

**YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

**“YER” ÜZERİNE BİR OKUMA DENEMESİ:
SAMATYA’DA “YER-KURMA” PRATİKLERİ**

Y. Mimar Ezgi TUNCER GÜRKAY

**FBE Mimarlık Anabilim Dalı Mimari Tasarım Programında
Hazırlanan**

DOKTORA TEZİ

Tez Savunma Tarihi	: 22 Haziran 2010
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Ömür BARKUL, YTÜ
Jüri Üyeleri	: Prof. Dr. Semra AYDINLI, İTÜ
	: Prof. Dr. Murat SOYGENİŞ, YTÜ
	: Doç. Dr. Bülent TANJU, YTÜ
	: Prof. Dr. Nur ESİN, İTÜ

İSTANBUL, 2010

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ŞEKİL LİSTESİ	iv
TABLO LİSTESİ	viii
ÖNSÖZ	ix
ÖZET	x
ABSTRACT – A READING ATTEMPT ON “PLACE”: PLACE-MAKING PRACTICES IN SAMATYA	xi
1. GİRİŞ: SORUNSALLAR, YAKLAŞIM VE KURGU	1
2. KAVRAMSAL TARTIŞMALAR	5
2.1 Mekan ve ‘Yer’ Ayrımı: “ <i>Her Mekan ‘Yer’ midir?</i> ”	5
2.1.1 “Yer”in Kavramsallaşma Serüveni	5
2.1.2 Deneyimlenen “Yer”e Karşı Ölü “Yer”	11
2.1.3 Beden Mekan – Akıl “Yer”	15
2.1.4 “Yer”in Öznelliği	18
2.2 Mekandan “Yer”e: “ <i>Yer-Kurma</i> ” Pratikleri	23
2.2.1 “Yer - Kurma”nın Anlamı ve <i>Kendiliğindenliği</i> Üzerine	23
2.2.2 Göç Sonrasında “Yer-Kurma” Pratikleri	30
2.2.3 Toplumsal-Mekansal Biçimlenmeler	37
2.3 “ <i>Yer Nasıl Okunur?</i> ”: ‘Yer’e, ‘ <i>Dışarıdan ve İçeriden</i> ’ Bakmak	41
2.3.1 “ <i>Mekanın Toplumsal Üretimi</i> ”	42
2.3.2 Biçimsel Bir Mekan Okuma Yolu: Mekansal Dizimin Şifresini Çözmek	47
2.3.3 Sosyolojik Okuma: Toplumsal Görünmezleri Keşfetmek	61
3. VAK’A İNCELEMESİ: SAMATYA’DA GÖÇLER, “YER-KURMA” PRATİKLERİ VE TOPLUMSAL – MEKANSAL AYRIŞMA ÜZERİNDEN BİR OKUMA	66
3.1 “ <i>Vak’a</i> ” Olarak Samatya	66
3.2 Sur İçinde Bir “ <i>Gâvur</i> ” Senti: <i>Psamathia</i>	69
3.3 “ <i>Samatya Nereye Düşer?</i> ”: Semt Planını Okumak	76
3.3.1 Kent Dokusunda İki Anlam: “ <i>Mahalle</i> ” ve Çıkmazlar	80
3.3.2 Kentsel Darbe “ <i>Kutsal</i> ” Izgara: Samatya Planı	86
3.3.3 Samatya’da Kentsel Mekan: Sokaklar, Yapı Adaları, Yapılar	101
3.3.4 Samatya’da Mekansal Konfigürasyon: Bütünleşme-Ayrışma ve Doğal Hareketlilik	111

3.4	<i>“Bellekteki “Yer” Neresidir?”: Toplumsal ve Zihinsel “Yer-Kurma” Pratikleri</i>	139
3.4.1	Ermeniler: Geçmişin ve Ortak Hafızanın “Yer”ine Duyulan Sadakat	141
3.4.2	Türkler: İkincil Maliklerin Gözünden Düşen Semt	147
3.4.3	Kürtler: Geçmiş ile Bugün, Köy ile Kent Arasında Bir “Yer”de	152
3.4.4	Farklı Samatya Algıları	159
3.5	Samatya’da Mekansal-Toplumsal Ayrışma Ekseninde Yaşam Örüntüsünün Haritalanması	164
3.5.1	<i>“Yukarı” Mahalle “Aşağı” Mahalle</i>	170
3.5.2	Etnik Kümelenme – İzole Sokaklar	177
3.5.3	Tekinsiz Mekanlar	191
3.5.4	Cinsiyet Baskın Alanlar	194
4.	SONUÇ: MİMARLIK BİLGİ ALANINDA UNUTULAN ÖZNE / “TOPLUM”	201
KAYNAKLAR		207
EKLER		215
Ek 1 Kocamustafapaşa Bölgesinde İkamet Edenlerin Demografik Yapıları		216
Ek 2 Saha Çalışmasında Görüşmelere Katılan Kişilerin Demografik Yapıları		219
Ek 3 Görüşmeler için Hazırlanan Rehber Formlara Örnek		221
ÖZGEÇMİŞ		224

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 2.1 Bankamatik ATM'sini kendi yerine dönüştüren bir evsiz, New York Çin mahallesinde, etnik motiflerle yerleştirilmiş bir Starbucks örneği (fotoğraf Ezgi Tuncer'e aittir), eve dönüşmüş bir proje stüdyosu (fotoğraf Ezgi Tuncer'e aittir).	13
Şekil 2.2 Bir fabrika alanı, Atlanta metro istasyonu (fotoğraf Ezgi Tuncer'e aittir), Amerika'da bir kentte marketin önündeki boş otopark	14
Şekil 2.3 “Yok-yer” olarak otoban ve bir ev olarak kuş yuvası	21
Şekil 2.4 Kendiliğinden bir araya gelen, bütünleşen-ayrışan toplumsal örüntü (görselleştirme).26	
Şekil 2.5 Alışkanlık yapıları, Kadıköy balık pazarı, Kadıköy meydanında ve sahilinde ayakkabı boyacıları, Beşiktaş Boğaz Vapurları İskelesi, çay bahçesi kaldırılrsa da mekanda oturmaya devam eden insanlar (2. ve 3. fotoğraflar Ezgi Tuncer'e aittir).	28
Şekil 2.6 Alışkanlık yapıları, Kadıköy çarşısında cemaat sokakta namaz kılarken, Kadıköy sahilinde haftasonunda piknik yapan aileler (fotoğraflar Ezgi Tuncer'e aittir).	28
Şekil 2.7 Mekanda kriz anları, Kadıköy'de 1 Mayıs işçi bayramında kapatılan Altıyol, Hrant Dink'in cenazesi ve Halaskargazi Caddesi, Kadıköy'de bir duvar yazısı (1. ve 3. fotoğraflar Ezgi Tuncer'e aittir).	29
Şekil 2.8 Üsküdar motor iskelesinde yolcuları karşılayan işportacılar, gecekondu yıkımı, inşaat halindeki bina girişini mesken tutan bir evsiz(1. ve 3. fotoğraflar Ezgi Tuncer'e aittir).30	
Şekil 2.9 Samatya'da göçmen sokakları, kaldırımda yün havalandıran(döven) kadın, İçkalpakçı Çıkmazında ipe dizilmiş çamaşırlar, kapı eşiğinde fasülye ayıklayan kadın (fotoğraflar Ezgi Tuncer'e aittir).	31
Şekil 2.10 Samatya'dan görüntüler, çıkmazda yerde yemek sofrası, sahil yolu kenarında piknik yapan aileler (fotoğraflar Ezgi Tuncer'e aittir).	35
Şekil 2.11 Hillier'in konfigürasyon, çekim merkezi ve hareket ilişkileri kuramı (Hillier, 1993)51	
Şekil 2.12 Şematik bir ofis planının grafikleştirilmesine bir örnek (Bafna, 2003)	53
Şekil 2.13 Alfa Analizi (Ferguson, 1996)	55
Şekil 2.14 Analiz edilecek zemin kat planı, Eliat Residence, Mies van der Rohe, yaklaşık 1924 (a), Konveks harita ve grafik temsili (b), Aksiyel harita (c) (Bafna, 2003)	56
Şekil 2.15 Global Entegrasyon/Bütünleşme haritası, Londra (Hillier, 1998)	56
Şekil 3.1 Samatya'nın İstanbul ulaşım ağı içindeki konumu, bağlantıları ve hava fotoğrafı... 69	
Şekil 3.2 İstanbul tarihi yarımada kent dokusu içinde Samatya ve komşu mahalleler	70
Şekil 3.3 1897 tarihli İstanbul haritası, Bizans dönemi yapı, yol ve forumu kırmızı renkle gösterilmiştir (Görsel, Ezgi Tuncer tarafından orijinal harita üzerinden çizilerek oluşturulmuştur.)	71

Şekil 3.4 1872 tarihli demiryolu semtin kıyısından geçmeden önce.....	77
Şekil 3.5 Samatya kıyı çizgisinin değişimi (Mühendishane-i Berri Humayun Ogrencileri haritası, Ayverdi haritası ve güncel harita).....	78
Şekil 3.6 Samatya kıyısından geçen sahil yolu.....	79
Şekil 3.7 Samatya Bölgesi'ndeki Bizans ve Osmanlı dönemine ait tarihi yapılar (Wiener-Mueller, 2001)	80
Şekil 3.8 “NYWT” olarak bilinen işaret (Sennett, 1999).....	87
Şekil 3.9 New York kent planı	88
Şekil 3.10 İstanbul sur içinde L. Storari'nin ızgara planı uygulamaları (Ayverdi, 1958).....	92
Şekil 3.11 İstanbul'da yangın topografyası (Pinon vd., 1989)	93
Şekil 3.12 1890 öncesinde ve sonrasında planlanan ızgara alanlar; Samatya'nın 1890 öncesinde planlandığı görülür (Pinon vd.,1989)	94
Şekil 3.13 Samatya yangını öncesi ve sonrası kent dokusunun karşılaştırılması.....	97
Şekil 3.14 Samatya semtinin, Moltke ve Ayverdi İstanbul haritalarında karşılaştırılması	97
Şekil 3.15 Samatya ızgarasının sınırlarını, belirgin özelliklerini ve organik dokuyla bağıni gösteren Ayverdi haritası.....	98
Şekil 3.16 Mühendishane-i Berrii Hümayun (1848-51) haritasında, Surp Kevork Kilisesi çevresindeki bostan alanları	98
Şekil 3.17 Samatya semtinde uygulanan ızgara planının topografya ile ilişkisi	99
Şekil 3.18 Berber Şefik Sokaktan geçen kesit, Samatya'daki topografik durum.....	100
Şekil 3.19 Mütesellim Sokaktan geçen kesit	101
Şekil 3.20 Samatya Bölgesi'nin çeşitli yıllara ait haritaları	103
Şekil 3.21 Samatya kent dokusunda yapı adası ve sokak düzenleri.....	104
Şekil 3.22 Samatya'daki farklı iki kentsel organizasyon	105
Şekil 3.23 Samatya Kent Örüntüsünde Sokak/Blok, Sokak/Blok/Parsel, Sokak/Blok/Parsel/Yapı Biçimlenmeleri.....	107
Şekil 3.24 Yapı düzenleri	108
Şekil 3.25 Kentsel örüntüde farklı yapı adası – yapı ve parsel biçimlenmeleri: dört farklı blok biçimlenmesinin olduğu, benzer şekilde yapıların yan yana gelişlerinde de çeşitlenmelerin görüldüğü söylenebilir.....	109
Şekil 3.26 Mahalle sınırları içinde çalışma alanının sınırları	114
Şekil 3.27 Samatya semti ve çevresinin açık mekan haritası	115
Şekil 3.28 Semtin makro/global ölçekte çizilen, aks haritası	115
Şekil 3.29 Samatya'nın küresel çevre içindeki konumunu ve dizimsel ilişkilerini gösteren global entegrasyon (Int_Rn) haritası	117

