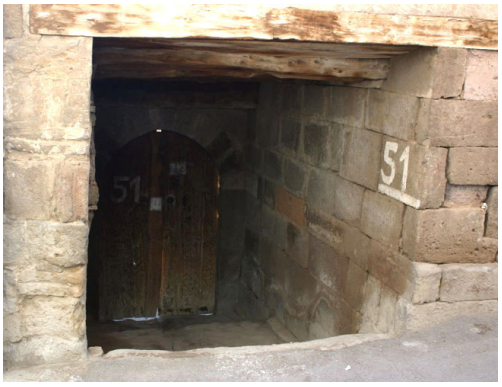


Şekil 5.23. Kabaltından bir merdivenle avluya akış, Nize, 2005
Şekil 5.24. Kabaltının alt kotundaki avluda çeşme, Nize, 2005

Oda altı bu arada sedirde oturmak, insana nerede olduğunu tanımlama zorluğu vermesi ile oldukça şaşırtıcı bir deneyim sunar. Fakat gündelik yaşamda bu bir sorun olarak duyumsanmaz; insan kendisini kolaylıkla bu arada otururken bulabilir. Oda-altında bir sedirde oturmak, sokağın avluyla, sokağın evle, evin avluyla karşılaşmalarının yeridir. Burası önlerin oluşturduğu görünmez bir küreye benzer - yerin üzerinde, odanın altında, sokağın ortasında, kapının önünde, avlunun üzerinde olmanın çok katlılığını oluşturan.

Oda-altı konumunda kabaltları bazen bir sokaktan aşağı alır bizi (Şekil 5.25)… Bu defa sokak evle karşılaşmaktadır. Sokaktan birkaç basamak aşağıda, evin altında bir kapı önü çıkar karşımıza (Şekil 5.26, Şekil 5.27). Bu ev altında kapı önü başka bir öne/önlere açılmaktadır.



Şekil 5.25. Germir'de bir sokak, 2007
Şekil 5.26. Sokaktan ev-altı, Germir, 2007
Şekil 5.27. Ev-altında kapı önü, Germir, 2007

Germir'de aynı sokakta, sokağın ve evin altında aralanan bir kapı bizi evin hayatına alır (Şekil 5.28). Sokaktan birkaç basamakla evaltından hayatla karşılaşma, evaltının derin gölgeliğinin, hayatla, gökyüzünün ışığına açılmasıdır. Sokak evin hayatına, dolayısıyla eve; ev hayata dolayısıyla sokağa açılmaktadır (Şekil 5.29, Şekil 5.30).





Şekil 5.28. Sokaktan ev-altıyla karşılaşma, Germir, 2007
Şekil 5.29. Ev-altından hayatla karşılaşma, Germir, 2007
Şekil 5.30. Evin hayatı, Germir, 2007

Evin hayatında olmak her durumda evlerinin önüdür. Hayat eve basamaklarla, tüten bacayla, merdivenle hayatın köşesinden çıkılan kapıyla açılmaktadır (Şekil 5.31, Şekil 5.32).



Şekil 5.31. Hayata tüten baca, Germir, 2007
Şekil 5.32. Hayata merdiven ve kapıyla açılma, Germir, 2007

Aynı taşlar arasında sokaklarda, evlerinin önünde kapı önü eşikler gündelik yaşamın merkezini oluşturur. Taşın sertliğini yumuşatan eşikteki minder, içerinin dışarıya katlandığı bir konumlanmayı çağırmaktadır (Şekil 5.33, Şekil 5.34). İçbükeyliği ile içindelik oluşturan kapı önlerinin tüm örüntüde yaşayanların gündelik yaşamı paylaştığı sokağa açılması ile eşik bir aradır. Eşik bu konumda içi dıştan, avluyu sokaktan ayırmayan, ancak bir önün diğer bir öne akışını sağlayandır. Bu durumuyla eşik insan ve yerin birbirlerinde mekan-zamansal erimişliğini açığa çıkaran, içi dışa, dışı içe katlayan bir aradır.



Şekil 5.33. Eşikteki minder, Ali Saib Paşa Sokağı, Talas, 2005
Şekil 5.34. Eşikteki minder, Ali Saib Paşa Sokağı, Talas, 2005

Eşiğin ara konumunu Heidegger, şair Georg Trakl'ın “Bir Kış Akşamı” adlı şiirindeki "*Acı eşiği taşa döndürmüş*" dizesiyle yorumlar:

> “ “…eşiği taşa döndürmüş”- sözcükleri, şiirdeki geçmiş zamanda konuşan tek sözcüklerdir. Yine de bunlar geçip gitmiş bir şeyi, geçmişte kalmış bir şeyi söylemekte değildirler. Varlığını sürdürmekte bulunan ve şimdiye kadar sürdürmüş bulunan bir şeyi söylemektedirler. Ancak taşa dönmekle eşik varolur. Eşik kapı aralığını bir bütün olarak taşıyan zemin-kirişidir. Eşik, dışarısıyla içerinin iç içe geçtikleri ortayı oluşturmaktadır. Eşik arada bulunanı taşımaktadır. İçeri giren ve dışarı çıkan şey, aradakine, aradakinin bağımlılığı içinde birleşir. Ortanın bağımlılığı herhangi birine boyun eğmemelidir. Aradakinin yerleşimi dayanıklı bir şeye, yani sert bir şeye ihtiyaç duyar. Aradakinin yerleştiği yer olarak eşik, acı tarafından sertleştirilmiş olduğu için serttir” (Heidegger, 1971d: 204).

Acı ayıran ancak parçalara ayırmayandır, aynı zamanda da her şeyi kendisine çeker, kendisiyle birlikte bir araya toplamaktadır. Acı, ayrımın ayrılığını birleştirir. Acı ayrımın kendisidir. Kapı aralığını taşıyan eşik evlerinin önüdür; sokak ise bu önündeliğin başka bir önündeliğe olanak sağlanmasıdır. Sert eşikteki minderin yumuşaklığı, kapı önlerini oturma köşeleri yapmaktadır. Bu eşik minderlerinde oturmak, sokağın evlerinin önünde olma niteliğini açığa çıkaran poetik bir etkinliktir. Aynı taşlar arasında kapı önleri, evleri açığa çıkarmaktadır. İlhan Berk (1997), dizelerinde "Kapıdır ev / Önce kapı sonra ev" diyerek evi açığa çıkaranın kapı olduğunu anlatmak ister. Kapı evden ayrı değildir. Kapı, eşiğinde oturulduğu için duvarda fiziksel bir açıklığı örten ve iki ayrı yer arasında duran bir engel, bir geçiş değildir. Kapının eşikliği kendisi yer olmasındadır. Kapı eşiğinin üzerindeki minderin varlığı, kapı önlerindeki yaşamın bıraktığı izleri düşüren köşeleridir.

Talas’ta evlerinin önünde evlerinin önünde eşikte oturan iki kadın evlerinin kapılarını aralık bırakıp oturmaktalar (Şekil 5.35, Şekil 5.36). Gündelik kıyafetleri içinde bir yandan el işi yaparken ya da akşam için yemek hazırlarken, bir yandan da sohbet ediyorlar. Peki, bu kadınları burada oturtan ve kapılarını aralık bıraktıran nedir? Bu soru birçok şekilde cevaplandırılabilir. Ancak bu sorunun gerekçesi cevabı kendisi verir: yalnızca “orada” oturmak. Kapı önlerinde oturmak bu yerleşmelerde gündelik yaşamın ortak deneyimidir ve tasarlanmış ya da programlanmış bir eylem değildir.

Yaşamın ve mekanın geleneksel dönem yerleşmelerinde dinsel inançlara bağlı olarak içe dönük olduğu genel kabulünün aksine, aktüel gerçeklik tamamen başka bir şey söylemektedir: Kapı önleri gün ışığının ve gölgenin, ahşabın ve taşın, taş ve minderin, duvar ve zeminin, şimdi ve sonranın şiirsel olarak katlandığı bir öndür. Kapı önlerinde oturan kadınlara kapıyı aralık bıraktıran, sokakta otururken evlerinin

içinde olma halini de yaşama istekleridir. Sokak, evleri ile karşılaştığı yerde bir ev olabilmektedir.





Şekil 5.35. Evlerinin önünde iki genç kız elişi yaparken, Reşadiye
Şekil 5.36. Evlerinin önünde iki kadın elişi ve yemek hazırlığı yaparken, Talas

Reşadiye'de evlerinin önünde Anadolu kadınları salça kaynatır, bulaşık, çamaşır yıkarlar (Şekil 5.37). Bu ön onları gündelik işlerle buluşturan aralardır. Ön, yaşamın yoğunlaştığı yerdir. Evlerinin önü, onda yerleşenlerle var olmaktadır. Ev değil, evler vardır, bir süreklilik, çoğulluk anlatır. Bu çoğulluk, mekan-zamansal deneyimlerin çeşitlendiği yaşamın çoğulluğudur.



Şekil 5.37. Evlerinin önünde gündelik işlerinde kadınlar, Reşadiye, 2006

5.2 “Evlerinin Avlusunda”

Necati Cumalı (1998)’in şiirinde evlerinin avlusunda nar ağacının gölgesi altında acı biber rengi bir kilimde, sedirde oturulur:

“**Evlerinin avlusunda** ayna nar
Sedirinde acı biber rengi bir kilim
Odan ıslak tahta kokar biraz da toprak
Gözlerim sana değer ısınır
Uzattım mı mangalına ellerimi
Her yanım tane tane mısır
Sanırdım patladı patlayacak” .

Sedirlerde, kilimlerde, kuyu başlarında, ağaç altında, köşkte oturmanın, ocak başında yemek pişirmenin, avluda oluşturduğu köşelerin varlığıdır avluları “hayat” yapan… Hayat çoğunlukla evlerinin avlusunda geçtiği için avlu “hayat” adındadır. Birbirlerine yaklaşan Anadolu evlerinin önünde hayat vardır: Evlerinin önü “Hayat”ın-içinde-olmanın anlatısıdır. Gökyüzüne açık olan hayat dünyasal aktivitelerin geçtiği aralarla, merdiven basamaklarının, bir ocağın, bir kuyunun, bir ağacın, bir çeşmenin, bir havuzun, bir sedirin etrafında kurulan dünya ile katların katlandığı bir aradır. Bu durumuyla hayat, birçok önün birbirine katlandığı konumlandırmaları barındıran önlerdeki karşılaşmalardır (Şekil 5.38).



Şekil 5.38. Evlerinin avlusu, Germir

Evlerinin avlusunun taşlık ve topraklık köşeleri vardır. Topraklık köşelerde çiçekler dikilidir: sardunyalar, güller, aslanağızları, papatyalar renk ve kokularıyla avluya düşer. Orada suyun başındaki ağaçların gölgesinin rengi ve kokusu mevsimler, günler, saatler boyunca değişir ve her defasında da evlerinin avlusunda başka bir renk olanağı verir. Kışın yaklaşmasıyla taşlık ve topraklık köşeleri dolduran turuncu-kahverengi-yeşil yaprakların hışırdamasının yerini, kışın karın yağmasıyla birlikte bembeyaz ve kalın bir örtünün sessizliği alır.

Evlerinin avlusunda ağaçlar güneşin rengini gölgeyle yere düşürür (Şekil 5.39). Gün ışığında gölge, ağaç altında oturmayı olanaklı kılar. Ağaç altlarında gölgelenme güneşle dolayımlı bir ilişki kurar. Ağaç altında oturmak, güneşten mutlak bir sakınma gerektirmez. Evlerinin avlusunda ağaçlar vardır, ağaç altlarında oturulur. Bazen tahta bir iskemlede, bazen minderlerde, bazen de taşın, toprağın üstünde… Sayısız türküde evlerinin önünde zerdaliler, vişne fidanları, çınarlar, mersinler, iğdeler, asmalar, susamlar anlatılır (Öztelli, 2002):

"…Evlerinin önü vişne fidanı
dolanı dolanı buldum odanı…"

"…Evlerinin önü zerdali dalı
pencereden gördüm kınalı eli…"

"…Evlerinin önü üç ağaç çınar
dillerim tutuşur, yüreğim yanar…"

"…Evlerinin önü çıra budağı
ak gerdan üstüne kiraz dudağı…"

"…Evlerinin önü mersin
sular içmem tersin tersin…"

"…Evlerinin önü iğde
iğdenin dalları yerde…"

"…Evlerinin önü susam
su bulsam da, çevrem yusam…"

"…Evlerinin önü hurma
dallarını sakın kırma…"



Şekil 5.39. Evlerinin avlusunda ağaç, Tablakaya Mah., Talas

Ağacın ağaçlığı, yer ile gök arasında, orada avluda bir dünya kurmaktadır. Ağaçların türkülerde farklılaşması, onların yere özgü olmalarındandır. Evlerin avlusunda çeşitlenen bu ağaçların avludaki düşey Varlığı, bütün avluyu kendisinde toplayan bir konumlanmadır (Şekil 5.40).



Şekil 5.40. Evlerinin avlusu, Germir

Avlunun taşlık köşelerinde köşkler, merdivenler, kuyular, ocaklar, havuzlar vardır. Evlerinin avlusunda ocak nişlerinde iyi havalarda yemek pişirilir. Ocak başları

yemek hazırlama ve pişirme köşeleridir (Şekil 5.41, Şekil 5.42). Avluda çamaşırlar, bulaşıklar yıkanır, salça kaynatılır, halı dokunur. Gündelik yaşama ilişkin eylemlerin yeridir.

Avluda köşk nişlerinde oturulur, dinlenilir, gelen misafirlere üzümler ikram edilir. Üzümler evlerinin avlusunda evlerinin böğürlerine sarılmış asmalardan koparılır. Asmalara yapılan bir yayvan ile oluşan gölgelikte asma altlarına atılan minder yastıklar avluda oturma köşeleridir.




Şekil 5.41. Evlerinin avlusunda ocak nişi, Talas
Şekil 5.42. Ocak nişi, Fırıncılar Evi, Germir

Avlunun taşlık köşeleri köşkler, bahçe içindeki evlerdir. Talas'ta evlerinin avlusunda direkli tepelikli bir köşkün (Şekil 5.43) saçaklı çatısının altında sekide oturulur. Evlerinin avlusunda birkaç ayakçakla çıkılan, bir taraftan havuzlu taşlığa, diğer taraftan da yukarı Talas yamaçlarından aşağı Talas'a bakan bir seyir yeridir bu köşk. Ögel (1981) hayat köşklerinin bu seyirliliğini "seyrederek çevreye katılma, zevkini çıkarma, keyif etme" için yapılmasında ve "yaşamaya karşı bir tutumu, hayat felsefesini ifade etmesi"nde görür. Gündelik yaşamın koşuşturması arasında evlerinin avlusunda seyretmenin, keyif çıkarmanın yeri olan bu önler, avlunun taşlık köşeleridir.



Şekil 5.43. Evlerinin avlusunda havuz ve köşk, Tablakaya Mah., Talas

Avlunun taşlık köşelerinde kuyular vardır (Şekil 5.44, Şekil 5.45). Kuyu orada, evlerinin avlusunda öylece durur. Kuyunun orada avluda olduğunu anlatan taşın adı bileziktir. Bilezik içi oyulmuş büyük bir taş parçasından başka bir şey değildir. Bileziğin üstünde, kuyu ağzını örten ağır bir taş derinliklerdeki suyu yeryüzünden ayırmaktadır. Bileziğin durduğu yerde, avlu altlarında karlar doludur.

Kış mevsiminde soğukta avluyu dolduran karları küremenin hoşnutsuzluğu, kendine bir köşe açabilmenin mutluluğuna dönüşür. Karlı avluya düşen güneş, avlunun taş duvarlarını camdan bir kaba dönüştürür. Camdan taşlar arasında taşlıklardan kürenen karların yaz mevsimine kadar beklediği yer kuyudur. Ağızlarından karla doldurulan kuyular, mevsimin yaza dönüşüyle birlikte erir, buzlu sulara dönüşür.





Şekil 5.44. Evlerinin avlusunda kuyu, Fırıncılar Evi, Germir
Şekil 5.45. Evlerinin avlusunda kuyu, Talas

Su, evlerinin önünde kuyulardan çekilir. Bir Anadolu türküsünde suyun kuyulardan çekilmesi evlerinin önünde gerçekleşmektedir: *"Evlerinin önü kuyu, kuyudan çekerler suyu"…*[34] Kuyu suyu, içme suyudur, kuyu suyu soğukluktur. Karın içme suyu ve soğukluk olarak kullanılabilirliğini kuyu sağlar. Kuyu suyu aşırmalarla[35] çekilir. Aşırma, suyu kuyu diplerinden yukarıya doğru aşırmaktadır. Suyu kuyudan aşıran aşırma kuyu ağzından yavaşça sallanarak aşağı inecek; birazdan suya çarpacak, kuyudan yükselen bir çarpma sesinin derin kuyunun duvarlarında yankılanan bir sese dönüşüne tanıklık edecektir. Aşırmanın diplerde suyla buluşmasını anlatan bu sesin alçalarak evlerinin avlusuna dolmasını, yukarı doğru bu defa ağzına kadar dolu suyla sallanarak çıkan aşırmadan dökülen suların sesleri izleyecektir.

Kışın gelişinde karların kümelendiği kuyu bileziklerinin etrafı, karın yokluğunda kuyu başlarında oturmaya olanak verir. Orada kuyu başlarının serinliğinde minderlerde oturulur. Minderlerin evlerinin avlusunda kuyu başlarında durması, kuyu başlarını oturma köşeleri yapar. Evlerinin avlusunda kuyunun düşürdüğü iz, kuyu başlarında oturmaya olanak verir.

Avlunun taşlık köşelerinde merdiven basamaklarında, merdiven altlarında oturulur. Orta Anadolu insanı *ayakçak* sözünü yakıştırır merdivenlere. Bir Afyon türküsünde, merdivenler "ayak ayak"[36] anlatılır. Yüksek merdiven basamaklarını ayak ayak yapan, inme ve çıkmanın oturma olanağını taşımasıdır (Şekil 5.46). Ayakçaklarda saksılar, içlerinde çiçekler, taşlarının arasında böceklerle otlar ve oturan insanlar… Yüksek merdiven basamakları "yer"leşmeye olanak vermektedir.