Şekil 3.30 Global sistemdeki aksların aldıkları değerlere göre dağılımları	118
Şekil 3.31 Samatya semt mekanının yerel dizimsel ilişkilerini temsil eden lokal entegrasyon (Int_R3) haritası.....	121
Şekil 3.32 Çizelge 3.2 ‘deki rakamların grafik anlatımı.....	124
Şekil 3.33 Yaya hareket analizinin çeşitli değişkenlere göre grafik anlatımları	125
Şekil 3.34 Sokaklara göre yaya hareketlerinin dağılımı. (Semtteki hareketliliğin yaş ve cinsiyete bağlı dağılımını sokaklara göre gösteren grafikler, aşağıda davranış haritalarıyla birlikte daha detaylı anlatılır.)	126
Şekil 3.35 Gözlem için belirlenmiş rota ve yaya analizinden sonra hareketlilik miktarlarına göre temsil edilen sokaklar (Soldaki görselde kırmızı nokta, rotanın başlangıcı ve bitişini temsil eder.)	127
Şekil 3.36 KMP Caddesindeki rutin hareketlilik (Hafta içi ve hafta sonu, farklı saat dilimlerine ait kayıtların ortalaması alınarak oluşturuldu.)	128
Şekil 3.37 KMP’de otobüs durakları ve park	129
Şekil 3.38 Marmara Caddesi	129
Şekil 3.39 Marmara Caddesi üzerindeki gündelik hareketler.....	130
Şekil 3.40 Hastane girişi.....	130
Şekil 3.41 Samatya Devlet Hastanesi girişi.....	131
Şekil 3.42 Samatya meydanı ve çevresindeki hareketlilik	132
Şekil 3.43 Samatya meydanı	132
Şekil 3.44 Arapkuyusu mevkiindeki hareketlilik	133
Şekil 3.45 Arapkuyusu ve Narlıkapı	134
Şekil 3.46 Narlıkapı’daki hareketlilik	134
Şekil 3.47 Haritalarda kullanılan sembollere ait lejant.....	134
Şekil 3.48 Semtin lokal entegrasyon haritası ve belirlenen rotada kayıt edilen yaya hareketi analizinin aksiyel harita üzerinde temsili: sağda, kırmızı renkten mor renge doğru gidildikçe mekanlar üzerindeki yaya sayısının azaldığı ifade edilir. Siyah renkli akslar, gözlem dışındadır.	135
Şekil 3.49 Ortalama yaya hareket sayısı ile sentatktik değerlerin korelasyon	136
Şekil 3.50 Semtlilere göre nirengi noktaları ve iki merkez	161
Şekil 3.51 Meydan ve otobüs durakları arası yol tarifleri ve belirtilen noktalar	162
Şekil 3.52 Samatya Caddesi ve Samatya Caddesinden sonra yükselen topografya.....	171
Şekil 3.53 Zemin kat fonksiyonları ile lokal entegrasyon değerleri arasındaki temsili ilişki (Lokal entegrasyon haritası siyah-beyaz renklerle temsil edilmektedir. Renkli harita temsiliinde kullanılan mantık burada da geçerlidir. Siyah renkten açık gri renklere doğru	

geçildikçe lokal entegrasyon değeri düşmektedir.....	174
Şekil 3.54 Emlak değerlerinin ve etnik dağılımın lokal entegrasyon değerleri arasındaki temsili ilişkisi.....	176
Şekil 3.55 İçkalpakçı Çıkmazı'ndaki gündelik hayat ve pratikler (<i>Fotoğraflar Ezgi Tuncer'e aittir.</i>).....	180
Şekil 3.56 Samatya lokal entegrasyon haritasında, en düşük Int_R3 değerine sahip ayrılmış (<i>segregated</i>) sokaklar	181
Şekil 3.57 Samatya'daki ayrılmış sokakların fiziksel yapıları.....	182
Şekil 3.58 Samatya'daki ayrılmış/izole sokakların fotoğrafları (1 numaralı fotoğraflar Kehribar Sokak, 2 numaralı fotoğraflar İçkalpakçı Çıkmazı, 3 numaralı fotoğraf Tarakçı Hüsnü Sok., 4 numaralı fotoğraflar Narlıkapı Çıkmazı, 5 numaralı fotoğraf ise Selami Özben Sokaktan çekilmiştir).....	182
Şekil 3.59 Narlıkapı Çıkmazındaki gündelik hayat.....	183
Şekil 3.60 İçkalpakçı Çıkmazındaki gündelik hayat	183
Şekil 3.61 İçkalpakçı Çıkmazı; cenaze evine gelen erkekler kapı önünde otururken	184
Şekil 3.62 Narlıkapı Çıkmazının girişinde çocuklar yerde oynarken.....	185
Şekil 3.63 Yalıtılmış sokaklardaki yaya yoğunlukları.....	186
Şekil 3.64 Kehribar Sokak girişinde yaşayan Mardinli ailenin kadınları midye ayıklarken..	187
Şekil 3.65 İki ayrı yerdeki duvar yazıları (Zaza yazısı yanında üç hilal işaretine, BDP gençliği yazısına sıkça rastlanır.)	188
Şekil 3.66 Üstteki fotoğrafta eski semtliler kapı önünde sohbet ederken, alttaki fotoğrafta Mardinli göçmen aile evlerinin önünde patlıcan közlerken (ilerlemekte olan kadınlar az önce duruma müdahale ederek rahatsızlıklarını belirtmişlerdi).....	189
Şekil 3.67 Arapkuyusu mevki (Sokaklardaki çocuk yoğunluğu dikkat çekicidir).....	190
Şekil 3.68 Tekinsiz olarak algılanan konumlar, meydan ve çevresindeki göçmen sokakları, Arapkuyusu mevki, sahil	193
Şekil 3.69 Kadınların ve erkeklerin baskın olduğu alanlar	195
Şekil 3.70 Narlıkapı Caddesi önündeki yeşil alanda, sahil yolu kenarında, içki içen erkekler	195
Şekil 3.71 Meydanda sabah saatlerinde sur duvarı önündeki gölgede, akşamüzeri saatlerinde ise kahve önündeki gölge alanda oturan erkekler.....	197
Şekil 3.72 Meydana inen merdivenli sokak üzerindeki lokanta ve birahaneler	197
Şekil 3.73 Yol kenarında ve sahildeki yeşil alanda piknik yapan kadınlar	198

TABLO LİSTESİ

Çizelge 3.1 Semte ait aks haritasının analizinden elde edilen nümerik veri, min., ort. ve maks. değerler tablosu.....	117
Çizelge 3.2 Hafta içi ve hafta sonunda kaydedilen, hareketli ve sabit, erkek, kadın ve çocuk yayaların 30 tur için ortalama sayıları	124

ÖNSÖZ

Bu tez, şu andaki birikimimle yazdığım, fakat sonraki yıllarda üst üste gelecek yeni bilgilerle daha farklı biçimlerde anlatabileceğim, bugünün ve doktora sürecinin tortusudur. Sadece *şimdiye* ve konu edilen *yere* aittir. Bu metinler, yazıldığı anda eskimeye başlar.

Tez danışmanım Doç Dr Ömür Barkul’a, öncelikle doktora sürecimin en başından beri verdiği manevi desteği, yeni düşüncelere *açık* duruşu için teşekkür ederim. Danışmanıma ve tez izleme komitesi üyeleri, Prof Dr Semra Aydın ve Prof Dr Murat Soygeniş’e, doktora tez süreci boyunca, altı ayda bir yaptığım sunumlara, yazdığım metinlere katkıda bulundukları ve eleştirileri için teşekkür ederim.

Bilgi birikimleriyle, çok yönlü kuramsal altyapılarıyla düşünce sistemimi besleyen akıl danışmanlarıma, Doç Dr Bülent Tanju’ya, Yrd Doç Dr Ela Çil’e, Yrd Doç Dr Sonit Bafna’ya, Tayfun Gürkaş’a, tezin omurgasını oluşturmama, bölümleri geliştirmeme yardımcı oldukları, kavramsal tartışmalarda, karşılaştığım tıkanma süreçlerinde beni bilgilendirdikleri ve yönlendirdikleri için çok teşekkür ederim. Bu hayatta, onlara iyi ki rastladım.

Tezimin saha çalışmasını kurgulamama yardımcı olan sosyolog Yrd Doç Dr Gamze Toksoy’a, bazı görüşmecilerle bağlantı kurmamı sağlayan Yrd Doç Dr Candan Çınar Çıtak’a teşekkür ederim. Görüşmelere katılan, bana özel yaşamlarını açan Samatya sakinlerine müteşekkirim.

Doktora sürecinde aldığım “Prof Dr Hülya Yürekli Araştırma Görevlisi Bursu” ile ABD Atlanta’da Georgia Tech Institute of Technology, College of Architecture’da eğitim almama destek veren Yürekli ailesine sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Gatech’e beni kabul eden Prof Dr Charles Eastman’a ve derslerine katılmama izin veren Prof Dr John Peponis’e çok teşekkür ederim. Ayrıca bu süreçte bana hem manevi destek sağlayan hem de bilgilerini aktaran Ayşe Özbil’e de müteşekkirim.

Yrd Doç Dr Tan Gürer’e, Dr Pınar Arabacıoğlu’na, Senem Kaymaz Koca’ya, Pınar Gözek’e ve tüm arkadaşlarıma bu zorlu süreçte yanımda oldukları, tezimi sabırla dinledikleri için teşekkür ederim. Doktora sürecinin zorlu yapısını benim için kolaylaştıran, süreci derinleştirmemi sağlayan yol arkadaşlarıma, Senem Zeybekoğlu Sadri’ye, Hossein Sadri’ye, Senem Doyduk’a, Murat Çetin’e olan gönül borcumu ayrıca dile getirmek isterim.

Sevgili annem Gül’e ve babam Hayri’ye, sevgili kardeşlerim Ebru ve Didem’e sevgileri ve hoşgöruları için çok teşekkür ederim. Yoldaşım, eşim Tayfun Gürkaş’a, bu süreçte bana gösterdiği sabır ve sevgi için, tezin her aşamasında bana kattıkları için, bu yorucu ortamın içinde, hayatıma “*anlam ve değer*” katan kişi olarak hep yanımda olduğu için çok teşekkür ederim. Bu tez, serbest, özgür bir araştırmacının değil, doktora sürecini doyasıya yaşayamayan bir araştırma görevlisinin elinden çıktı. Araştırmaya, araştırmacıya ve doktora tezlerine, gereken önemin ve değerin verildiği “*akademik*” ortamlara ulaşmak umuduyla. 50d’lilere ve tüm araştırma görevlilerine ithaf edilir.

Ezgi TUNCER GÜRKAŞ, 2010

ÖZET

Bu tez, giriş ve sonuç bölümlerinin dışında, iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, kavramsal tartışmaların, ikinci bölüm ise *vak'a* incelemesinin yapıldığı metinleri içermektedir. Kavramsal tartışmalar bölümünde, ilk alt başlıkta, mekân (*space*) ve “*yer*”(*place*) arasındaki ayrım üzerine, felsefe, beşeri coğrafya ve fenomenoloji literatüründeki argümanların konu alındığı, düşünce metinleri üretiliyor. Burada, “*yer*”le bütünleşme, akıldaki “*yer*”, beden mekan sınırı ve “*yer*”in özneliliği başlıklarında, “*yer*”, mekan ve varlık arasındaki ilişkiler sorgulanıyor.

İkinci alt başlıkta, *bağısız* (*loose*) mekanların, *kendiliğinden* (*spontaneous*) oluşumlara izin veren, “*yer*”leri üretmesine imkan sağlayan yapısı inceleniyor. Mekanları kendisiyle birlikte dönüştüren, yeniden anlamlandıran toplumsal süreçler ve pratikler, göç olgusu ekseninde ele alınıyor. “*Yer-kurma*” pratiklerinin özel bir teşekkül yeri olarak göçmen mekanlarının ve göçmenlerin varlığının toplumsal yapıyı nasıl sarstığı ya da tersyüz ettiği, farklı bakış açılarıyla birlikte tartışılıyor.

Her fırsatta sözü edilen fakat sadece bir tarafından tutulan *mekan*ın nasıl okunacağı, üçüncü alt başlığın tartışma konusudur. Mimarlık alanında yapılan kentsel okumalarda *mekansal* olanla birlikte, *toplumsal* anlamlar, oluşumlar anlatılmaz. Benzer şekilde, toplumbilimlerde yapılan kent okumaları içinde, mekanın fiziksel niteliklerinden kopuk toplumsal anlatılar üretilir, *mekan içindeki toplum* anlatılmaz. Toplumun ürettiği mekanla, mekanın şekillendirdiği toplumun birbirine dolaşık, canlı, organik yapısını içeren “*yer*” kavramı, bu ikisini ayırıştırma yanılgısının aşılmasına bir çözüm yolu olarak, iki disiplinin ara kesitinde incelenebilir mi? Bu tezde, kentsel ve analitik bir mekan okuma aracı olarak kullanılan, mekân dizimin (*space syntax*) ve bununla birlikte, sosyolojik yöntemin burada örneklenen “*yer*” okumasına katılması gereği anlatılır; bu başlıkta disiplinlerarası, *çoklu* bir yaklaşım geliştirilmektedir.

Samatya’da yürütülen *vak'a* incelemesi, bir “*yer okuma denemesi*” olarak aktarılmaktadır. Bu monografik okumanın amacı, göç alan, yoksul, dönüşüm baskısı altında bir konut yerleşimi olan Samatya’nın toplumsal-mekansal örüntüsünün anlaşılmasıdır; göçmenlerin ve yerlilerin aynı mekan için ürettikleri farklı zihinsel kurgularının, gündelik pratiklerin mekanın fiziksel ve dizimsel nitelikleriyle birlikte okunarak irdelenmesidir. İncelemenin sonucunda, Samatya’nın, farklı *yaşamdünyalarının* (*lifeworld*) çoğul pratiklerini barındırırken aynı zamanda toplumsal-mekansal ayrışmanın da vuku bulduğu bir “*yer*” haline geldiği söylenebilir.

Sonuç bölümünde ise, mimarlık bilgi alanında toplumbilimlerle ilişki kurulmasının önemi tartışılıyor. Mimarlık alanında yapılan mekan okumalarının *toplumsal üretim biçimlerini* dışarıda bırakması; *mekan*ı parçalaması ya da bir yanından çektiği anlamına gelir. Bu nedenle de, yapılan mekan/kent okumaları mekanın harita üzerinden algılanan iki boyutlu yapısını araştırmaktan öteye geçemez, mekansal ve toplumsal üretimlerin ayrılmazlığını, birbirini yeniden ören sarmallığını göremez. Bu eksiği gidermenin yollarından biri, mimarlık bilgi ve eğitim alanında toplumbilimlere daha fazla yer açılması, sosyolojik bakış açısının kazandırılması olabilir.

Anahtar Sözcükler: mekân-“*yer*”, “*yer-kurma*”, çoklu okuma, mekân dizim, sosyolojik yöntem, Samatya, göç, mekansal-toplumsal ayrışma, etnik kimlikler.