Merdivenlerin aynı yüksek taş basamaklarını her gün tırmanmak için fazladan bir çabaya ihtiyaç duyulmaz. Aynı taş basamakların birincisini, ikincisine, ikincisini de üçüncüsüne bağlayan bir ayağın, diğer ayağın basmasına bir sonraki basamakta olanak vermesidir. Basamaklar da ayak basma eyleminin bir anlatısı olarak ayağa aittir. Sol ayak, sağ ayağa olanak verir; sağ ayak da sol ayağa… Mevlana "merdiven basamaklarına çıkmak için önce birincisine, sonra ikincisine basmak lazım. İkincisi de bil ki üçüncüsüne çıkmak için kurulmuştur... Böyle, böyle merdivenin son basamağına çıkar dama varırsın" diyor *Mesnevi*'de. Merdivenin ilk basamağı ve son basamağı arasındaki ayrımı açığa çıkaran inme ve çıkma eyleminin öncekini sonrakine bağlayan aradalığıdır.

---

[34] Anadolu türkülerinden.

[35] Aşırma: Orta Anadolu'da kuyudan su çekmek için kullanılan, ucunda ip bağlı küçük kova.

[36] Merdivenler ayak ayak, Bal koydular tabak tabak, Bana sensiz zehir oldu bal kaymak (Murat Çelebi, Afyon türküsü)



Şekil 5.46. Avluda ayakçak, Gazioğlu Evi, Kayseri, 2007

Avluda duran merdivenlerle yukardaki köşklere çıkılır (Şekil 5.48, Şekil 5.49). Avluyu yukarıyla, sofa köşküyle karşılaştıran merdiven basamaklarıdır. Bir taraftan sokağa, bir taraftan da avluya açılan köşk, yukarıda, odaların arasında da bir oda konumundadır. Köşklerde kurulan seki, sedirler, bu üstü örtülü yerde bir oda oluştururken, sokağa ve avluya açık olmalarıyla da odadan ayrıdır. Avlu ile köşk arasında eşik konumunda basamaklar içi dıştan, avluyu köşkten ayırmayan, ancak bir önün diğer bir öne akışını sağlayandır. Bu durumuyla basamaklar içi dışa, aşağıyı yukarıya katlayan bir aradır.





Şekil 5.47. Gazioğlu Evi köşküne avludan çıkan merdiven
Şekil 5.48. Gazioğlu Evi üst kat köşkü

5.3 "Her Şey Yerli Yerinde"

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Beş Şehir"indeki İstanbul küçük köşelerin şehridir. Tanpınar İstanbul'un küçük köşelerini şöyle betimlemektedir:

> "İstanbul, büyük mimari eserlerinin olduğu kadar küçük köşelerin, sürpriz peyzajların da şehridir. Hatta iç İstanbul'u onlarda aramalıdır. Büyük eserler ona uzaktan görülen yüzünü verirler; ikinciler ise onu çizgi çizgi işleyerek portrenin içini dolduran, büyük tecridin kurduğu çerçeveyi bin türlü psikolojik hal ile, yaşanmış hayat izleriyle tamamlayan eserlerdir… Birdenbire hiç beklenmeyen bir yerde bir çeşme aynası veya kapı çerçevesi, iyi yontulmuş taştan beyaz bir duvar bize gülümser. İki servi, bir akasya veya asma, küçük ve üslupsuz bir türbe, yahut küçük bir bahçe sanacağımız bir mezarlık orada tatlı bir köşe yapmaktadır. Bu köşeler zaman içinde damla damla oluşmuş, hepsinde de ağaç, su, taş insanla geniş ilhamlı bir ruh gibi konuşmaktadır" (Tanpınar, 1997:178).

Köşelerin varlığı, İstanbul halkının onları yaşarken yapmış olmasındadır. Zaman içinde oluşan bu köşelerde ağaç, su, taş insanlarla karşılaşmakta, bir dünya oluşturmaktadır. Köşelerde şeylerin birbirleri ile karşılaşmaları, onların bir dünya oluşturabilmesindedir. Bu dünya içinde her şey yerli yerindedir. Her şeyin yerli yerinde oluşunu şair Ahmet Hamdi Tanpınar aynı adlı şiiri söylemektedir:

> "**Her şey yerli yerinde**; havuz başında servi
> Bir dolap gıcırdıyor uzaklarda durmadan,
> Eşya aksetmiş gibi tılsımlı bir uykudan,
> Sarmaşıklar ve böcek sesleri sarmış evi.
>
> **Her şey yerli yerinde**; masa, sürahi, bardak,
> Serpilen aydınlıkta dalların arasından
> Büyülenmiş bir ceylan gibi bakıyor zaman
> Sessizlik dökülüyor bir yerde yaprak yaprak" (Tanpınar, 1989: 40).

Havuz başında servi ağacı orada, yerindedir. Servinin havuz başındalığı, onu yerinde yapar. Bu yerindeliğe bir dolabın gıcırtısı katılmaktadır. Bu dünya içerisinde ev sarmaşıklarla ve böcek sesleri ile sarılmıştır. Her şey yerli yerindedir. Yerinde olan ilk anda fark edilmeyendir. Yerindeliğin duyumsanması, şeylerin yerini değiştirmesiyle olanaklıdır. Bu durumda şey, bitmiş, durağan, kapalılık ifade eden nesneden farklıdır. Şey, buluşturan, örten ve açan bir aradalıktır. Yerindelik şeylerin yerdeki erimişliğidir. Şeyler yerli yerinde durdukları için fark edilmezler. Hiçbir şey diğerine baskın, diğerinden önce ya da sonra değildir. Her şey birbirine katlanır, birbirini sürdürür, bir ön diğerine akar.

Evlerinin avlusundan kapı eşikleri, evlerin sofasına katlanır (Şekil 5.49, Şekil 5.50). Eve girmenin, evden çıkmanın, insanlarla buluşmanın, oturmanın, kalkmanın, ibadet

etmenin, uyumanın yeri sofa, eyvanın, mutfağın, kilerin, odaların açıldığı bir aradır. Sofa evin bütün hallerini kendisinde toplamaktadır. Yukarıya çıkma, bir odadan diğerine geçme olanağını sağlayan sofadır; evdeki tüm hareketi üstlenmektedir. Sofanın önündelik hali de bu yüzdendir. Evlerinde gündelik yaşamın bütün olanakları ve eylemliliği bu arada toplanmaktadır.



Şekil 5.49. Fırıncılar Evi sofası, Germir



Şekil 5.50. Sofaya açılan oda kapıları

Evlerinin sofasına açılan odaların içeri çağıran kapı eşikleri seki altlarıdır (Şekil 5.51). Seki altları kapı eşiğinde taşlık köşeleridir. Bu araların adı "eşiklik"tir. Eşiklik orada alttadır. Eşikliği seki altı yapan, oturma köşesine iki ya da üç ayakla çıkılan sekinin kendisidir. Sekiyi seki altından ayıran basamaklar ve ahşap korkuluklardır. Seki altı sert bir dokunuşa, ayakkabılara aittir; seki ahşabın gıcırtısını tattıran bir yumuşaklıkta, ayağa… Sekinin ahşap yumuşaklığında pencerelerinin önünde sedirler durur (Şekil 5.52). Sedirler sekinin yumuşaklığını pencere önünde oturmaya taşımaktadır. Sedirler sekiyle birlikte üsttedir. Sekinin sürekliliğinde sedirlerde oturulmasını kilimler, halılar, minderler, yastıklar sağlar.



Şekil 5.51. Sekialtı-sekilik



Şekil 5.52. Sekilikte oturma, Fırıncılar Evi, Germir

Pencerelerin önünde yerli yerinde duran sedirde oturmanın da yeri vardır. Sedirde oturmanın köşe konumu başköşedir. Başköşenin köşeliği odaya girmenin

köşeliğindedir (Şekil 5.53). Kapılar köşede yerindedir. Sedat Hakkı Eldem*"Bizde odaların bir köşesinden içeriye girilir. Odanın duvarlarını yırtmamak, havasını bozmamak için"* der (Yenal, 1996:191). Sedirde karşılıklı ve yan yana oturmanın yerindeliği köşe minderinin baş köşede durmasında, aile reisinin başköşede sedirde oturmasındadır (Şekil 5.54). Aile reisi, atalar (nine, hala…), çocuklar ve evin hanımı, kapı başında, dipköşededir.





Şekil 5.53. Odaya köşeden açılan kapı, Germir **Şekil 5.54.** Başköşede oturma

Seki altı eşiklikte ayakkabıların çıkarıldığı nişler vardır; eşiklikte bu nişler "pabuçluk"tur (Şekil 5.55, Şekil 5.56). Pabuçluk nişindeki şeyleri sekiden ayıran eşikliğin sekiden altta olmasındadır. Nişlerde duran ayakkabılar, seki basamaklarından ayrıdır. Orada ayakkabıların yerindeliği pabuçluk nişlerinde olmasında ve ayakkabılarla sekiye çıkılmamasındadır.