ABSTRACT – A READING ATTEMPT ON “PLACE”: PLACE-MAKING PRACTICES IN SAMATYA

This thesis is constituted on two main chapters besides the introduction and the conclusion parts. The first chapter contains texts related with the theoretical arguments; the second one involves the case study.

Under the theoretical arguments, in the first heading, conceptual texts are produced subjecting disputes on the differentiation of *space and place* through the literature of philosophy, humanistic geography and phenomenology. Here, the relationship between space, place and existence is being interrogated over the ideas on “the immersive place”, “place in the mind”, “limits of body and space”, “the subjectivity of place”.

In the second heading, the structure of *loose* spaces that allows *spontaneous* constructions and enables space to become a “place” is being investigated. Accordingly, social processes relating with immigration, displacement and re-making of place, are being examined through spatial formations. It is being argued how the existence of immigrants and spaces of immigrants as a special entity of place-making practices, shock and/or reverse the social construction.

How is place read from inside the field of architecture? In urban analyses done in the field of architecture, social implications and productions are not stated jointly with the spatial. Similarly, urban interpretations in the field of sociology, disjointed from the physical features of space, social narrates are exposed; spatial society is not fundamentally pointed out. Can society-space be investigated in the intersection of these two disciplines? How this unity, being held on the one side despite being appreciated, will be discovered is the subject of the third heading. In this part, an interdisciplinary approach is being developed with the necessity of jointly use of two important methods: *space syntax* as an analysis tool for space and the sociological method.

The case study carried out on Samatya, is being suggested as an attempt on reading a place. The aim of this monographic reading is to expand a broader spatial apprehension of the immigrants’ and old inhabitants’ daily practices and mental narratives on Samatya. In the conclusion of the case study, it could be stated that Samatya, transformed by different migration waves, became a place of socio-spatial segregation, sheltering various practices of different lifeworlds, involving different perceptions of place.

In the conclusion, the importance of communicating with sociology in the field of architecture is being argued. From an architectural point of view, space analysis disregards “*the society*” which means fragmenting the space or pulling it at one side. For this reason, readings on space cannot go beyond seeking the two-dimensional formation of space that is perceived from the site plan; moreover, it cannot grasp the intertwined society-space entirety simultaneously re-constructing each other. One way to dig up an answer could be to take the social sciences into account and to gain a sociological view in the education and practice of architecture.

Keywords: space-place, place-making practices, multiple reading, space syntax, sociological method, Samatya, immigration, socio-spatial segregation, ethnical identities.

1. GİRİŞ: SORUNSALLAR, YAKLAŞIM VE KURGU

Mekanın kavramlaşma serüveninde, onun sadece bir geometri, fiziksel bir madde, bir sınır olmadığı, zihinsel olarak da var olduğu yorumunun üzerine, mekanın toplumsal olarak üretildiği, fiziksel olanı da zihinsel olanı da *toplumsallığın* doğurduğu savı ileri sürülür. Daha sonra, mekanın toplumsal bir üretim olduğu kadar toplumun da mekansallığının olduğu fikri savunulur. Mekanın ve toplumun ayrı düşünülmemeyeceği ve ancak üniter bir yaklaşımla açıklanabileceği görüşünün yaygın kabulüne karşılık, hem toplumbilimlerde hem mimarlık bilgi alanında, sözü edilen bu *mekanın* (“*toplum-mekan*”*) nasıl anlatılacağı çok da açık değildir. Sürekli bahsedilen ama bir türlü açıklanamayan “*toplum-mekan*” nasıl irdelenir?

Mimarlık ve toplumbilimlerde yapılan mekan okumalarının tek odaklı olduğu, mekanı bir taraftan gördüğü söylenebilir. Toplumbilimciler, mekanda olup bitenlere, gündelik olana, toplumsal vakalara eğilirken, mekansal oluşumların bunlar üzerindeki etkisini kaçırmazlar. Benzer biçimde mimarlar da, mekansal oluşumların fiziksel nitelikleri arasında sıkışıp kalırken toplumsal üretim biçimlerinin mekansallığını açıklayamazlar. O yüzden ki, disiplinlerarası bir yerde duran “*mekan*”, ne toplumbilimciler ne de mimarlar tarafından üniter bir yaklaşımla okunabilir. Bu durum, her iki disiplinde de bir “yer”in okunabilmesi açısından sorun haline gelmekte ve bu tezin ortaya çıkış nedenini oluşturmaktadır. Fakat tabi ki, burada mimarlık disiplini tarafındaki sorunsallar ele alınmakta ve eleştirilmektedir.

Mimarlık literatüründeki mekan araştırmalarının büyük çoğunluğunda; sosyoloji, kültürel antropoloji ve etnografya gibi toplumsalsbilimsel disiplinlerin açılımlarından faydalanılmaması, bu problemin nedenlerinden birisini oluşturur. Dahası, mimarlık bilgi üretimi içinde toplumsal olgular, zaman zaman, üzerinde kolayca fikir sahibi olunulabilecek, sıradan, basit ve hatta “*duygusal*” konularmış gibi görülebilmektedir. Bundan dolayıdır ki, mimarlık disiplini içinde, fiziksel mekanın yüceltilmesi, toplumdan ve toplumsal oluşumlardan bağımsızmış gibi, kopartılarak anlatılması, toplumbilimlerin mekana bakışının küçümsenmesi gibi kendini sınırlayan, muhafazakar görüşlere sıkça rastlanır. Bu gibi tutumların sonucunda, mimarlık disiplini içinde, “*toplumsal-mekansal*” üretimleri irdelemek için gerekli araçlar eksik kalır.

* Toplumbilimlerde kullanılan “*toplum-mekan*” kavramı mekanın toplumsal yapıların ürünü olduğunu anlatan, mimarlık disiplini içinde “odaya, binaya, sokağa...” referans veren *mekan*dan farklı bir içeriğe sahiptir. Bu tezde kullanılan *mekan* kavramı her seferinde, toplumsal üretimlerin dönüştürdüğü yaşayan bir organizmaya karşılık gelmektedir.

Burada kritik olan, mekânı bir tasarım nesnesi olarak düşünmek için, yalnızca fiziksel olanları değil, “yer”i, tarihsel, ekonomik, politik, toplumsal, zihinsel, algısal, deneyimsel, görsel vs. katmanlarıyla irdeleme gereğidir. Her mekânın bir “yer” olmadığı, “yer”in özellikle de fenomenoloji ve beşeri coğrafya literatüründe mekândan çok daha farklı, çoğul anlamlar barındırdığı kabulü, mimarlık ve kentsel araştırmalar kapsamında da önemsenmelidir. Bu farkın ortaya konması ve mekân okumasının bir “yer”i anlamak üzere genişletilmesi, fizik mekânın yanı sıra, gündelik yaşantının ve farklı etnik-kültürel-geleneksel farklılıkların ve deneyimlerin anlaşılmasını, bireysel ve toplu davranış örüntülerinin *içeriden* öğrenilmesini sağlayacaktır. Bu çalışma, mimarlık bilgi alanı içinden, “yer”in okunabilmesi için üniter bir yaklaşımın geliştirilmesini amaçlamaktadır. Öne sürülen sav, “yer” üzerine yapılacak verimli bir okumanın, özellikle “yer”in kendi yapısında varolan *çoklu ve katmanlı* yapısının analizi üzerinden yapılabileceğidir.

Bu noktada, mimarlık bilgi ve uygulama alanında var olan güncel sorunlardan birinin, mekânın, harita üzerinden, salt iki boyutlu yapısıyla algılanması, toplumsal ve tarihsel birikiminin göz ardı edilmesi olduğunu söylemek mümkündür. Hem mimarlık okullarında yürütülen proje stüdyolarında hem de güncel sahalarda uygulanmakta olan kentsel dönüşüm projelerinde, mekân ve toplumun *girift ve birbirini üzerine katlanmış/katlı* yapısı pek de önemsenmez. Mekanın fiziksel yapısının yanı sıra toplumsal yapısının da geliştirilmesi, iyileştirilmesi, özellikle kar amaçlı projelerde, zaman ve sermaye kaybı olarak görülür. Bu nedenle de, bugün İstanbul’da uygulanan kentsel projeler sonucunda toplumsal yapının, içinde biçimlendiği “yer”inden, örüntüsünden söküldüğü, birçok insanın yerlerinden edildiği söylenebilir.

Bu sorunsalın içindeki bir başka sorun da, 1990’ların başından beri devam eden *istem dışı* göç sürecinin İstanbul kentinde yarattığı *kentsel yoksulluk ve mekansal - toplumsal ayrışma*dır. 1990’lı yıllar boyunca Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerindeki köylerinden *zorunlu* olarak göç eden aileler, İstanbul’un hem ekonomik merkezlerinin kenarlarında hem de dış çeperlerinde mesken edindiler. Ne var ki, göçmenlerin yaşam pratikleri bir bakış açısına göre, kent yaşantısına dâhil olamamakta ve uyum sağlayamamakta başka bir bakış açısına göre de, yeni bir kentsel yaşantı biçimi üretmektedir. Yer değiştirme sonucunda ortaya çıkan *kendi yerini yeniden kurma* ihtiyacının/mecburiyetinin göçmenlere yaşattığı zorlukların ve yoksullaşmanın yanı sıra, kentsel mekana alışma sürecinde, göçmen ile yerli arasında hem mekansal hem de toplumsal anlamda ayrılmalar, kopmalar oluşur. Yerlerinden edilmiş *zorunlu* göçmenler, İstanbul’un çeşitli semtlerinde, yeniden tutunmaya, mekanda *varlıklarını*

*keşfetmeye** çalışırlar.

Göç, yerinden ayrılmaya karar vermiş ya da zorunlu olarak yeni bir yere gelmiş bireyin mekana fiziksel ve zihinsel anlamda yerleşme, alışma çabasıyla devam eden, bireysel ve/veya toplumsal deneyim farklılıkları içeren bir değişim sürecidir. Bu süreçte, yeni bir mekân tanıma, yeni bir yerleşik düzene geçme, oraya alışma vb. çabalar, kendi “yer”ini yeniden kurma eyleminin, “*place making*” kavramının içeriğini oluşturur. Bu pratikler dizisi, göçmenlerin yeni mekanla kurdukları ilişkisellik biçimlerini sergiledikleri gibi, zihinsel “yer” kurgusunun da oluşmasını sağlar. Göçmenler geldikleri yerlerden beraberlerinde getirdikleri kültürel mekânlarını yeni mekânlarına yansıtırken, yeni mekânın örüntüsü de onların toplumsal, kültürel, geleneksel örüntülerinde, yaşantılarında değişimler yaşatır. Göçmenin mekanla kurduğu ilişki karşılıklı ve etkileşimli bir sürece dönüşür.

Mekân ile toplum arasındaki bu karşılıklı ilişkiyi ele alan ve mekânı toplumsal mantığıyla bir bütün olarak düşünen “*mekân dizim*” (*space syntax*) yöntemi bu çalışmada kurgulanması istenen çoklu okumanın araçlarından biridir. Mekân dizim analiz yöntemi, fiziksel mekânı ve toplumsal örüntüyü “tek bir nesne” olarak düşündüğünü iddia eder. Mekânsal örüntüyü toplumsal anlamı içinde, toplumsal örüntüyü de mekânsallığı üzerinden irdeler, açıklar. Yöntemin çıkış noktası temelde hangi toplumların ne tür mekânlarda yaşadığını anlamaya çalışmaktır. Ne var ki, “yer” üzerine bir okuma yapmak için, mekan dizimin toplumla mekan üzerinden kurduğunu varsaydığı ilişki yeterli gelmez. Çünkü mekan dizim toplumu da, mekânı gördüğü gibi, çözümlenebilecek, sınıflandırılabilir, belirli kalıplar içinde anlatılabilecek bir “nesne” olarak düşünme yanlılığına düşer. *Dışarıdan* yapılan gözlemler ve hareket sayımları, gündelik rutinin ritmini anlamayı sağlasa da, yaşam örüntüsünün anlamını yakalamaya yetmez. “Yer”i, içinde geçen yaşantı ve insan deneyimleri üzerinden anlamak gerekir. Bunun için de, toplumsal bilimlerde kullanılan, toplulukları gündelik hayatları içerisinde araştıran sosyolojik yöntem, bu incelemenin diğer aracı olarak kullanılmaktadır. Sosyoloji, kültürel antropoloji ve etnografya alanlarında yapılmış çalışmalarda, mekânı ve o mekânda barınan toplumu tanımlamak ve anlamak için mekanın deneyimlenmiş niteliklerine, sözlü tasvirlerle başvurulur. Bu çalışmada, her iki yöntemin de, kurgulanan “yer” okuması için iyi bir birliktelik oluşturacakları düşünülmektedir, çünkü her iki yöntem de birbirinin açık bıraktıklarını tamamlar niteliktedir.

* “Dwelling”in Heidegger’ci bir tanımıdır.