Şekil 5.55. Seki altı-sekilik, Germir **Şekil 5.56.** Seki altında Pabuçluk, Germir

Bazen sekialtlarında yıkanma köşeleri durur (Şekil 5.58). Oturma köşeleri olan sekinin (Şekil 5.57) altında/önünde, oda kapısından girince karşıda duran bu yıkanma köşesi kendisini gizlemeye gerek duymaz. Eşiklikler ortalarına doğru hafifçe alçalırlar. Eşikliğin alçaldığı yerde delikli bir taş durur. "Çağ" olarak adlandırılan bu delikler, eşikliği yıkayan suyu aşağıda toprakla buluşturur. Eşiklik, sekiliğin aksine gün ışığı almaz. Eşiklik odanın karanlık köşesidir.



Şekil 5.57. Sekilikte oturma, Germir



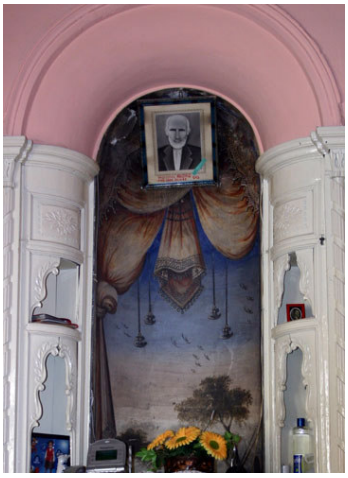
Şekil 5.58. Seki altında yıkanma yeri, Germir

Seki altından sekiye çıkılan basamaklarda delikler durur. Sekinin ahşaptan yumuşaklığını bu delikler sağlamaktadır. Sekilere nefes aldıran ve sekinin ahşap yumuşaklığını çürümekten alıkoyan deliklerin oradalığı, seki ve seki altının da altında, yerin altında zerzembi[37] nişlerinde yiyeceklerin yerli yerinde durmasındadır. Yerin altında, toprağın serinliğinde zerzembilerde duran yiyeceklerin nefes ve ışık alabilirliğini, orada yerli yerinde oluşunu seki basamaklarında delikler sağlar.

Seki altı eşikliklikler seki önleridir[38]. Sekialtının sekiliğin önündeliğini, sekide üç taraftan çevrili sedirlerde sekialtına doğru oturma sağlar. Sekialtı sekiliğin ve kapının önündedir. Sekialtının sofa ve seki arasındalığı, sofadan kapıyla, sekiden basamakla yaklaşmayı bir birinden ayırmasında ve bir araya getirmesindedir. Sekide sedirde oturma, önünde seki-altı duvarındaki şerbetlik nişine yönelir (Şekil 5.59, Şekil 5.60, Şekil 5.61).

[37] Zerzembi: Evlerin bodrum katları. Zerzembiler genellikle yiyeceklerin depolandığı yerlerdir.
[38] Sedad Hakkı Eldem (1984) seki altlarını "seki önü" olarak anlatır.





Şekil 5.59. Şerbetlik, Talas **Şekil 5.60-Şekil 5.61.** Şerbetlik, Germir

Evlerde nişler duvarlarda yerindedir. Nişler şeylerin yeri olarak kendileri de bir yerdir. Her duvar nişinin adı ayrıdır; adlarını kullanımlarından alır: Yüklük, çubukluk, kavukluk, testilik, öteklik, fincanlık, peşkirlik, lambalık, tembel deliği. Yüklük nişi gündüzleri uyuma eylemini barındırır (Şekil 5.62, Şekil 5.63). Gün içinde katlanmış döşekler ve yorganlar yüklük nişinde yerindedir. Geceleri yere serilip üzerinde uyunmayı beklemektedir. Çubuklar, testiler, fincanlar, lambalar nişlerinde yerindedir. Nişlerin şeyliği ve yerindeliği aynı anda mümkündür. Nişlerle birlikte taş duvarlar evlerin şeyleri birlikte yapan aralarıdır.




Şekil 5.62-Şekil 5.63. Yüklük nişi, Fırıncılar Evi, Germir

Nişlerin yerli yerindeliği olanaklılık üstlenmektedir. Bu olanaklılıkta ocak nişlerinde çalı çırpı yakılır, pişirme eyleminin yeridir (Şekil 5.64, Şekil 5.65). Testi nişlerinde testiler durur; testi nişinin nişliği testinin orada-Varlık olmasındadır. Testi testilikte yerindedir. Aynı taş duvarda nişlerin arasındaki ayrım, orada şeylerin yerinde

oluşundadır. Duvar nişlerinin yerli yerindeliği, şeylere uzanarak dokunabileceğimiz yerde oluşlarındadır.





Şekil 5.64. Ocak nişi, Germir **Şekil 5.65.** Ocak nişi, Fırıncılar Evi, Germir

Evlerdeki nişler, yerden bağımsız mobilyaların aksine anlamlı sınırları, konumları ve yönlenmeleri ile yaşamlarımızda dokunulur haldedir. Evlerle süreklilik içerisinde nişler insanları, araçları, eylemleri bir dünya içinde biraraya getirmekte, böyle bir dünyayı görünür kılmaktadır.

Testinin testilikte durması, bir yer sahibi olmanın ve bir araçsal bütünlüğe ait olmanın anlatısıdır. Bir yer sahibi olmak ve bir araçsal bütünlüğe ait olmak ise "yer"leşmenin kendisidir. Her şeyin yerli yerinde olduğu bir dünyada mekan-zamansal bir süreklilikteki karşılaşmalar, aralarda olmaktadır.

5.4 Bölüm Sonucu

Temsili düşünce sistemimizde bir binanın genellikle dört cephesi olduğu kabul edilir: ön, arka ve yan cepheler. Oysa türkülerdeki "evlerinin önü" motifi, bir binanın dört ana yönden izdüşürüldüğü bir temsil ortamının ifadesi değildir. "Evlerinin önü" motifinin anlattığı "önündelik" de bir binanın esas tutulan yüzü, evin giriş cephesini anlatmamaktadır. Bu durumda bir binanın temsil edilmesi yalnızca yapılı olanı bir kabuk olarak anlatmak için yeterlidir. Oysa bir araya getiren Şeylerle deneyimlenen yeri anlatan "evlerinin önü", bu tür temsillere indirgenememektedir.

Dilimizde bazı şeylerin konumlandırılmaları "yerini bulmuş" sözleriyle ifade edilir. "Yerini bulmuş" olan, önceden tasarlanan ile aynı anlama gelmeyebilir. Şeylerin yerini bulmuş olması, onların yerindeliği, yaşamın içersinde bir oluş taşır. "Her şeyin yerli yerinde olması" da bu yerindeliğin anlatısıdır. Şey aslında yerinde olandır. Bir şeyin yerinde olması, onun şeylik karakteridir.

Türkülerde evlerinin önü motifinin taş, yol, avlu, ağaç, kuyu, çeşme ve basamaklarla farklılaşarak tekrarlanması, bir araya getiren, etrafında bir dünya kuran Şeylerin bir bütünlük içersinde yerinde, birbirlerine ait olmasıdır. Bu bütünlükte taş her yerdedir; taş üzerinde, içinde, etrafında buluşmaya çağırmaktadır. Taşın taş üstünde, taşın taş yanında bir türkü motifi gibi tekrarının oluşturduğu aynılığın ayrımı renklerin, seslerin, sözlerin, izlerin yere düşümündedir. Ayrım dünya ve Şeyi ayırması, öncelikle dünyanın ve Şeylerin birbirlerinden ayrılıklarını ve birbirlerine doğru oluşlarını ortaya koyar. Aynı taşlar arasında sokaklarda kapı eşikleri ve bu eşiklerdeki minderler, aralanan kapılar, kabaltındaki sedir, ağaç altları, köşebaşlarında çeşmeler, kuyular, basamaklar, avluda köşkler, havuzlar, odalarda sekiler, nişler etrafında bir dünya kurulması, bu yerleri ön yapmaktadır. Dolayısıyla önündelik, araların şeylik karakteridir.

Bir önün her defasında başka bir önle karşılaşması mekan-zamansal sürekliliğin varlığını anlatmaktadır. Örneğin geleneksel yerleşmelerde odaların belirgin bir işlevinin olmayışı, onları birçok olanağa açarak, bir bütün içerisinde mekan-zamansal sürekliliklerin kurulmasını sağlamaktadır.

Bu durumda geleneksel Anadolu yerleşmelerinde aralar, önceden biçimlendirilen (tasarlanan), belirli bir işlevi dayatan, keskin sınırlar çizen bir oluşum yerine, gündelik yaşamın içersinde olanaklar sunan, önündelikleri bir araya getiren ve böylece mekan-zamansal sürekliliği kuran Şeylerin yeridir.

"Evlerinin önü" motifinde olduğu gibi bu önündelik, eve ilişkindir. Araların bir dünya oluşturan şeylik karakteri olan geleneksel Anadolu yerleşmelerinde önündelik, konumlanmalar ve karşılaşmalar sürecinde "evde olma" durumu açığa çıkmaktadır. Böylece sokaklar, sokaklarda köşebaşları, köşebaşlarında çeşmeler, kuyular, kapı önleri, kabaltları, pencere önleri, avlular, avlularda köşkler, ocaklar, çeşmeler, ağaçlar, havuzlar, kuyular, evlerde sekilik etrafında çok çeşitli konumlanmalar gibi Dünya içinde "yer"leşme durumları, bu araları "ev" yapmaktadır.