“Yer” üzerine yapılan bu okuma denemesi, mimar gözünden görülen bir *olay/vak’a* incelemesini sunacaktır. Vak’a incelemesinde, İstanbul’da bir semt, Samatya, “yer” kavramı ve “yer-kurma” pratiği düşünülerek analiz edilmektedir. Bu anlatıda, Samatya’nın nüfusunu oluşturan farklı etnik kimlikler ve ürettikleri mekansal eylemler, zihinsel yer kurguları, gündelik hayat, *göç, yer-kurma pratikleri ve toplumsal-mekansal ayrışma (segregation)* bağlamında yapılan “yer” okumasının özneleridirler. Niceliksel ve niteliksel yöntemlerin birlikteliği ile kurgulanan okumanın birinci ayağını semtin tarihsel kurgusunun incelenmesi oluşturur. Okumada irdelenen diğer katmanlar ise, semtin morfolojik biçimlenmesi, mekansal diziminin içinde geçen gündelik toplumsal-mekansal pratikler, semt sakinlerinin *yaşam dünyaları*, belleklerindeki “yer” kurguları, Samatya algıları ve semtteki yaşam örüntüsüdür.

“Yer” üzerine yapılacak okuma denemesinin pratik edilebilmesi için gerekli kavramsal tartışmaların ilki, “yer” ve mekan ayrımı üzerinedir. Mekanı “yer”leştiren pratikler ve “yer”in okunması için sunulan yol önerisi, kavramsal tartışmaların ikinci ve üçüncü adımlarıdır. Kavramlar ve yöntemler üzerine tartışmalar üreten metinlerin ardından, kavramsal süreci de içine alan vak’a incelemesi aktarılacaktır.

2. KAVRAMSAL TARTIŞMALAR

2.1 Mekan ve ‘Yer’ Ayrımı: “Her Mekan ‘Yer’ midir?”

Bu bölüm, “yer”in, mekandan farkını, barındırdığı anlamları, mekanla, bedenle ve özneyle ilişkisini tartışmayı hedeflemektedir. Buradaki mesele, “yer” kavramını anlamak, tanımlamak, onun bir tasarım nesnesi olduğunu düşünerek analiz etmek ve üzerine konuşabilmek için yalnızca fiziksel mekânı tartışmanın yeterli olmadığıdır. 1960’lı yılların başında, “yer”, “yer hissi”(sense of place), “yerin ruhu” (genis loci) gibi, yerle ilgili birçok kavram mimarlar tarafından yüceltilir. Birçok mimar, mekânla “yer” kavramları arasında felsefî anlamda gerçekten kayda değer bir fark olduğunu ve bu ikisinin tanımlanmasında ve kavranmasında mimari anlamda da önemli bir ayrımın olduğunu fark eder. Mimarlık literatüründe, “yer” kavramı, yapılı çevrenin bireyler üzerinde öznel ve deneyimsel etkileri olduğunun anlaşılması ile bir dönem popüler olur. Fakat günümüzde “yer” kavramının mimarlık alanında nerede durduğu ve ne kadar önemsendiği meçhuldür. O halde, “yer” üzerine biraz sayıklamak bu kayıp alana bir hatırlatma yapmak açısından faydalı olacaktır (Tuncer, 2009a).

2.1.1 “Yer”in Kavramsallaşma Serüveni*

Gündelik konuşma dilinde, “mekân” ve “yer” kelimeleri arasındaki anlam farkını ayırt etmek pek kolay değildir. İngilizcede bu ayrım ve kullanım farkları biraz daha belirgindir fakat özellikle Türkçede, “yer” kullanım bakımından “mekân”dan çok da fazla ayrılamamaktadır. Türk Dil Kurumu’na göre, “yer”: (Os. Mahal, Fr. Lieu; İng. Place) “dünya, boşluk, mahal, mekân, taban, oturlan bölge, alan, durum, konum, makam, iz, toprak parçası, oda, koltuk” anlamlarıyla birçok durumda kullanılabilir. İlginç olan şudur ki, burada, “yer” İngilizcedeki “location” kelimesinin de “place” kelimesinin de karşılığı olarak geçmektedir. Ne var ki, İngilizcede “location” ve “place” belirgin bir şekilde farklı anlamları barındırır. İngilizce kelimelerdeki bilindik farklar, Türkçede o kadar da açık değildir. Gündelik dilde bu çok kritik bir sorun olmamakla birlikte, özellikle mimarlık, tarih, felsefe, sosyoloji... vb. bilgi alanlarının literatürlerinde, “yer” kelimesinin anlamının kavranması ve mekanla arasındaki kavramsal farkın bilincinde olunması gerekir.

* Bu kısım, Tim Cresswell’in “Place: A Short Introduction” (2004) adlı kitabında yer alan, “The Genealogy of Place” başlıklı bölümündeki kronolojik sıra izlenerek yazıldı. Alıntılar, *italik* yazıyla belirtilir.

Mimar ve kent tarihçisi Dolores Hayden (1997)'a göre, İngilizcede de “yer” kelimesinin doğrudan, açık bir karşılığı yoktur. Ona göre, “yer” İngilizcedeki en ince (aldatıcı, hileli) kelimelerden biridir. Öyledir ki, Hayden, kelime için, *“kapağını kimsenin kapatamadığı çok dolu bir bavul gibi”* benzetmesini yapar: *“Yer; ev tınısı, konum, kentin açık alanları gibi anlamları taşımakla birlikte, toplumsal hiyerarşide bir pozisyon anlamına da gelmektedir. Mimarlık, fotoğraf, kültürel coğrafya, şiir, gezi kitaplarının yazarları, estetik bir kavram olarak “yer hissi”ni kullanırlar fakat sıklıkla, onu tanımlamanın bir yolu olarak “yerin kişiliği” tabirini kabul ederler”* (Hayden, 1997).

Türkçede, “yer” kelimesi, neredeyse dünya üzerindeki ve gök altındaki her coğrafi, mekansal durumu tanımlamak için kullanılır. Fakat gündelik dilde ve konuşmalarda “yer”, İngilizcedeki “place”e eşdeğer anlamını en çok “ev”de buluyor gibi görünmektedir. Türkçede yerleşilen, ikamet edilen mekan için sürekli “ev” e gönderme yapıldığı buna bir örnek olarak gösterilebilir: *“burası ev gibi, sıcacık!”*, *“kendini evinde hisset”*, yurt anlamında *“sonunda kendi evime döndüm”*, bölge-kent parçası yerine *“evime geldik, işte bu mahalle...”*. Bütün bu açıklamalara rağmen, aslında “yer” konusu ve kelime anlamı çok karmaşıktır. Pratikte, insanların neyin yerine “yer” kelimesini kullandıklarını ayırt etmek, takip etmek neredeyse imkânsızdır. Fakat şu bir gerçektir ki, “mekan” ve “yer” kelimeleri, benzerlik, yakınlık ve birlikteliklerine rağmen, farklı anlamlara çağrışım yaparlar.

Toplumsal ve kültürel coğrafyacı Tim Cresswell (2004), “yer” kavramının hem basit hem karmaşık olduğundan bahseder. Basittir çünkü herkes anlamını bilerek veya bilmeyerek “yer”den söz eder. Mimarlar dâhil, birçok kişi “yer” hakkında çoğu zaman içeriğinin farkında olmadan konuşur. Aslında “yer” bir bakıma herkesin bildiği bir kelimedir ve ortak olarak algılanan birçok anlamı vardır. Öte yandan, bu kelimenin gündelik kullanımda bilinmeyen fakat daha çok felsefede kullanılan anlamına bakmak için bu yanlış olmayan fakat yetersiz anlamını biraz unutmak gerekmektedir. Bu nedenle de biraz karmaşıktır. Zaten, Cresswell’in amacı da, “yer”in bu karmaşık yapısını, “yer” kavramını, coğrafya ve gündelik hayattaki merkeziliğini incelemektir. Cresswell, “yer”in konuşma dilindeki kullanımlarına benzer örnekler verir. Sözün gelişi, *“benim yerime/mekanıma* uğramak ister misin?”* (*Would you like to come round to my place?*) cümlesindeki *“my place”*, mahremiyeti ve aidiyeti çağrıştırır. Cresswell de örneklerinde, “yer”in coğrafi bir bölgeyi, bir kenti ya da toplumsal

* Başta da bahsedildiği üzere, İngilizce’deki “place”in karşılığı Türkçe’de farklı durumlarda “yer”e ve “mekan”a karşılık gelebilir. Türkçe’de bir konumu sahiplenme vurgusunun sıklıkla “mekan” kelimesi üzerinden yapıldığı göze çarpar: *“Bizim mekanda buluşalım”*.

hierarchydeki bir pozisyonu ya da nesnelerin düzenini çağrıştırdığından bahseder. Fakat aslında “*yer*” *her yerededir*. Bu artık, “*yer*”in, illa coğrafi anlamda bir toprak parçasına, tanımlı bir fizik mekâna ya da bir kentsel peyzaja karşılık gelmediği anlamlarda-durumlarda dahi, var olacağına işaret eder. O halde “*yer*”in fiziksel karşılıktan, boyutsal yapılardan, koordinatlardan, yükseklikten, uzaklıktan başka bir özelliği olmalı. Pekâlâ, bu durumda “*yer*” nedir?

Tim Cresswell (2004) bu soruya şöyle karşılık verir: “*yer*”, *insanların, öyle ya da bir başka türlü, ilişik kurdukları, değiştikleri, bağlandıkları mekânlardır; anlamlı konumlardır*”. Cresswell, çalışmasında tartışmalarında, “*yer*”in fiziksellikten, konumdan, topraktan başka bir şeye referans verdiğini söylerken, burada, “*yer*”i yine mekanla, konumla ilişkili bir şekilde tanımlar. Daha sonra, mekân ve yer arasında bir ayrıma gittiğinde, Cresswell, mekânın yerden daha soyut bir kavram olduğunu savunur. Mekânın bir “*dış mekân*” ya da “*geometri mekânları*” olduğunu, bir alana ve hacme sahip olduğunu belirtir: “*yerler, bunların arasındaki mekânlardır*”. Cresswell, esas olarak burada Yi-Fu Tuan’dan (1977) esinlenir; yerin alandan, hacimden başka bir varlığı olduğunu söylemeye çalışır. Coğrafyacı Yi-Fu Tuan (1977) mekânı (*space*) “*hareket ve özgürlük*” olarak, yeri (*place*) ise “*durma ve güvenlik*” olarak tanımlamaktadır. Tuan’a göre, her durumda da, kendilerini tanımlamak için, mekân yere, yer de mekâna gereksinim duyar: “*Yerin emniyetine ve durağanlığına karşı mekânın açıklığının, özgürlüğünün ve tehdidinin farkındayızdır ya da tam tersi. Dahası, mekânı harekete izin verdiğini düşünürsek, yer duraktır, ara vermedir. Hareketin içindeki her durma anı-noktası, o konumu-mekânı yere dönüştürmeye imkân verir*” (Tuan, 1977).

Cresswell’e göre, sonuçta, mekân, yerden farklı olarak, anlamı olmayan bir alan şeklinde görülür. İnsanlar mekânlara anlam yüklediklerinde ve bir biçimde onunla ilişki kurduklarında, ona değiştiklerinde, mekân bir “*yer*” haline gelir. Bu temel ayırım 1970’lerde daha çok beşeri coğrafya alanında görülmesine rağmen, yer kavramıyla bir çok açıdan aynı rolü üstlenen “*toplumsal mekan ya da toplumsal olarak üretilen mekan*” (Lefebvre, 1991) fikriyle de benzeşir. Fransız kent düşünürü Henri Lefebvre (1991), mekan üzerine, mutlak mekanla, yaşanan, toplumsal mekanı ayırdığı bir hikaye anlatmıştır. Bu hikâyedeki “*toplumsal mekan*”, “*yer*”in tanımına çok yakındır.

“*Yer*”le “*mekân*” kavramlarının çekişmesi, kimi zaman yerin övülmesi ya da yerilmesi, kimi zamansa mekanın yüceltilmesi ya da popülerliğini yitirmesi, modern öncesinden beri tartışıla

gelmektedir*. Köklerini Avrupa felsefesinden alan bu tartışma, 1970 sonlarında Kuzey Amerika Coğrafya'sında merkezi bir terim haline gelmiştir. 1970'lerin sonlarında Beşeri Coğrafyanın da ilgisini çeker. “Yer” kavramı, sadece Beşeri Coğrafya alanında değil, pek çok farklı disiplinde tartışılır ve üzerinde çalışılır. Mimarlıkta, Christian Norberg-Schulz fenomenolojik bir yaklaşımla “*yer hissi*”ni uyandırmaya çalışır. Semra Aydınli'ya (2003) göre, “Norberg-Schulz, “*yer*”in ruhu kavramı ile mekanı “*yer*”e dönüştüren dinamikleri, karşıt kavramlar arasında oluşan gerilimle açıklar; Heidegger’in mimarlık üzerine etkisi konusunda yeni bir tartışma açar; mimarlığın sorgulama alanını çok katmanlı anlam strüktürleriyle zenginleştirir.” Mimarlık ve fenomenoloji ara kesitinde yapılan ve “yer”in önemini vurgulayan bir başka çalışmayı Thiis-Evensen (1987) üretir; mimarinin asıl rolünün, yapıli biçim aracılığıyla dışarının ortasında bir içerdelik yaratmak olduğunu savunur. Mimari elemanlar yoluyla dışardalık ve içerdelik duygusuna nasıl katkı bulanabileceğini araştırır.