6. SONUÇLAR VE TARTIŞMA

Günümüzde yaşam alanı inşa etmede yerleşimlerin fiziksel, sosyal ve ekonomik düzenleme koşulları, mekanik olarak belirlenen standartlara yönelik yasal kodlara göre şekillenmektedir. Ancak, bu kodlarla oluşturulan mekanların gündelik yaşamın devingenliği ile örtüşmede çektiği güçlük açıktır. İndirgemeci mekanik paradigmaların kavramlarına dayalı standartlara ve kodlara uygun sınırlar belirlemek yerine, mekan-zamansal ilişkilerin sınırlarını belirginleştirmeden mekan-zamansal sürekliliği kurabilen ve sürdürebilen yerler olarak aralar, gündelik yaşam ile "yer"in örtüşmesinde ontolojik gerçeklikleri açığa çıkarmaktadır. Bu gerçeklik, kendisi de bir "yer"leşme biçimi olan Anadolu türkülerindeki dile gelme biçimi ile de örtüşmektedir. Bu anlamda "yer"leşme insanın bedeni ve bedeni dışındaki dünya arasındaki uyumu, bütünlüğü anlamaya yönelik bir ölçüt almadır. Hermeneutik-fenomenolojik bir çalışma olan bu araştırmada bu boyutuyla türküler ontik ilişkilere ontolojik açılımlar getirebilmektedir.

Heidegger'in şiirsel düşünmenin "Varlığın evi olarak gördüğü" dil ile olan ilişkisi, gündelik yaşamdaki dilin araçsallığının, Anadolu türkülerinde bir varlık alanına dönüşmesi ile bağdaşmaktadır. Bu anlamda bu çalışma "yer"leşmenin anlamını, Heidegger'in şiirde bulduğu hakiki düşünmeyi, türkülerde çıkılan bir yolculukta aramaktadır.

Bu yolculukta bir fenomen olarak ele alınan "evlerinin önü" motifi, mekan-zamansal ilişkilere Kartezyen düşünme biçiminin dışında bir bakış getirir. Çünkü "ön", bir nesne ve onun ön tarafı, arkası karşıtı gibi analitik çağrışımlar yapmanın tersine, türkülerde dile gelme biçimiyle "etrafında bir araya getiren", "bir dünya kuran" olarak ontolojik bir anlam taşımaktadır. Bu anlamda etraf ya da çevre, insan ve onun çevresi gibi nesne-özne ayrımı dayatmayan, ancak insanın çevresiyle bir bütünlük içersinde olduğu bir durumu anlatır. Dolayısıyla yapılı olan, bir öznenin aracı değildir; "yer"leşme ile yapma birlikte düşünülmektedir. Çünkü yapılı olan, bir araç olarak ele alındığında, Şeylerin anlamından ve Şeylerden oluşan çevrenin bilgisinden uzaklaşılmaktadır. Oysa çevre yalnızca görüleni içermeyen, seslerin, dokuların, tatların, kokuların, anıların oluşturduğu çok katlı bir bütünlüktür. Bu çalışmanın fenomenolojik yolunun düş(üm)leme olarak açımlanması da, bu bütünlüğü oluşturan ses, iz, söz, renk gibi yere düşümlerin birbiri üzerine, bir süreklilik içerisinde

katlanmasındandır. Türkülerdeki "önündelik" fenomeni bu çok katlı bütünlüğün anlatısıdır. Mekan-zamansal süreklilikleri kuran araların şeylik karakterini açığa çıkaran "ön", "yer"leşmedeki katlanmaların oluşturduğu bütünlüktür.

Bu bütünlük içerisindeki geleneksel Anadolu yerleşmelerinde bir avlu ya da bir sokak evin dışında bir mekan anlatmamakta, dolayısıyla iç ve dış mekan ayrımı net bir şekilde yapılamamaktadır. Örneğin avlu, mimarlık terminolojisindeki iç mekan ve dış mekan tanımlamalarına indirgenemeyen, ancak "yer"leşmenin mekan-zamansal sürekliliği içinde yer alan bir aradır. Bu yerleşmelerde mekan-zamansal eylemliklerin sokaklarda kapı eşikleri ve bu eşiklerdeki minderler, aralanan kapılar, kabaltındaki sedir, ağaç altları, köşebaşlarında çeşmeler, kuyular, basamaklar, avluda köşkler, havuzlar, odalarda sekiler, nişler ile sürekliliğin kurulması bu yerleşmeleri "ev" yapmaktadır.

Türkülerde "evlerinin önü" motifindeki mekan-zamansal ilişkileri açığa çıkaran ve evlerin bütününden bağımsız bir yeri anlatmayan "önündelik", gündelik yaşamdaki karşılaşmalarla bütün yerleşme boyunca bir dünya içinde "evde-olma" duygusunu veren araları oluşturmaktadır. Bu motifteki "evlerinin" ifadesindeki "onların" vurgusu, orada yaşayanların yaşadıkları yer ile bütünlüğünü anlatan bir iyeliktir. Bu iyelik yapılı çevrenin üretiminden kaynaklanan bir mülkiyet ifade etmez; inşa etme ile "yer"leşmeyi birbirinden ayrı tutmayan bir düşünme biçimini gösterir. Oysa bilişsel süreç, araç ve yöntemlere dayalı bir düşünme sistemi ile nesnelerin üretimine indirgenen günümüz mimarlık anlayışında "kullanıcı" olarak adlandırılan o yerde yaşayanlar, bu eylemden soyutlanmıştır. Sanayi öncesi toplumlarda ise yaşam biçimi ve ev biçimi arasında kurulan yakın ilişki, yaşam pratiklerinden doğan bir eylem alanından oluşmaktadır. Dolayısıyla geleneksel Anadolu yerleşmelerinde önceden tasarlanmayan, hesap edilmeyen ve koşullara göre biçimlenen bir oluşumdan söz edilebilir. Heidegger (1971b)'nin "İnşa Etmek "Yer"leşmek Düşünmek", *Bauen Wohnen Denken* adlı yazısında inşa etmenin "yer"leşmenin kendisi olduğu savı, geleneksel Anadolu yerleşmelerinin oluşma biçimi ile bu anlamda örtüşmektedir.

Günümüz mimari tasarım anlayışında ise her şeyin önceden düşünülmüş olması önemsenir, tasarım alanı bu önceden düşünmenin yüceltildiği yerdir. Oysa bir "ön", önceden tasarlanamaz. Nesnelerin tasarlanabilir olduğunu düşünmek yerine, açabileceği olanakları düşünmek ve yaşam alanı içerisinde kendisine yol açmasını beklemek, tasarım alanını olanaklara açarak yaşamla bir bütün kılar. Çünkü bir şey ne kadar çok tanımlanırsa, olanaklara karşı o kadar çok direnç gösterir. Örneğin geleneksel evlerdeki odaların çok farklı eylemleri içinde barındırması, onun önceden belirli işlevlere indirgenmeden tasarlanmayışındandır. Günümüz anlayışında yatak

odası, oturma odası, çalışma odası gibi kodlanan odalar, geleneksel bir evde oturulan, yatılan, yemek yenilen, misafir kabul edilen, giyecek, yatak yorgan depolanan, yıkanılan bir olanaklar alanıdır. Bu anlayış, değişime karşı bir direnç göstermez. Aslında günümüzde de bir yerde yaşayanlar, çeşitli sınırlarla belirlenen o yeri kendi gereksinimlerine göre değiştirerek kullanmaktadır.

Eylem öncesi hazırlık yapan hesaplayıcı düşünmenin tersine düş(üm)leme, eylem ile yerin bir bütün olarak düşünülmesidir. Bu anlamda düş(üm)leme insanın çevresini algılaması değildir; insan ve çevresinin birbiri üzerine katlandığı bir bütün olarak Varlığına ilişkindir. Düş(üm)lemede düşümlerden oluşan bu katlanma, "yer"leşmede bir bütün olarak deneyimlenir. Düş(üm)lemede "önündelik", araların üst üste düştüğü, katlandığı bir yerdir. Ara mekan-zamansal ilişkileri kuran bir oluş hali iken, ön onun şeylik karakteridir. Türkülerdeki önündelik, bu ilişkiler yoğunluğudur. "Evlerinin önü zerdali ağacı" ifadesi sadece ev ve önündeki zerdali ağacının temsili değildir; ev, o evde yaşayanlar, o çevrede yaşayanlar, o zerdali ağacının onların evlerini anımsatması, ağacın düşürdüğü gölge, ağacın yapraklarının rüzgarla kıpırdanması, ağacın ev ve sokak arasındalığı gibi iç/dış ayrımını gözetmeyen ve etrafında bir dünya kuran ontolojik bir anlam taşır. Bu ontolojik ön, ontik önden oldukça farklıdır. Çünkü ontik anlamda ön, bir Rönesans cephesi, bir yerin girişi, bir yapının önemsenen, dolayısıyla da diğerlerini dışlayan cephesi gibi sınırlandırmalar barındırmaktadır.