İlk olarak, Edward Relph “*Place and Placelessness*” (1976)’da “yer”i alandan ya da bölgeden ayırır. Aslında Relph’e kadar, yer kavramı fark edilmesine rağmen bu ayırım yapılmamıştır. “Yer” beşeri coğrafyacılar için, özneliliğin ve deneyimin vurgulandığı bir anlayış olagelir. Bölgesel ve Amerikan kültür coğrafya gelenekçilerinden farklı olarak, beşeri coğrafyacılar, fenomenolojinin ve varoluşçuluğun odak noktası olduğu Avrupa felsefesinden beslenirler. Bir kavram olarak “yer”, bir düşünme biçimi ve dünyada var olma hali olarak benimsenir. “Yer” için bu yeni yaklaşımı geliştiren iki coğrafyacı Yi-Fu Tuan ve Edward Relph’tir. Tuan, “*Topophilia*” (1974) ve “*Space and Place*” (1977)’de yer kavramını vurgular ve mekanla karşılaştırarak anlamını geliştirir. Tuan, literatüre insan ve yer arasındaki duygusal bağ anlamında kullanılan, “*topophilia*” terimini kazandırır. Relph ise, “yer”e belirgin bir biçimde daha felsefi bir açıdan yaklaşır ve fenomenoloji ile ilişkilendirir. Relph (1976), yerleri pratiğe/eyleme dayalı bilgilerimizle kavradığımızdan bahseder. İnsanların yerlerini oraya ait olmayandan korumak istemeleri, yabancılardan sakınmaları ve bıraktıkları yerler için nostaljik anlatılar üretmeleri, Relph’e yer-insan ilişkisindeki varoluşla ilgili gizi açıkça göstermiştir. Relph kendi söylemlerini, varoluşçu felsefenin önemli ismi Alman filozof Heidegger’in “*dasein*” – insanların dünyada bulunma/var olma biçimleri/yolları – ve “*dwelling*” – ikamet etme – kavramları üzerinden kurmaya çalışır. Bu nedenle de yerin, “*konum*” gibi ölü değil, yaşantısal bir niteliğe sahip olduğunu, insan varlığı ve deneyimi için bir kök salma biçimini temsil ettiğini savunur. Relph bu noktada fenomenolojiden beslenir:

* Edward Casey, “Fate Of The Place”de (1998) bu çekişmeyi ve serüveni Antik Yunan’dan başlayarak post-yapısalcı döneme kadar anlatır ve tartışır.

“insanın insan olmasının tek yolu yerde/yerin içinde olmasıdır.” Bu nokta, fenomenologların odağı olan “esence-öz” kavramı önemli hale gelir. Fenomenologlar, birincil görevlerinin *özleri keşfetmek* olduğunu düşünürler. Bu açıdan bakıldığında, önemli olan, yerin nasıl bir yer olduğu değil, “yeri neyin yer yaptığıdır”.

İnsanlar için en önemli ve en popüler “yer” örneği “ev”dir. Tuan (1991)’a göre, ev, insanların tutundukları ve köklendiklerini hissettikleri, *anlamın ve itinanın* merkezi olan bir “yer”dir. David Seamon (1979) da, evin insan için, *dış dünyanın itiş kakışından çekilmesini ve sınırlı bir mekanda olup bitenler üzerinde kontrol oluşturmasını sağlayan, mahrem bir dinlenme yeri* olduğunu düşünür. “Ev insanın “kendisi” olduğu “yer”dir”. Beşeri coğrafya alanında, “yer”e örnek olarak “ev”in bir odak olması, hem gerçek varlığın ideal formu olarak Heidegger’in “*dwelling-ikamet etme*” kavramının hem de fenomenoloji düşünürü Gaston Bachelard (1994)’ın “*The Poetics of Space*”te ilk dünya olarak “ev”i, diğer mekanların anlaşılmasını sağlayan birincil mekan olarak görmesinin bir ürünüdür. “Ev, deneyimin yoğun olduğu mahrem bir mekandır”. Bachelard’a göre, evin iç mekan düzenlemesi, tek, homojen bir “yer”i yansıtmaz. Düşlerin, rüyaların ve anıların “yer”lerinin birleşimidir. Bu nedenle, Bachelard, tavan arası ile bodrumun yer olarak farklı anlamlar taşıdığını düşünür. Tavan arasını *akla uygun, entelekt bir yer*, bodrumu ise, *şuursuzluğun-bilinçaltının ve kâbusun yeri* şeklinde betimler.

“Yer”in “ev”le eşleştirildiği tartışmalar, “yer”i saran birtakım politik konuların da gündeme gelmesine neden olur. Maksizm, Feminizm ve Post-yapısalcı söylemlerden etkilenen coğrafyacılar, “yer”i bir kavram olarak görmekten uzaklaşmaya başlarlar. “Yer”den bahsetseler, onunla ilişki kursalar bile, bu, eylemleri eleştirmek adına olur. “Yer”lerin toplumsal anlamda nasıl yapılandıklarını ve bu yapılanışın dışlamayı ve ayırışmayı nasıl etkilediğini sorgularlar. David Harvey (1996), “*yerin öneminin esnek sermaye birikimine, post modernliğe, zaman-mekan sıkışmasına bağlı olarak yükseldiğini*” tartışır. Harvey’nin sözlüğüne göre, “yer”, *hareketli sermayenin diğer formlarıyla gerginlik içinde konumlanan, sabitlenmiş bir sermaye biçimidir*. Harvey’e göre, “yer”in beşeri coğrafyadaki kabulünden daha değişken bir yapısı vardır. “Yer”, artık, değişken sermayenin hiper-hareketliliği, toplu iletişim ve ulaşım araçları tarafından tehlike altındadır.

Fenomenolojiden faydalanarak “yer”le ilgili fikir geliştiren bir başka coğrafyacı da David Seamon’dur. Seamon’un(1979) çalışmalarında da “yer” merkezi bir odak noktasıdır fakat ondaki ayrıcalık; “yer”i anlama çabasında, “*kök salmaktan ve “otantiklik”ten ziyade bedensel devininin-hareketliliğin ana bileşen olmasıdır.*” Fransız fenomenolog Maurice Merleau-

Ponty’i takip eden Seamon, mekanda gündelik-rutin aktiviteler-hareketler üzerine odaklanır. Seamon, “*hareket üzerinden “yer”in başlıca deneyimsel karakterini keşfetmek*”; özel örnekleri aşmak ve “yer”in vücut bulduğuna, şekillendiğine dair genel bir açıklama üretmek istemiştir. Seamon, günlük hareketlerin çoğunun bir *alışkanlıklar biçimi* haline geldiğine inanır. Bu tip gündelik davranışların bilinç-farkındalık düzeyinin altında gerçekleştiğini, beden bu davranışları ezberlediğini ve içsel bir kapasitesi olduğunu, bu tip hareketlerin “*alışkanlık, istemsiz, otomatik, mekanik*” hareketler olduğunu iddia eder. Seamon’a (1979) göre, var oluşsal içerdeliği (*hayatın ritmi içinde bir yere duyulan aidiyeti*) üretmek için bedenlerin hareketi mekan ve zamanla birleşir.

“Yer”i ve gündelik pratiği irdeleyen bir başka yazar ise Edward Soja’dır. Soja (1996), Henri Lefebvre’nin (1991) çalışmasını geliştirerek “*trialectics of spatiality*” (mekansallığın trialektiği) kavramını üretir. Soja’nın başlangıç noktası, coğrafi araştırmaların odağı olan “*mekansallığın ikili yapısı*”na olan eleştirisidir. Bu ikilikler, “*öznelliğe karşı nesnellik, ruha karşı madde, düşe karşı gerçek, yere karşı mekandır*” ve Soja’nın eleştirisi bunlara karşı çıkar. Bütün bu ikiliklere meydan okumak için Soja, “*thirdspace*” kavramını Henri Lefebvre’nin “*lived space*” (*yaşanan mekan*) kavramı üzerine geliştirir. Üçüncü mekan ya da deneyimlenmiş mekan, düşünmenin başka bir biçimidir, sadece *madde (kavranan)* ya da sadece *tin (zihin-algı)* değildir, “*pratik edilen, eylemlerin, deneyimlerin*” mekandır.

“Yer” ve mekan ilişkisi içinde gündelik pratikleri irdeleyen bir başka yazar da Micheal de Certeau’dur. De Certeau (1984), coğrafyacıların kafalarını karıştıran bir biçimde, yer ve mekan arasındaki kabul gören ayırımı tersine çevirir. De Certeau için, “*mekan eylemler tarafından üretilirken, yer, üzerinde eylemlerin meydana geldiği boş bir sistemdir.*” Mekanın sistematik bir gramerinin olması ve insanların bu grameri kullanma yollarının çokluğu, bilinmezliği, önceden düşünülmemiş oluşu arasındaki gerginlik Certeau’nun çalışmasının merkezidir. Mekanı *dile* benzetir. Anamlı olması için dilin yapısını ve kurallarını kullanmak gereklidir, fakat bunu yapmanın yolları neredeyse sonsuzdur. De Certeau bunu yaya hareketleri üzerinden açıklar. “*Bir yaya duvar üzerinden yürümez fakat sokağı kullanma biçimleri sayısızdır. Pratik, yerin yapısıyla oynayan bir sanattır*”.

Antropolog Marc Augé de (1995), “yer” kavramının post modernliğin – esasen Augé süper/üst moderniteden bahseder – etkileriyle tekrar ele alınmasını önermiştir. Augé, süpermodernitenin *non-place* – “*yer olmayan*” mekanlar ürettiğini iddia eder. Artık, değişim geçiren ve kaygan bir zemin olan “*yer-olmayan*”lar, süpermodernitenin getirileri nedeniyle, bağlanılan, kök salınan anlamlı bir varoluş biçimi değil, gelip geçilen, ruhu olmayan bir

geometridir. Aslında Augé'nin ele aldığı “*yer-olmayan*”lar, fenomenoloji ve beşeri coğrafya literatüründe tartışılan mekan-boşluk-salt geometri anlamıyla örtüşür. Augé, de Certeau'nun mekan ve “yer” kavramlarından beslenerek, “yer”in karşıtı olan “*yer-olmayan*”ı tartışır. “*Yer-olmayan*”ın ruhu yoktur, anlamdan, deneyimden, pratikten bir anlamda yoksundur. “*Yer-olmayan*” kavramı, Augé için, çoğunlukla seyahat ve tüketim mekanlarıdır ya da geçiş noktalarıdır: süpermarketler, fast-food alanları (Amerikan kentlerinde, genellikle geniş alanlara yayılan yeme-içme ve alış-veriş sahaları), hava alanları, tatil köyleri, alış-veriş merkezleri, otel zincirleri, mülteci kampları, gecekondu mahalleleri... vb. Geçici oldukları için bu tip mekanlardaki insan-yer ilişkisi terk etme, yabancılık, yalnızlık hissiyle bütünleşir. “Yer”in kavramsallaşma serüveninin hızlıca gözden geçirilmesinin ardından, sonraki alt başlıklarda, mekan ve “yer” kavramlarının farklı anlamları üzerine düşünülmektedir. Burada önemsenen, bu kavramların birbirine olan üstünlükleri değil, bedenle ve akılla kurdukları ilişkilerdir; bunlar üzerine argümanlar üretilmektedir.

2.1.2 Deneyimlenen “Yer”e Karşı Ölü “Yer”

“*Mekan “yer”lere bölünmüştür.*”

—M. Heidegger, Being and Time

“*Mekân sonsuzca genişse, “yer” belirsizce çoktur.*”

—E. Casey, Fate of Place

“*Mekan yaşanan-deneyimlenen ‘yer’dir.*”

—M. de Certeau, The Practice of Everyday Life

Mekan her şeyin üzerindedir, her yeredir, bu yapısıyla da *aşkındır*. Bütün *dışı* çevreler, kavrar. İnsan için dünyada var olmanın tek yoludur, bir başka deyişle, varoluş mekana mecburdur, tabidir. *Mekansızlık* olasılığı yoktur, dolayısıyla mekansız eylem de yoktur. Senaryo değişse bile, yaşananlar bir sahne üzerinde geçer. Zaman içinde senaryo-yaşananlar-deneyimler sürekli değişir; eş zamanlı olarak, sahnenin anlamında ve yapısında da değişiklikler gerçekleşir, fakat sahne her şeyi çevreleyen, kavrayan yapısıyla hep ordadır. Her türlü yaşantısal olayın içinde-dışında-altında-üstünde-çevresinde... vs olan ve zorunlu olarak ilişki kurulan bir kabuktur. Odadan eve, sokaktan mahalleye, semtten kente, ülkeden kıtaya, dünyadan uzaya içinde var olduğumuz her konum, her durum bir mekandır. Öte yandan, yaşantı, fiziksel formlar olan mekanların daha ötesinde, *anlamli ve deneyimlenmiş* olanın içinde geçer. Çünkü mekana, zayıf ya da güçlü, tekil ya da çoğul, çok çeşitli şekillerde

tutunulur. Mekanla kurulan her türlü bağ onun anlamını değiştirir. Bu bağlarla, mekanla kurulan ilişkisellik çoğalır, deneyim artar. *Herhangi* olan mekan artık, *tanıdık, deneyimlenmiş, anlamlı* “yer”e dönüşür. “Yer”, mekanla ilişki kurmanın ve dünyaya tutunmanın, onda var olmanın yoludur.

Uzun yıllardır, mekanla “yer” arasındaki dinamik ve gergin ilişki tartışılmalıdır. Edward Casey (1997) ansiklopedik kitabı “The Fate of Place: A Philosophical History”de, “yer” üzerine yaptığı uzun yolculuğuna, “*Biz ‘yer’in içine batmış, onunla bütünleşmiş ve onsuz yapamayız... Yerlerle çevriliyiz... Yaptığımız hiçbir şey yersiz değildir*” kabulüyle başlar (Casey, 1997). Casey, “yer”in, mekanın çok daha derin bir biçimi olduğu savını vurgular. Ona göre, biz, var olmak, yaşamak, ayakta kalmak için, kendi “yer”lerimizle bütünleşmişizdir ve ona mecburuzdur. Plato’nun *Timaeus*’undan başlayarak, Casey (1997) modern Batı düşüncesinde, “yer” ve mekanın farklı anlamlarını vurgular. Plato, mekanı – *chora*, “*bir form, belirli yerlerin bir matrisi, bir yer(somewhere) fakat tam olarak belirli(specific) bir “yer” değildir*” şeklinde açıklar. Öte yandan, “yer” – *topos*, “*geometriyi/mevkii (locus) dolduran duyarlı/etkilenebilir bedenlerden oluşan ayrık bir topografya (topoi)*”dır (Casey, 1997). Aristoteles *Physics*’de, iki değişik türde “yer”i tasavvur eder: “*ortak yer; bütün bedenlerin içinde bulunduğu*”, “*özel yer; bedenin var olduğu başlangıç, ilk*”. Aristoteles, “yer”i, bir şeyin içinde olmak vurgusuyla okur ve “*kap*”a referans verir. “*Bir yerde olmak, bir kabın içinde olmaya çok benzer; yer bir maddeden ya da bir formdan çok daha öte bir şeydir*” (Casey, 1997) şeklindeki benzetmesiyle, aslında kabın sınırlayıcı olması vasfıyla bedenin limitliliğini tarifler. Kap yerin limiti/şekli, beden de insan varlığının kabıdır: “*Topos sözcüğü aslında Aristoteles’te bir cismin bir yerde bulunuşunu ifade etmekte. Ona göre Topos’un üç anlamı vardır: 1. Topos devingen, uçsuz bucaksız, kavraması zor bir şeydir; 2. Sanki bir kap gibi içi doldurulan bir şeydir; yani hem sabit, hem devingen; 3. Bir de mekan yaratmak, mekanlaşmak vardır*” (Nalbantoğlu, 2008).

Bu iki başlangıç noktası, mekanın her şeyi saran dev bir fiziksel form, “yer”inse bu mekan içinde bulunan fakat salt form olmaktan daha çok, anlamlar taşıyan belirli konumlar olduğunu düşündürür. Bu vurgu, Heidegger’de açıkça okunur. Heidegger, fiziksel mekanın her şeyin bir “yer”i olmasını sağlayıp sağlamadığını sorgular. Turan’a (1994) göre, Heidegger’in ilk dönem felsefesinin önemli kavramlarından biri olan “*Dasein – Being-in-the-world – burada/dünyada varlık/oluş*” kavramı, varoluşun insanın dünyada bulunma biçimiyle kavranılabilir olduğunu açıklar: “*Her araç bir yerdedir. Bu yer sadece fiziğin öngördüğü basit bir mekan(space) değildir. Her şey yerimsidir. Fiziksel mekanlarını değiştirdiklerinde bile orijinal*

tanımlamalarını korurlar... Yer (locus) var olanların kendilerini gösterme biçimidir” (Turan, 1994). Heidegger, yer ve mekan arasındaki farkı şöyle ifade eder: “Mekan doğrusal yönelmelerin, ölçülebilir, hesaplanabilir boyutlarını içerir. Mekanın tözü bu boşluk içinde yer alan uzantıdır. Yer kavramı ise, ait olma duygusunu bilinç durumuna getiren pratik bilgilerle mekanı anlama-kendi dışına çıkararak gerçekliğini anlama-modunu yansıtır. Yer kavramında geometri ve diğer rasyonalize edilen şeylerden önce mekan gelir veya kasılır; uzar veya kısılır” (Heidegger, 1971; Aydın, 2003).

Casey de Heidegger gibi, var oluşun yerle bütünleşik olduğunu savunur. Öte yandan, bu bütünleşme deneyimlerimizi, düşüncelerimizi, hafızamızı taşıyan bedenlerimiz yoluyla gerçekleşir. Bu nedenle, mekan bedenlerimiz yoluyla algılanır ve kurgulanır. Bu inşa edilmiş/kurgulanmış, öznel varoluş mekanı, en iyi şekliyle, “yer” olarak tanımlanabilir. “Yer, yerleşik özne tarafından inşa edilen/kurgulanan mekandır”.



Şekil 2.1 Bankamatik ATM’sini kendi yerine dönüştüren bir evsiz, New York Çin mahallesinde, etnik motiflerle yerleştirilmiş bir Starbucks örneği (fotoğraf Ezgi Tuncer’e aittir), eve dönüşmüş bir proje stüdyosu (fotoğraf Ezgi Tuncer’e aittir).

“Yer” ve mekan kavramlarının anlamlarını tersten bir okumayla açıklayan Micheal de Certeau (1984) yine bu kavramlar arasındaki farkı vurgular. Bu, Heidegger’in kullandığı terminolojinin tersyüz edilmiş halidir. Giriş kısmında bahsi geçen, güncel etnograflar ve fenomenolojist coğrafyacılar Heidegger’in mekanı bir “form”, “yer”i bir “var olma biçimi” şeklindeki kabulüne katılırlar. Diğerleri (önceki yazarlar) “yer”i yüceltirken, de Certeau mekanın önemini savunur, gündeme getirir. Diğerlerinin tersine bir bakış açısıyla hareket eder. Fakat aslında her düşünür bir şekilde bu ayrımı anlatma çabasıdadır. De Certeau (1984), kendi terminolojisinde, mekanı *hareket*, “yer”i *ölü* kelimeleriyle betimler. “Yer”i açıklamak için “planlar ve haritalar üzerindeki konum-mevki” anlamında bölgelerden, mekanı tanımlamak içinse “eylemlerle oluşan anlamlı konumlar”dan bahseder. Mekanların, “içinden insanların geçtiği canlı sokaklar”, “yer”lerin ise “bu sokakları oluşturan binalar ve diğer yapıli çevre ürünleri” olduğunu düşünür. Bu tip bir bakış açısı, diğerlerinden farklı ve

yabancıdır. Önceki kabullere göre, sokaklar da içinde duran yapılar ve diğer nesneler de mekana aittir. Bu mekandaki hareket ve davranış örüntüleri, gündelik yaşam rutinleri, kişisel deneyimler bu mekanı bir “yer”e dönüştürür ve her şey yine mekanın içinde geçer. John Gray (1999), de Certeau’nun mekan ve “yer” arasındaki farkı keşfederken, “*New York Dünya Ticaret Merkezi (WTC)’nin 110. Katından, kenti kullanan yayaların ayak izlerini takip ettiği sokaklara alçalarak*” baktığını yazar. De Certeau’ya göre, bir yaya, haritacıların ve kent plancılarının öngördüğü adsız/anonim öznelerin kuralla uygun davranışlarına karşı çıkan/uymayan eylemler sayesinde kente kinestetik olarak uygundur. Bu açıdan baktığında, “*mekan, pratik edilen yerdir*”, tarihsel ve kültürel anlamda yerleşmiş insanların yarattığı tanıdık “*bura-lar ve ora-lar*” mevkileridir.



Şekil 2.2 Bir fabrika alanı, Atlanta metro istasyonu (fotoğraf Ezgi Tuncer’e aittir), Amerika’da bir kentte marketin önündeki boş otopark

Augé’ye (1995) göre, Certeau, “yer”ler ve mekanları birbirinin karşıtı olarak düşünmez. Ona göre, “*mekan kullanılan yerdir, devingenlerin kesiştikleri bir noktadır. Şehirciliğin yer olarak geometrik açıdan tanımladığı sokağı, mekana dönüştürenler, orada yürüyen yayalardır.*” Bu tersten okumada, de Certeau mekanı devingen, “yer”i ölü şeklinde nitelendirir. Bir açıdan bakıldığında de Certeau aslında hiç de haksız sayılmaz çünkü “yer” coğrafi anlamda aslında *locus’a*, konuma işaret eder. O, “yer”in sonradan yüceltilmiş anlamını bilinçli bir şekilde reddederken, yer için fazla değerli bulduğu bu anlam yığını bir kenara iter. Asıl mekanın, yayaların canlandığı yerler olduğunu savunurken, mekanı “yer”in üstünde tutmaya, rollerini değiştirmeye çalışır. Bu farklı yaklaşımıyla hem kafaları karıştırır hem de yeni tartışmalara sebep olur. Önceki yazarlara göre, fiziksel mekanlar zorunlu olarak içinde bulunduğumuz geometriler ya da boşluklar şeklinde ifade edilebilmektedir. Kişisel/bireysel anlamda kurgulanmış/inşa edilmiş “yer”ler ise özneleriyle bütünleşiktir, özne “yer”ine gömülüdür. Beden ise bu özne-nesne ilişkisi içinde, fiziksel dünyada var olmanın tek yoludur. Bu açıdan bakıldığında, de Certeau’nun mekanı devinmek için harekete dolayısıyla bedene ihtiyaç duyar. Beden konusu de Certeau’nun mekanı ile diğerlerinin mekanının birleştiği ortak

paydadır. Peki o halde bedenin mekanla olan ilişkisi nasıldır?

2.1.3 Beden Mekan – Akıl “Yer”

“İnsan ölçüdür. İnsan bedeni yönün, konumun ve uzaklığın ölçüsüdür.”

—Yi-Fu Tuan, Space and Place: The Perspective of Experience.

“Deneyim” ve “duyum” kavramlarını yeniden canlandıran, çoğunlukla bedensel algının fenomenolojisi üzerinde yoğunlaşan ve *“body-subject”* (özne olarak beden) kavramını ortaya koyan Fransız fenomenolog, düşünür Maurice Merleau Ponty (1962)’nin düşünsel etkinliğinin ana teması da, diğer varoluşçularda da görülen bu özne-nesne ikiliğidir. Fakat bu noktada, Merleau-Ponty’nin beden kavramıyla kurduğu ilişki, bu ikilinin anlatımında değişik bir yaklaşımın oluşmasını sağlar. Bedeni sadece canlı bir organizma, biyolojik bir kurgu olarak görmez, onu, felsefi anlamıyla düşünerek, özne-nesne ikilisi arasındaki yerini tartışır: *“Bedenler hem özne hem de nesnedir. Çünkü “Başkası”nın bedeni, benim için herhangi bir nesne değil, bir kültür nesnesidir. Tıpkı benim bedenimin başkası için olduğu gibi. Başkalarıyla her şeyden önce bu anlamda bir beden olarak karşılaşırız. Bu anlamda beden, okuyup anlamlandırılması gereken bir kitap gibidir. Buna göre, Başkası, başka bir bedene sahip olan bir ben 'dir’”(Merleau Ponty, 1962).*

Bu açıdan bakıldığında, beden, hem fiziksel hem de inşa edilmiş/kurgulanmış öznel mekanla ilişki kuran araçtır. Merleau-Ponty (1962) mekan ve bedenle ilgili fikrini şu şekilde açıklar: *“bedenim olmasaydı, benim için mekan da olmazdı”*. Mekanda, bedenler vasıtasıyla yaşanır. Dışarıyla kurulan ilişki hep beden üzerindendir. Bedene mecbur olunduğundan, onlardan soyunulmadığından dolayı, insanın varoluşu mekan-bağımlıdır. Bu ardışık ilişki düşünüldüğünde, Merleau-Ponty’nin *“mekan varoluşsaldır, varoluş ise mekansaldır”* vurgusunun nedeni anlaşılır. Mekan “var olmaya” fırsat verir, var olmanın rahmidir, ona altlık oluşturur. Çünkü mekan da ‘olmak’ için, var oluşun doğasına muhtaçtır. Mekan da, bedenlerin var oluşuyla şekillenir. Buna karşılık, beden içinde olmadan da mekan yine mekandır fakat mekanın varoluşsallığı bedenin hareketiyle, öznenin nesnesiyle kurduğu ikili ilişkiyle canlanır. Mekan ve varoluş karşılıklı birbirini besler. Varoluşsa kaçınılmaz olarak mekansaldır çünkü mekansız bir “yer” yoktur. Mekan, var olmanın gölgesi gibidir. Her varoluşta mekan da onunla beraber gelir. Öte yandan, mekanın içinde bir yaşam ve bedensel ilişkiler olmasa da mekan olması ve somut varlığını sürdürebilmesi, bedenin mekansız olamaması durumuna göre üstündür. Savaşta bombalanmış bir kent kalıntısının, terörden dolayı boşaltılan köylerin, evlerin, işlevini yitirmesi sonucunda atıl durumda kalan endüstri

yapılarının, terk edilmiş metruk ahşap evlerin, ekonomik krizler nedeniyle kapatılan alışveriş merkezlerinin hepsi de birer mekandır. İçinde insan olsa da olmasa da oradadırlar ve varlıklarını sürdürmektedirler. Pek tabi ki varlıklarının yanı sıra yaşamaları için bedene, beden hareketine ihtiyaç duyarlar. Fakat tersi beden için söylenemez. Bedenin yersiz var olabildiği bir mekan yoktur.