Bu durumda mimari tasarım alanında "cephe mimarlığı" olarak da adlandırılan, tasarımda bina cephelerini ön plana çıkarma, binaları yalnızca görsel nesnelere indirgeme anlayışı da binaları deneyimden bağımsız nesnelere indirgemekte ve Heidegger'in "modern dünyada Şeylerin nesnelere dönüştüğü" savını desteklercesine şeylik karakterini yitirmelerine neden olmaktadır. Geleneksel Anadolu yerleşmelerinde ise evlerin görselliğe dayanan "ön" cepheleri yoktur. Aslında mimarlık literatüründe kullanılan "cephe" sözcüğü görselliğe dayalı bir çağrışım yapar. Cephe, mimari temsil ortamında yapıya eklenmiş ya da o yapıdan önce tasarlanmış bir "süsleme" aracı olarak görülmektedir ve bu ortamda "ön" cephe de, diğer cephelerden daha fazla önem taşıdığı düşünülerek tasarlanmaktadır. Kağıt üzerinde "tasarlanan" bu cephelerin gündelik yaşam içerisinde çok da fazla anlamı yoktur. Mimarlığa ontolojik bir bakış da bina ve cepheyi birbirlerinden ayrı şeylermiş gibi düşünmez.

Bu tezde araştırılan "ön" ise bir kabuğun dış yüzeyi anlamında, binadan ayrı bir cepheyi anlatmamaktadır. Ön, yaşamsal yoğunlaşmaların açılıp kapanarak katlandığı eşikler olan aralarda oluşur: Geleneksel yerleşmelerde bir merdiven basamağı, bir

çeşme başı, bir kapı eşiği, bir ağaç altı, bir sedir, bir taş parçası bu tür yoğunlaşmaları ifade eder. Bu yerleşmelerde pencere, kapı, merdiven gibi yaşamın izleri olan eşikler, günümüzde yapı elemanları olarak değerlendirilmektedir. Bir merdiven bilgi nesnesi olarak iki farklı kotu birbirine bağlayan bir yapı elemanı olarak görülürken, yaşamın içerisinde onun Şey olarak durumu mekanda bir eleman olmanın çok ötesindedir. Bu anlamda Şey, bilgi nesnesinden oldukça farklıdır. İnsan bedeninin bir yerden bir yere rahatlıkla inmesini ve çıkmasını sağlamak için belirli formüllere göre oluşturulan merdivenin, bu rahatlıktan uzak yapılmasının verdiği üzerinde oturma olanağı, onun günümüz standartlarına göre kabul edilemez olan "konforsuz"luğunu bir olanağa çevirir. Merdivenin inşa edilmesinin verdiği olanak, onun tanımlanmış yeri ve işlevini doğru bir şekilde yerine getiren bir yapı elemanı olarak görülmesinden daha önce gelmektedir. Oysa mimarlık terminolojisinde yapı elemanları olarak kabul edilen kapı, merdiven, pencere ve döşemelerin bir ara olarak düş(üm)lenmesi, onların bir araya getiren şeylik niteliği ile düşünülmesindendir. Evlerin yalnızca kapısı yoktur, üç basamakla çıkılan bir kapısı vardır. Bu kapı içeriden dışarıya bir geçiş olmanın ötesinde, sekisinde, merdivenlerinde, ağacın altında oturulan, aralandığında ise dış/iç ayrımını ortadan kaldıran bir olanak açar.

Mimari tasarım alanındaki standart tanımlamaların getirdiği sınırlar, mimarlık eğitiminde de mimari temsil yöntemlerinin mekanik belirleyiciliği ile benzerlik gösterir. Kartezyen koordinat sistemini kendisine referans alan mimari temsil ortamları mekanı anlamamıza ve yorumlamamıza sınırlar getirmekte, temsil araçlarının kendisinin mekanın yerine geçtiği, mekanı çoğunlukla Kartezyen sistem içerisinde düşünmeye koşullandırdığı bir anlayışı ortaya çıkarmaktadır. Bu tür sınırlandırıcı ve kodlayıcı yaklaşımların mekana dayatılması, onun yaşanan bir yer olarak olanaklara açılmasını engellemektedir. Temsil ortamlarının belirlenimciliğine maruz kalmadan yaşamsal olanaklarla çevresel kısıtlayıcılar arasında uyumun sürekliliğinin sağlanmasıyla oluşan geleneksel mekan anlayışı ise "yer"leşmeye çok katlı yaklaşmaya olanak vermektedir.

Mimarlık eğitim alanında temsiliyet biçimlerinin yeri anlamada sınırlar getirdiği düşüncesi, bu temsil yöntemlerinin reddedilmesi anlamını taşımaz, ancak eğitimde bir yer olarak "ara" deneyiminin önemini vurgular. Bu da görsel algılamaya öncelik veren temsili mekan anlayışı yerine, mekan-zamansal sürekliliğin kurulmasında ilişkilere önem vermek anlamına gelir. Çünkü aralar önceden düşünülen katı ilişkilerden arta kalan bir yan ürün değil, bu ilişkinin kendisidir.

Temsili mekan anlayışı "verilen bir probleme bilimsel ya da estetik bir çözüm üretme" düşüncesine dayanan mimari tasarım stüdyolarında varlığını sürdürmektedir.

Temsiliyet biçimlerinin mekana bakışı sınırlandırdığı bu stüdyoların problem-çözmeye dayalı, mimarlığı verili bir programı biçimlendirmeye indirgeyen eğitim anlayışının yerine, mimarlık öğrencilerine, öncelikle "yer"i dinlemeye, dolayısıyla çevresel ve mimari deneyimi keşfetmeye yönelik bir yol açılması gerekir. Bu durumda tasarlama, analitik yöntemler dayatan, neden-sonuç ilişkisine dayalı bir belirlenimciliğe izin vermez. Çünkü böyle bir belirlenimcilikte mimarlık eğitimi ve tasarımı, binaların mekanik bir biçimde bir araya getirilen ve "mekan" adı verilen çeşitli parçalardan oluştuğunu, sorunun da bu parçaları işlevsel ve biçimsel kaygılarla nasıl bir araya getirileceği olduğu gibi bir düşünceye yol açmaktadır. Klasik eğitim sisteminde tasarım sürecinin başlangıcı olarak kabul edilen "balon-diyagramı" da bu durumu oldukça iyi anlatmaktadır. Bu anlayışta mekan, bir süreklilik içerisinde deneyimlenen yer olmaktan çıkarılır ve boş bir kabuğa dönüşür. Bu şekilde üretilen mekanların yaşam alanı da ancak temsil ortamları olarak kalmaktadır.

Temsiliyet biçimlerinin mekan anlayışına sınırlar getirmesi gibi tasarım ve uygulama süreçleri de günümüzde yaşam alanlarının oluşumunda belirleyici aşamalardır. Genel olarak tasarımdan temsil ortamına, yasal kodlardan teknolojik olanaklara doğru doğrusal olarak ilerlediği düşünülen bu sürecin soruna veya amaca göre öncelikleri değişse de, bilişselliği öncelikte tutan belirlenimciliğin ardındaki zihin ve beden bütünlüğünün ayrımına duyulan inanç, bilimsel gerekçelere dayalı nedensellik ile sanatsal kaygılara dayalı ereksellik arasında salınmaktadır. Eğitim ve uygulama arasındaki çelişkilerin özünde yatan bu analitik anlayışa temsil olanakları belli bir geçerlilik kazandırsa da, sürekli olarak güncellenen modellemeler ve genellemelere dayalı belirlenimciliğin, bağlamında zaten var olan bu kopukluğu giderek artırdığı görülmektedir.

Oysa yaşam alanı olarak varolanların bütünlüğünü ifade eden "yer", durağan mekanik anlayışa dayalı bir temsil sisteminin çatıştığı nesneler alanı değil, sürekliliğin şeyleşerek aralarda açığa çıktığı devingen bir ilişkiler sürecidir. Bu süreçte yerleşmeye konulan ilk taş nedensellik ve ereksellik arasında salınan bilişsel bir belirsizliğin ardında kalmaz; "yer"leşmenin inşa etmekle aynı olduğu bir düşünce taşır. Bu bütünlüğe yaklaşabilmek, bilişsel belirsizliğin içerisinde yer alan ve "yer"leşmenin hakikatinden uzaklaşarak gündelik yaşam ile arasında çelişki taşıyan eğitim ve uygulama alanlarına yeni açılımlar getirmeyi zorunlu kılmaktadır.

Tez de çok sınırlı bir bölümü örnek olarak incelenen geleneksel Anadolu yerleşmelerinin bu yerleri anlatan türkülerdeki son derece özlü bir biçimde dile geliş biçiminde gündelik yaşamdaki anlık ilişkilerin önemi açığa çıkarken, tasarım ve

uygulama alanlarının estetik sorunları bu ilişkiler içersinde bir “kaygı” unsuru olarak yer almamaktadır.

Mimarlık eğitimi ve tasarımında biçimle ve biçimi belirlemeye yönelik bir anlayışla oluşturulmuş, bilişsel kodlara koşullanmış nesne odaklı anlayışın getirdiği kısıtlamalara karşı, ışığın, sesin, sözün, anıların oluşturduğu “yer”leşmenin çok katlılığı içerisindeki buluşmaları açığa çıkaran araların önemsenmesi, yaşama olanaklar açabilen alanlar var etmek konusunda, inşa etme ve gündelik yaşam arasındaki çelişkileri giderebilecek bir yol açabilecektir.