Seamon (1979), gündelik rutin içindeki insan hareketlerinin, davranışlarının yapısından bahseder. Çevresel deneyim grupları üzerinde yaptığı çalışmada, gündelik hayatta rutin davranışların-hareketlerin önemini vurgular. Bu, alışkanlık haline gelmiş mekansal davranışların, insanın farkında olmaya ihtiyaç duymadığı rehber davranışlar olduğunu ve ön bilinç dürtüsü ile olageldiğini iddia eder. Merleau-Ponty'nin, *body-subject* (özne olarak beden) kavramını da, bu çalışmasında kilit bir kavram olarak kullanır ve sonucunda *yaşayan bedenin* değişkenliğini vurgular. Seamon'a göre, Merleau-Ponty'nin bu kavramı, beden amaçlı aklını(zekasını) tanımlamak için kullandığını, onun bir açıklamasını alıntılayarak anlatır: “*Bilinçlilik, bedenin arabuluculuğu üzerinden nesneye yönelmektir. Hareket, beden onu anladığında öğrenilir, yani, beden hareketi kendi dünyasıyla birleştirdiğinde. Birisinin bedenini hareket ettirmesi, onun üzerinden nesnelere ulaşmasıdır ya da bir başka deyişle, nesnelerin çağrısına cevap vermesidir*” (Merleau-Ponty, 1962).

Merleau-Ponty'nin beden ve et kavramlarını ele alışıyla ilgili bir çözümleme yapan Zengin (2003), onun önceleri, bedeni algı çözümlemesi açısından merkezi bir yere koyduktan sonra, bedenden bir süre bahsetmeyip sonraları, bedeni et kavramıyla tekrar yorumlayışını konu eder: “*Bedenli oluşumuz dünyada olmamızın imkanındır. Dahası, dünyanın bizde oluşu da beden üzerinden mümkün olur. Bu oluş, kah büzüşüp dünyayı içeriye alarak kah açılıp dünya içine çıkararak gerçekleşir. Merleau-Ponty bedenin dünyayı canlandırıldığını, onu içinden beslediğini ve dünya ile birlikte bir dizge oluşturduğunu söyler. Bedenin aşkınlığı, dünyaya içkin bir aşkınlıktır...*” (Zengin, 2003).

Gelgelelim, beden mekana mecbur oluşu, mekansız varlığının düşünülmemeyeceği gerçeğinin karşısında, aynı şartlanmayı yer için de düşünmeli miyiz? “Yer”i hissetmek, yaşamak, deneyimlemek için illa bedene ihtiyacımız var mıdır? Bedensiz olsaydık yerimiz olmaz mıydı? Peki, “yer”in mekanın fiziksel bir parçası olmadığını, dahası “yer”in sadece zihinsel olduğunu düşünürsek? Yer, mekan ötesi bir şey olabilir mi? “Yer” pekala, görünmez duygular ve düşüncelerle tarifi edilebilir. Dahası, “yer”in fiziksel varoluşla birebir bağlantısının olduğu şüphelidir. “Yer”, pekâlâ, sadece *zihinde/akılda/bellekte (mind)* ya da tanıdık bir duyguda olabilir ya da bir nesneye yapışık durabilir. Mekanın içinde yaşamaktayız ve ona bağımlıyız.

Mekanla ilişkisellik kurulsun kurulmasın, yaşantı onun içinde geçmek durumundadır. Aksine, “yer” ise, insan zihninde bir yerde olabilir. Yabancı bir ülkeye yeni yerleşen bir insanın gözüyle, “yer”le hiç tanıdık olunmayan bir kentte bile karşılaşılabilir. Augé’nin supermodernite yarattığı olarak nitelendirdiği yer-olmayanlardan birinde; örneğin Amerika’nın herhangi bir kentinde, herhangi bir Starbucks’ta, kente yabancı birisinin, tanıdık, tadını bildiği bir kahve içmesi ve tanıdık, daha öncekilere benzer bir mekanda, bir koltukta oturması, ona anlık bir “yer” hissi uyandırabilir. Çünkü benzerini kendi ülkesinde yaşamıştır ve bu anının canlanması kişiye tanıdık bir hissi yaşattığı için yabancılığını azaltan, “yer”inde – “ev”inde hissettiren bir anlama, deneyime dönüşür. Mekanın “yer”e dönüşmesi, aslında akıldaki “yer”in canlanması, vücut bulmasıdır. Aynı şekilde, yine dünyanın her yerinde prototipler şeklinde üretilen Ikea mobilya mağazalarında da, farklı kentlerde hatta ülkelerde, evindeki çalışma masasının aynısına bakmak, aynı yatağa uzanmak, kişiyi mekansız – mekanın ötesinde fakat “yer”inde hissettirebilir. “Yer”in akılda bir yaratı, bir düşünce olduğu savına bir başka örnek ise, sanal mekanlar olabilir. Bir nesneye yapışık olan, örneğin masaüstü bilgisayar ya da laptop ekranında vuku bulan “yer” hissinden bahsedilebilir. Çok uzaktaki eşle, yakın bir dostla mekan ötesinde, sanalda, buluşmak, sohbet etmek; tanıdık olmayan, yeni, yabancı bir kentte “yer” hissi ile ilintili bir deneyim yaşatabilmektedir. “Yer”i mekandan ayrı yaratamayız, yine, her şeye rağmen bir mekandayızdır. Fakat “yer”in kendisi olagelmek için, illa, her defasında, sınırlara, forma, geometriye mahkum değildir. “Yer” fiziksel olandan, mekansallıktan öte, tanışıklığı, ilişkiselliği, var olma biçimini/sebebinin, hatta bazen aidiyeti, arzuyu, sevmeyi içeren akıldaki bir deneyim olarak tanımlanabilir.

Bu noktada, beden konusuna bir geri dönüş yapmak gerekir. Mekanın direkt fiziksel bir form olduğunu, öte yandan, “yer”in bir şekilden ziyade hissi, zihinsel, ilişki ve deneyimsel bir bütün olduğunu savunan tartışmanın yanı sıra, “yer”in neredeyse bedene mecbur olmadan var olabileceği savı da yukarıdaki örneklerle iddia edilebilir. Bilgisayar ekranının karşısında bedene daha az bağımlı olunur*. Ekran, ekranda ilişki kurulan ortam, kendimizi rahat, güvende ve hatta bazen evde hissettiğimiz “yer” olmaya başlar. Bir başka örnekte, özel bir özrürlük durumunda, tekerlekli sandalyeye bağımlı yaşayan bir insanın bedenini çok sınırlı kullanma hali düşünülebilir. Bu durumda, kişi mekansal aktivitelerin bir çoğundan uzak kalabilir. Bedenin mekansallıkla olan ilişkisi oldukça zayıftır. Peki, ama bedenin sınırlı kullanıldığı bu tip bir durumda kişinin “yer”le kurduğu ilişkisinin de muhakkak zayıf olacağı söylenebilir

* Şüphesiz ki burada, klavyeyi kullanmak için bedenin bir parçası olan ellerin kullanılması, gözlerin ekranı görebilmesi gibi bedenin minimum fiziksel eylemlerinden, bahsedilmemektedir.

mi? Kişinin zihninde yarattığı “yer” ile kurduğu ilişkinin boyutunu bilmek mümkün değildir fakat kişinin zihninde bir “yer”i olduğunu söylemek mümkündür. Her kişi doğduğu andan itibaren kendisine bir “yer” edinir. İlk “yer”, bilincin hatırladığı ilk evdir. Bachelard (1994) çocukluk döneminden hatırlanan evin, sonraları dışarıyla ilişki kurmamızı sağlayan *ilk dünya, ilk evren* olduğunu söyler. De Certeau (1984) ise, çocuklukta edindiğimiz mekan deneyimlerinde, “yer”in içinde başka olmak ve başkasına geçmekten bahseder. O halde, yukarıdaki örnekle ilişkilendirerek, çocukluktan beri, bir var olma biçimi olarak edinilen “yer”in, zihinde kurgulandığını ve “yer”de olmak için bedene zorunlu olunmadığını söylemek mümkündür. O halde, mekan beden ve “yer” limiti nerededir? Hayalet Casper olmak mümkün olsaydı, bedenin bir kabuk ya da bir kap gibi sınırlı formundan soyunulabilinseydi, mekan anlamını kaybeder miydi?

2.1.4 “Yer”in Öznelliği

“Yer deneyimlerle inşa edilen anlamın merkezidir.”

—Yi-Fu Tuan, *Place: An Experiential Perspective*.

Her mekana tutunulabilir ve mekana tutunmanın bir tek yolu da yoktur. Bu tutunma biçimleri esasen “yer”in öznelliğini ve deneyimselliğini meydana getirir. Her bireyin “yer”i birbirinden farklıdır ve değişkendir. Örneğin, Tuan’ın (1977) mekanı *“hareket ve özgürlük”* terimleriyle eşleştirirken, yeri *“durma ve güvenlik”* ile betimlediğinden daha önce bahsedilmişti. Bu tanımlamalar, *“dışarı ve içeri, görünür ve görünmez, dış ve öz”* şeklinde genişletilebilir. Özneye göre değişebilir. Mekan çıplaktır, olduğu gibidir. Bir anlamda, fiziksel olanın tanımı bellidir, madde olarak değişken değildir. Fakat “yer”in anlamı, karakteri ve çeşidi her birey için farklılıklar taşır. Çünkü insan mekana anlamlar yükler, onları deneyimler, onlarda anılar yaşar ve ayakta kalmak için “yer”ini yaratır. Bu nedenle, bir mekan biri için sürgün olabilirken öteki için ev olabilir, Thomas S. Eliot *“To the Indians who died in Africa”* (Afrika’da ölen Hintliler için) adlı şiirinde *“her ülke biri için ev diğeri için sürgündür”* dizesiyle bu öznelliği vurgular.

Göçmenler için bu durum yorumlanacak olursa; mekan kimileri için bilinmeyen olabilir ve korkuyu beraberinde getirir. Buna karşılık “yer”, tanıdık ve güvenilir olana tekabül edebilir. Fakat tabi ki bu anlamlar görecelidir. Bu nedenle “yer”in öznel olduğu iddia edilmektedir. Ailesinden koparak, bir doğu ilinden batı iline göç eden bir genç kız için mekanın bilinmezliği heyecanı ve korkuyu aynı anda yaşatabilir. Aileden bir başka deyişle, geleneklerden, baskıdan, denetlenmeden ve hatta otoriteden uzak olmak, bu kişi için mekanı, özgürlükle

özleştirilen bir “yer” haline dönüştürebilir. Geride bıraktığı kent ya da köy ise ona, bir süre sonra geri dönmek istemeyeceği hapishane gibi görünebilir. Öte yandan, bir başkası için, göç ya da aileden uzakta yaşamak, tümüyle bir yalnızlık hissi oluşturabilir. Mekan, böyle hisseden birisi için bir sürgün ya da bir tutsaklık biçimi ile özdeşleşen bir “yer” halini alabilmektedir. Mekana tutunma biçimleri ve “yer” yorumları tek bir çeşide indirgenemeyecek kadar çok çeşitlidir. Bu nedenle de, “yer”in anlamı öznel bakış açılarına göre sürekli değişecektir. Tam bu noktada şunu söylemek mümkündür: “yer”in çoğul anlamlar içermesi, kişiden kişiye bu anlamın değişmesi aslında bu ilişki çeşidinin insan sayısı X yer sayısı kadar çok olabileceğini göstermektedir. Bu ilişki, insanın “yer”e tutunma/eklemlenme/bağlanma biçimi (*attachment*) olarak nitelendirilebilir. Bu bir bakıma, insanın yer duygusudur, kişinin yerle kurduğu sevgi ya da nefret ilişkisidir ve yaşantının duygusal boyutudur.

Deborah Lupton’a (2002) göre de, insanların kişilerle, nesnelerle olduğu gibi yerlerle de duygusal ilişkileri vardır. Tuan (1974) bu durumu “*yerseverlik*” (*topophilia*) veya “*insanlar ve yerler veya ortamlar arasındaki hissi bağ*” şeklinde açıklamaktadır. Mekan ve yer, bedenli özne olarak “*dünyada-olma*” deneyiminin merkezi özellikleridir, çünkü bedenlenme hep mekansal bir boyut yoluyla deneyimlenir. Tuan’a (1974) göre, açık mekan “*özgürlüğü, macerayı, ışığı, kamusal alanı, kişisel olmayan ve değişmen güzelliği*” imler. Öte yandan kapalı mekan ise, “*rahmin güvencesini, özeli ve karanlığı*” simgeler. Lupton’a göre, bu başat, kültürel anlamlar yüzünden mekan tiplerine özgül duygularla yaşamaya eğilimliyizdir. Tuan (1977) bu duygularımızın, yere ait derin/mahrem deneyimlerimizden kaynaklı olduğunu söyler. Mekan, bu deneyimlerle, tanımlandıkça ve anlam kazandıkça yere dönüşür. Bu esnada, içsel olarak yaşananlar, yere duyduğumuz hissi oluştururlar.