KAYNAKLAR

Akın, G., 1985. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki Tarihsel Ev Tiplerinde Anlam, *Doktora Tezi,* İ.T.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Akın, G., 1990. Asya Merkezi Mekan Geleneği, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Akkoyunlu, Z., 1989. Geleneksel Urfa Evlerinin Mimari Özellikleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Aksoy, E., 1963. Orta mekan: Türk mimarisinde temel kuruluş prensibi, *Mimarlık ve Sanat*, **7-8**, İstanbul, 39-92.

Alexander, C., Ishikawa, S. and Silverstein, M., 1977. A Pattern Language, Oxford University Press, New York.

Alexander, C., 1987. A New Theory of Urban Design, Oxford University Press, New York.

Alexander, C., 1993. A Foreshadowing of 21st Century Art: The Color and Geometry of Very Early Turkish Carpets, Oxford University Press, New York.

Arendt, H., 1994. İnsanlık Durumu, çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul.

Arisaka, Y., 1996. Spatiality, temporality and the problem of foundation in Being and Time, *Philosophy Today*, **40**, 36-47.

Aristoteles, 1952. Metaphysics, trans. Richard Hope, Ann Arbor, New York.

Asatekin, G., 2005. Understanding traditional residential architecture in Anatolia, *The Journal of Architecture*, **10**, n4, 389-414.

Atkinson, E., 2001. Deconstructing boundaries: Out on the inside?, *Qualitative Studies in Education,* **14**, 307-316.

Augé, M., 1995. Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity, trans. J. Howe, Verso, London & New York.

Aydınlı, S., 2003. Mimarlığı anlama: Kaynağa ulaşma ve özü yakalama, *TOL*, **3**, 54-60.

Bachelard, G., (1957) 1969a. The Poetics of Space, Beacon Press, Boston.

Bachelard, G., (1961) 1969b. The Poetics of Reverie, Beacon Press, Boston.

Bachelard, G., 1988. Air and Dreams: An Essay on the Imagination of Movement, Dallas Institute of Humanities & Culture, Dallas.

Bachelard, G., (1957) 1996. Mekanın Poetikası, çev. A. Derman, Kesit Yayıncılık, İstanbul.

Bakhtin, M., 2001. Karnavaldan Romana, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Benjamin, W., 1982. Das Passagen-Werk, 2 vols, Suhrkamp, Frankfurt.

Berk, İ., 1997. Şeyler Kitabı Ev, Sel Yayıncılık, İstanbul.

Bollnow, O.F., 1967. Lived-Space, in *Readings in Existential Phenomenology,* pp. 178-186, Eds. Lawrence, N., O'Connor, D., Prentice Hall, New Jersey.

Bollnow, O.F., 1971. Mensch und Raum, Kohlhammer, Stuttgart.

Brenneman, W.L.Jr. and Brenneman, M.G., 1995. Crossing the Circle at the Holy Wells of Ireland, University Press of Virginia, Charlottesville.

Buber, M., 1958. I and Thou 2e, Trans. R. Gregory Smith, T. & T. Clark, Edinburgh.

Cansever, T., 1997. Kubbeyi Yere Koymamak, İz Yayınları, İstanbul.

Casey, E.S., 1997. The Fate of Place: A Philosophical History, University of California Press, Berkeley.

Cooper-Marcus, C., 1995. House as a Mirror of Self, Conari, Berkeley and California.

Crang, M., 2000. Thinking Space, Routledge, London.

Cumalı, N., 1998. Seçme Şiirler, Adam Yayınları, İstanbul.

Çakıroğlu, N., 1952. Kayseri Evleri, Pulhan Matbaası, İstanbul.

Çamlıbel, F.N., 1969. Han Duvarları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Çüçen, A.K., 2000. Heidegger'de Varlık ve Zaman, Asa Kitabevi, Bursa.

de Certeau, M., 1988. The Practice of Everyday Life, trans. Steven Rendall, University of California Press, California.

Deleuze, G. and Guattari, F., 1983. Capitalism & Schizophrenia: Anti-Oedipus, Trans. R. Hurley, M. Seem, H.R. Lane, University of Minnesota Press, Minnesota.

Deleuze, G. and Guattari, F., 1990. Kapitalizm ve Şizofreni I Göçebebilimi İncelemesi: Savaş Makinası, Çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Deleuze, G. and Guattari, F., 1992. Capitalism & Schizophrenia: A Thousand Plateaus, Trans. Brian Massumi, Continuum Press, London.

Deleuze, G., 1993a. The Fold: Leibniz and the Baroque, Athlone Press, London.

Deleuze, G. and Guattari, F., 1993b. Kapitalizm ve Şizofreni II: Kapma Aygıtı, Çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Descartes, R., (1637) 1999. Discourse on Method and Mediations on First Philosophy, 4th edition, Hackett Pub Co Inc.

Devellioğlu, F., 1999. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara.

Dilthey, W., 1976. Selected Writings, Trans., H.P. Rickman, Cambridge University Press, New York.

Dovey, K., 1985. The quest for authenticity and the replication of environmental meaning, in *Dwelling, Place and Environment: Towards a Phenomenology of Person and World*, pp. 33-49, Eds., Seamon, D. and Mugerauer R., Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht.

Dovey, K., 1999. Framing Places: Mediating Power in Built Form, Routledge, London and New York.

Dreyfus, H.L., 1972. What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason, Freeman, San Fransisco.

Dreyfus, H.L., 1983. Why Current Studies on Human Capacities Can Never Be Scientific: Berkeley Cognitive Science Report no 11, Berkeley.

Dreyfus, H.L., 1991. Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I, MIT Press, Cambridge and Massachusetts.

Dreyfus, H.L., 1996. Being and power: Heidegger and Foucault, *International Journal of Philosophical Studies,* **4**, 1-16.

Eldem, S.H., 1984. Türk Evi-Osmanlı Dönemi, TAÇ Vakfı Yayınları, İstanbul.

Eisenman, P., 1997. Visions' unfolding: architecture in the age of electronic media, *Domus,* **734**, 21-24.

Eyüce, A., 2005. Geleneksel Yapılar ve Mekanlar, Birsen Yayınevi, İstanbul.

Foster, H., 1989. The Anti-Aesthetic Essays on Postmodern Culture, Bay Press, Seattle and Washington.

Frampton, K., 1995. Studies in Tectonic Culture: The Poetics of Construction in 19th and 20th Century Architecture, Eds. J. Cava, MIT Press, Cambridge.

Gadamer, H.G., 1989. Truth and Method, Continuum, New York.

Hartmann, N., 1998. Ontolojinin Işığında Bilgi, Çev. Tepe, H., Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

Heidegger, M., (1927) 1962 . Being and Time, J. Macquarrie, E. Robinson trans., Blackwell Publishers, London.

Heidegger, M., 1971a. The origin of work of art, in *Poetry, Language, Thought*, pp. 17-87, Trans. Hofstadter, A., Harper & Row, New York.

Heidegger, M., 1971b. Building dwelling thinking, in *Poetry, Language, Thought*, pp. 145-161, Trans. Hofstadter, A., Harper & Row, New York.

Heidegger, M., 1971c. The thing, in *Poetry, Language, Thought*, pp. 165-186, Trans. Hofstadter, A., Harper & Row, New York.

Heidegger, M., 1971d. Language, in *Poetry, Language, Thought*, pp. 187-210, Trans. Hofstadter, A., Harper & Row, New York.

Heidegger, M., 1971e. …Poetically man dwells…, in *Poetry, Language, Thought*, pp. 213-228, Trans. Hofstadter, A., Harper & Row, New York.

Heidegger, M., 1977. The Question Concerning Technology and Other Essays, Trans. Lovitt, W., Harper & Row, New York.

Heidegger, M., 1982. On the Way to Language, Trans. Hertz, P.D., Harper & Row, San Fransisco.

Heidegger, M., 1988. The Basic Problems of Phenomenology, Trans. Hofstadter, A., Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

Heidegger, M., (1951) 1993. What calls for thinking?, in *Basic Writings*, pp. 365-391, Eds., Krell, D.F., Routledge, London.

Heidegger, M., (1927) 1996. Being and Time, Trans. Stambaugh, J., Suny Press, Albany.

Heidegger, M., (1969) 2002. Identity and Difference, Trans. Stambaugh, J., University of Chicago Press, Chicago.

Heidegger, M., (1927) 2004. Varlık ve Zaman, Çev., Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul.

Hekman, S., 1999. Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida, Çev. Hüsamettin Arslan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Hendrick, T., 1995. The Oxford Companion to Philosophy, Oxford University Press, Oxford.

Husserl, E., (1913) 1952. Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology, Trans. Gibson, B., Macmillan, New York.

İmamoğlu, V., 1992. Geleneksel Kayseri Evleri, Laga Basım-Yayın, Ankara.

İmamoğlu, V., 2005. Prizmaların dansı: Kayseri bağ evlerinde kütle ve ayrıntılarla ulaşılan estetik, *TOL*, **5**, 45-52.

İmamoğlu, V., 2006. Geleneksel Kayseri Evleri, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri.

İmamoğlu, V., 2007. Anatolian Houses, Image Archive, http://archnet.org/library/images/oneimage.tcl?location_id=10509&image_id=72048&start=82&limit=9.

Kant, I., (1790) 1978. The Critique of Judgement, trans. J.C. Meredith, Oxford University Press, Oxford.

Kuban, D., 1995. Türk "Hayat"lı Evi, Eren Yayıncılık, İstanbul.

Kuban, D., 2005. Çağlar Boyunca Türkiye Sanatının Anahatları, YKY Yayınları, İstanbul.

Kultermann, U., 1993. Architecture in the 20th Century, Van Nostrand Reinhold, New York.

Küçükerman, Ö., 1988. Turkish House in Search of Spatial Identity, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, İstanbul.

Lakoff, G. and Johnson M., 1980. Metaphors We Live By, University of Chicago Press, Chicago and London.

Lefebvre, H., 1991. The Production of Space, Blackwell Publishers, London.

Leibniz, G. W., (1714) 2005. Monadoloji ya da Felsefenin İlkeleri, çev. O. Ürek, Biblos Kitabevi, Bursa.

Malpas, J., 1999. Place & Experience: A Philosophical Topography, Cambridge University Press, Cambridge.

Mandelbrojt, J., 1999. Intersenses, *Leonardo*, **32,** 1-4.

Merleau-Ponty, M., (1945) 1962. Phenomenology of Perception, Trans. Smith C., Routledge, London.

Merleau-Ponty, M., 1964. Primacy of Perception, Northwestern University Press, Evanston.

Mugerauer, R., 1993. Toward an architectural vocabulary: The porch as a between, in *Dwelling, Seeing, and Designing: Toward a Phenomenological Ecology*, pp. 103-128, Eds. D. Seamon, SUNY Press, Albany, New York.

Nalbantoğlu, H.Ü., 1997. Patikalar: Martin Heidegger ve Modern Çağ, İmge Kitabevi, Ankara.

Nalbantoğlu, H.Ü., 2000. Çizgi Ötesinden Modern: Üniversite, Sanat, Mimarlık, ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, Ankara.

Naumann, R., 1975. Eski Anadolu Mimarlığı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Necatigil, B., 2002. Şiirler, Haz. Tanyeri, A., Yavuz, H., YKY, İstanbul.

Norberg-Schulz, C., 1971. Existence, Space & Architecture, Studio Vista, London.

Norberg-Schulz, C., 1976. The phenomenon of place, *Architectural Association Quarterly,* **8**, 3-10.

Norberg-Schulz, C., 1979. Kahn, Heidegger and the language of architecture, *Oppositions,* **18**, 28-47.

Norberg-Schulz, C., 1980. Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture, Rizzoli, New York.

Norberg-Schulz, C., 1983. Heidegger's thinking on architecture, *Perspecta: The Yale Architectural Journal,* **20**, 61-68.

Norberg-Schulz, C., 1985. The Concept of Dwelling: On The Way to Figurative Architecture, Rizzoli, New York.

Norberg-Schulz, C., 1988. Architecture: Meaning and Place, Rizzoli, New York.

Norberg-Schulz, C., 2000. Architecture: Presence, Language, Place, Skira, Milan.

Ögel, S., 1981. Hayat (sofa) köşkü ve tahtseki, *Sanat Tarihi Yıllığı*, IX-X, İstanbul, 227-239.

Ökten, K.H., 2004. Heidegger Kitabı, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Örik, N.S., (1936) 2000. Anadolu'da –Yol Notları-/ Kayseri, Kırşehir, Kastamonu / Bir Edirne Seyahatnamesi, Arma Yayınları, İstanbul.

Öztelli, C., 2002. Evlerinin Önü: Türküler, Özgür Yayınları, Ankara.

Pallasmaa, J., 1996. The geometry of feeling: a look at the phenomenology of architecture in *Theorizing a New Agenda for Architecture: An Anthology of Architectural Theory 1965-1995,* pp. 448-453, Eds. K. Nesbitt, Princeton Architectural Press, New York.

Pallasmaa, J., 2000. Hapticity and time: discussion of haptic, sensous architecture, *The Architectural Review*, **207**, 78-84.

Parramon, J.M., 1994. Resimde Renk ve Uygulanışı, çev. Erol Erduran, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Platon, 1992. Republic, trans. G. M. A. Gruber, Hackett, Indianapolis and Cambridge.

Platon, 2001. Timaois, Sosyal Yayınları, İstanbul.

Polkinghorne, D., 1989. Phenomenological research methods, in *Existential Phenomenological Perspectives in Psychology: Exploring the Breadth of Human Experience,* Eds. Valle R., Hailing S., Plenum Press, New York.

Rapaport, A., 1969. House Form and Culture, Prince Hall Inc., Milwaukee.

Rapaport, A., 1999. A framework for studying vernacular design, *Architectural and Planning Research*, **16**, 52-54.

Relph, E.C., 1976. Place and Placelessness, Pion, London.

Ricoeur, P., 1998. Hermeneutics & the Human Sciences, Cambridge University Press, Cambridge.

Ricoeur, P., 2000. The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language, University of Toronto Press, Toronto.

Rudofsky, B., 1964. Architecture without Architects, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Sarukkai, S., 2002. Inside/outside: Merleau-Ponty/yoga, *Philosophy East & West,* **52**, 459-478, University of Hawaii Press.

Seamon, D. and Mugerauer R., 1985. Dwelling, Place and Environment: Towards a Phenomenology of Person and World, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht.

Seamon, D., 1995. A foreshadowing of 21st century art: The color and geometry of very early Turkish carpets, by Christopher Alexander, 1993,

Environmental & Architectural Phenomenology News Letter, **2**, EAP Press.

Seamon, D. and Zajonc, A., 1998. Goethe's Way of Science: A Phenomenology of Nature, State University of New York Press, Albany, New York.

Seamon, D., 2003. Fenomenoloji, yer, çevre ve mimarlık: Literatürün değerlendirilmesi, çev. S. Serim, *TOL*, **3**, 36-53.

Silverstein, M., 1993. The first roof: Interpreting a spatial pattern, in *Dwelling, Seeing, and Designing: Toward a Phenomenological Ecology*, pp. 77-101, Eds. D. Seamon, SUNY Press, Albany, New York.

Simmel, G., 1994. Bridge and door, in *Theory, Culture & Society*, **11,** 5-10.

Tanpınar, A. H., 1989. Bütün Şiirleri, Dergah Yayınları, İstanbul.

Tanpınar, A. H., 1997. Beş Şehir, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul.

Thiis-Evensen, T., 1987. Archetypes in Architecture, Norwegian University Press, Oslo.

Tuan, Y., 1977. Space and Place: The Perspective of Experience, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Turan, M., 1990. Vernacular design and environmental wisdom, in *Vernacular Architecture: Paradigms of Environmental Response*, Eds. M. Turan, Avebury, Brookfield, VT.

Uluoğlu, B., 2003. Tasarlama araştırmaları: Biliş çalışmaları üzerine bir irdeleme, *TOL*, **2**, 59-70.

Uygur, N., 1998. Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu, YKY, İstanbul.

van Manen, M., 1990. Researching Lived Experience, Albany, SUNY Press, New York.

Violich, F., 1985. Toward revealing the sense of place: An intuitive reading of four Dalmatian towns, in *Dwelling, Place and Environment: Towards a Phenomenology of Person and World*, pp. 113-136, Eds. D. Seamon and R. Mugerauer, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht.

von Eckartsberg, R., 1998. Existential-phenomenological research, in *Phenomenological Inquiry in Psychology,* pp. 3-20, Eds. R. Valle, Plenum, New York.

Walkey, R., 1993. A lesson in continuity: The legacy of the builders guild in northern Greece, in *Dwelling, Seeing, and Designing: Toward a*

Phenomenological Ecology, pp. 129-157, Eds. D. Seamon, SUNY Press, Albany, New York.

Weiskopf, R., 2002. Deconstructing "the iron cage" – towards an aesthetic of folding, *Consumption, Markets and Culture*, **5,** 79-97.

Winograd, T. and Flores, F., 1986. Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design, Ablex, Norwood, New Jersey.

Wollan, G., 2003. Heidegger's philosophy of space and place, *Norwegian Journal of Geography*, **57**, 31-39, Oslo.

Wrathall, M. and Malpas, J., 2000. Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, MIT Press, Cambridge and Massachusetts.

Yenal, E., 1996. Bir Masaldı Bursa, YKY Yayınları, İstanbul.

Young, J., 2000. What is dwelling? The homelessness of modernity and the worlding of the world, in *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, pp. 187-203, Eds. Wrathall, M., and Malpas, J., MIT Press, Cambridge and Massachusetts.

Zimmerman, M., 1983. Toward a Heideggerian ethos for rational environmentalism, *Environmental Ethics*, **5**, 99-131.

ÖZGEÇMİŞ

1975 yılında Ankara'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini TED Kayseri Koleji'nde tamamladı. Mimarlıkta lisans derecesini 1997 yılında Erciyes Üniversitesi Mimarlık Fakültesi'nde aldı ve aynı yıl araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. 2000 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Mimari Tasarım programında tamamladığı "Constructed Space in Literature as Represented in Novels: A Case Study of "The Black Book" by Orhan Pamuk" isimli yüksek lisans teziyle yüksek mimar unvanı aldı. Halen Erciyes Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Mimari Tasarım atölyelerinde proje yürütücüsü olarak görev yapmaktadır. 2001 yılından bu yana yayın hayatını sürdüren TOL Mimarlık Kültürü Dergisi'nin editörüdür.