Yakın bir noktaya değinen Relph (1976), insanın yerle kurduğu içsel ilişkiyi *içerdelik* ve *dışardalık* diyalektiği üzerinden inceler ve yorumlar. Relph, yaşanan yerin özünün, insanın içerde hissedişinin olduğunu düşünür. Ona göre, yerin içinde olmak oradalıktan çok buradalığı, tedirginlikten çok emniyette olmayı, ayrılmış olmaktan çok ait olmayı hissetmektir (Seamon 2003). İçerdelik, yere ait olmak ve onunla birlikte tanımlanmaktır. Dışardalık ise, ait olmanın tersine yere olan yabancılık hissidir. Buradalığı henüz gidilen yeni bir çevrede kurmanın ve emniyette hissetmenin, mekansal tanışıklığı geliştirmeye, toplumsal çevre edinmeye ve alışkanlıkları devam ettirmeye bağlı olduğu söylenebilir. Ait olmaksızın, çok daha ileriki bir dönemde gerçekleşebilir. Aidiyet, bırakılan yeri aratmayacak özellikteki yeni yerde, dönecek bir ülke, bir şehir, geçmişe, geride bırakılanlara özlem olmaksızın yerleşebilmeye, yeniden var olabilmeye bağlı gelişir. Yerle kurulan duygusal ilişki bağlamında aidiyet, en zor

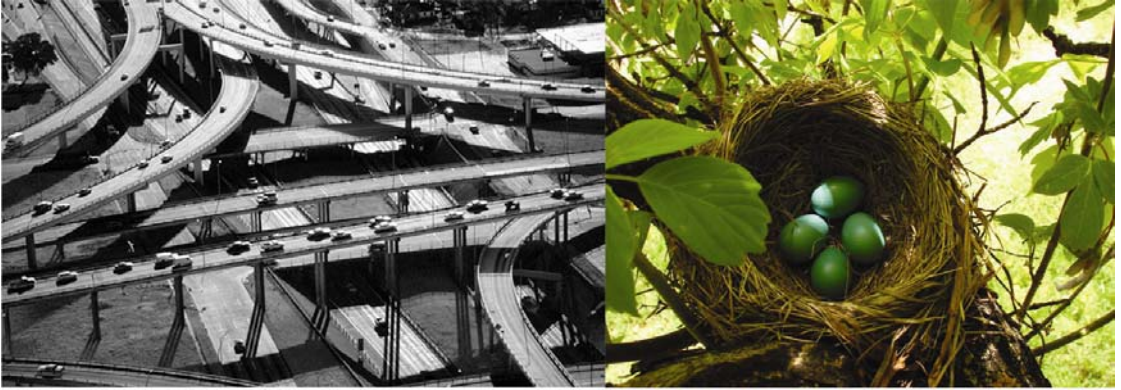
oluşan ve zaman isteyen ilişkisellik biçimidir. Relph (1985), coğrafi deneyimlerimizin, dünyamızın merkezi olarak yaşadığımız yerlerde başladığını söyler. Ona göre, yerle kurulan ilişki güçlü ve pozitif olmalıdır. Bazen bu ilişki, belirli yerlerde, güçlü bir sevgiye (*topophilia*) dönüşebilir ya da tam aksine nefreti (*topophobia*) çağrıştırabilir. Bir yere ait olmak, bir yerin parçası gibi hissetmek, birçok insana pozitif bir güvenlik duygusu verir, tabi başkalarına aynı yer, sınırlayıcı ve baskıcı gelebilir. Relph için, bu yerleri ister derin bir sevgiyle tanıyalım ister yolumuzun üstündeki durak noktalarımız olması sebebiyle geçmiş olalım, her bir yer zaman ve mekanın içinde durur. Her birinin bizim için ayırt edici, farklı bir anlamı vardır.

Bu yerlerle kurulan ilişkiselliğin boyutu, biçimi nasıl olursa olsun, yerler kişilerde izler, anılar bırakır. Yerin sevilmediği, hatta bir an önce terk edilmek istendiği durumlar da bile, o yer hatırlanır ve hatta özlem bile duyulabilir. İçindeyken yerin kişiye hissettirdiği iç sıkıntısı, yalnızlık, tutsaklık, dışına çıkıp geriye bakıldığında görülmeyebilir, hatta tersine, o yer iyimser duygularla hatırlanarak en iyi anılarla yâd edilebilir. Yerin içinde ve dışında olmak kişide farklı hissi durumlar yaratır. Aydınli'ya (2003) göre, yer duygusu, mekanın içinde bulunan kişiyle kurduğu diyalog sonucu oluşur; bu diyalog sırasında mekan, zaman ve beden ilişkileri nesnel düşüncede bir yer duygusuna dönüşür: *“Mekânsal yaşantı sırasında yaşamın içinden çıkan değerler, yerin ruhunu oluşturur; yerin ruhu algılanan dünya ve özne arasındaki diyalog ile yakalanır... İçinde anıların yaşandığı, yaşam güvenliğinin korunduğu, ait olma duygusunun geliştiği yaşanan mekanda, insan kendini evinde gibi hisseder. ...Öyle bir ortam yaratılır ki, kişi var olduğu dünya bağlamı içinde kendi var olma olasılığını keşfeder...”* (Heidegger, 1971; Aydınli, 2003).

“Yer”in vucüt bulduğu ev mekanı, Tuan'a (1975) göre, beslenme ve bakım barınağıdır. Bedensel ihtiyaçlarımızı ve zayıflıklarımızı rahatlıkla ve açıkça kabul ettiğimiz tek yerdir ev, bedeni ayakta tutmaya adanmış yerdir. Evin gündelik rutin içinde eksensel bir konumu vardır. Evden işe gidilir, dönülür, evde dinlenilir, uyunur, bakım yapılır... vs. Ev bu anlamda hem başlangıç hem de sondur. Evi değerli ve özel yapan da bu yenileyici, tazeleyici özelliğiyle ve kendiliğin oluşmasını sağlayan mahremiyetiyle benzersiz bir yer olmasıdır. Evin mahremiyet, giz ve kapalılık anlamları, kimileri için huzur ve güven anlamına, kimileri içinse iç sıkıntısı ve tutsaklık anlamına gelmesi ile bir “yer” olarak evin de değişken ve öznel anlamları barınmasından bahsedilebilir. Yazar Nurdan Gürbilek de (1998), evin değişken anlamlarından bahseder: *“Her çocuk er geç aynı şeyi yaşar: Bir zaman gelir, onun için ev olmaktan çıkar ev. Ne erken çocuklukta olduğu gibi keşfedilecek bir dışarıdır artık, ne de dış dünyaya karşı sığınılacak bir iç. Tam olarak ne zaman yaşarsınız bunu: ...evin bize bir iç dünya bağışlarken*

aynı zamanda büyük bir iç sıkıntısı da verdiğini, bir iç dünyası olmanın bedelinin bu iç sıkıntısı olduğunu fark ettiğimiz an mı?” (Gürbilek, 1998).

Aydınlı’ya (2003) göre, ev ortamı kavramsal olarak, özne ve nesne arasında karşılıklı ilişkiyi, birbirini gerektiren, biri olmadan diğerine ait bilgileri anlamının mümkün olmadığı bir olgu olarak tanımlanabilir. İçinde barındırdığı karşıt kavramların dengeli birlikteliği, bağlamına göre farklılık gösteren kavramsal ilişkiler ev ortamı kavramını bir paradigma, bir çerçeve, bir arketip olarak değerlendirilmesini gerekli kılar. Bu düşünce biçimine göre, ev evsizlik, yer de yersizlik duygusu ile birlikte anlam kazanır. Yersizliği Relph (1976), yeri hissetmenin ve yerleşmenin kaybı olarak açıklar. İnsanlar için, dünyayla yer üzerinden ilişki kurmanın gittikçe daha da zorlaştığından bahseder. Relph için, bütün bunları söylerken çıkış noktası Heidegger’in *“dwelling”*- ikamet etme kavramıyla ilişkili olan *“authenticity”*, otantiklik-gerçeklik kavramıdır. *“Bir var oluş biçimi olarak otantiklik, kendi varlığının sorumluluğunu kabul etmeye ve tamamıyla farkında olmaya dayalıdır.”* O aslında yerle kurulan ilişkide otantikliğin kayboluşundan bahseder. Modern dünyada, yersizlik anlayışının hüküm sürdüğünü ve bunun yerle içerdelik ilişkinin kurulmasına engel olduğunu anlatır. Yersizliği, kitlesel iletişimin ve kültürün, dev faaliyetin-ticaretin, merkezi otoritenin, ekonomik sistemin beslediğini söyler. Hareketliliğin, özellikle de Amerikan modern dünyasında, otantik olmayan yersizliğe ve evin değersizleşmesine neden olduğunu savunur. Amerikalıların her üç yılda bir ev değiştirmesi, süper otobanların yeri katletmesi, ayırması, yer hissin kaybolmasına sebep olması, *“disneylandlaşma”* Relph’in yersizleşme olarak gördüğü belirgin örneklerdir.



Şekil 2.3 “Yok-yer” olarak otoban ve bir ev olarak kuş yuvası

Hayden (1997), yersizlik ve yer-olmayan kavramlarındansa, onlar yerine kötü-keyifsiz yerlerin eleştirel olarak kullanılmasının daha uygun olacağı görüşündedir. Ona göre, yerleri dönüştüren bu süreçlerin iyi analiz edilmesi gerekir. Örneğin, yaban otlarının bulunduğu, otoban kenarında bir alanın bir alış-veriş merkezine dönüştürülmesiyle ortaya çıkan kütle,

otopark alanı ve otoban düzenlemesi de bir yer olarak düşünölmelidir, fakat yerin anlamını kaybetmesinin dikkatsiz, yanlış bir kentsel gelişmenin ürünü olduğu anlaşılmalıdır. Hayden, yersizleşmeden ziyade, yerlerin beceriksiz, ticari amaç güden uygulamalarla *kendilerinin karikatürleri* haline getirildiklerini düşünür. Hayden bu eleştirisinde bir bakıma haklıdır. Çünkü bahsi geçen alanlar da sonuçta birer mekandır fakat Relph'in bahsettiği yersizlik durumu ve Augé'nin *yer-olmayanı*, akıldaki "yer"ın, duygusal anlamda "yer" hissinin kaybolmasıyla ilişkilendirilebilir. "Yer" hissinin yaratması bakımından başarısız uygulamalar olan bu tip mekanların, birileri için deneyimsel olduğu, anıların yaşandığı, aidiyet duygusunu pekiştirdiği söylenebilir mi? Yer-olmayanlar dahi bazıları için "yer"e dönüşmüş olabilir mi?

2.2 Mekandan “Yer”e: “Yer-Kurma” Pratikleri

Bu bölümde, mekanı anlamlı bir “yer”e dönüştüren, toplumsal yeniden yapılanmaların (*re-construction*) ve/veya yapı-bozumlarının (*de-construction*) *kendiliğindenliğine* (*spontaneity*) olanak sağlayan “yer-kurma pratikleri” (*place-making practices*) ve bu pratiklerin vuku bulabildiği “bağsız mekanlar” (*loose spaces*) için bir argüman ortaya konur: Mekan, planlanmış fonksiyonlarını barındırmanın yanı sıra beklenmedik, amaçlanmamış, plan dışı aktivitelere – *yer-kurma pratiklerine* – olaylara sahne olduğunda, bir “yer”e dönüşür. Bunu sağlayan mekanın kendi yapısındaki “bağızsızlık” halidir. *Bağısız, izin veren* mekanların anlamını yeniden yapılandıran ise toplumsal süreçlerin *kendiliğinden-plansızca* dönüşebilir oluşudur.

2.2.1 “Yer - Kurma”nın Anlamı ve *Kendiliğindenliği* Üzerine

Toplumsal yapılar, bireysel/kolektif deneyimlerle ve pratiklerle *kendiliğinden* parçalanır, daha sonra kendilerini yeniden ve yeniden üreterek varlıklarını sürdürürler; zaman-mekan içinde parçalı/sürekli değişerek dönüşümlerini, devingenliklerini sağlarlar. Toplumsal örüntüyü sürekli canlı kılan, öznenen özneye, toplumdan topluma hal değiştiren *pratikler*dir. Bu pratikler dizisinin oluşturduğu bütünün sınıflandırılması, ayrıştırılarak analiz edilmesi pek mümkün görünmez. Çünkü her oluşum kendi içinde, kendisini olumlayan ve öte yandan da dışlayan aktörler barındırır. Bu aktörlerin her birini, birbirinin *aynısı/tıpkısı* gibi görmek, toplumsal yapıları genelleme ve onları tekil bir örneğe indirgeme yanlıgısını getirir. Toplumsal yapıları anlamak için, özellikle ve öncelikle bu yanlıgıdan kurtulmak gerekir.

Bireysel ve toplumsal pratiklerin içinde, ikamet etme (*dwelling*), yer-kurma (*place-making*) ve temekkün (*appropriating*) eylemleri, toplumların bedensel alışkanlıklarını ve mekansal ilişkiselliklerini yapılandırır. Bu eylemlerin değişkenliği, çeşitliliği ve hareketliliği sayesinde mekan sürekli olarak başka anlamların biriktiği, üst üste bindiği bir *palimpsest* haline gelir. Bu birikmeye, dönüşmeye imkân veren mekanın *bağızsızlığı-serbestliği*dir (*looseness*), kendi zoraki kurallarını, planlanmış yapısını bozduğu (*deconstructed*) anlardır. *Bağısız* (*loose*) mekanlar, tanıdık-yabancı, sıradan-tuhaf, zararsız-rahatsız edici, ansızın-rutin bir çok pratiği, planlanmış olanla birlikte ya da ondan bağımsız olarak üzerinde taşır. Bu sayede, kentin açık alanları, kamusal mekanları, yaşanan, canlı toplumsal yapılara, anlamlı “yer”lere, deneyimsel alanlara dönüşürler. Bu pratikler karşısında *olayın* mekanı, zaruri koşulunu kaybeder, *serbest ve olası* olanı üretir. Olasılıkların üretilmesine imkan sağlayan bu

tür mekanların niteliği, Bernard Tschumi'nin “*olay mimarlığı*”yla (*event architecture*) da ilişkilendirilebilir. Tschumi (1993), mimarlığın mekan kadar içindeki *olayla* da ilgili olduğunu, “*günümüz dünyasında, biçim ile işlevin bütünüyle birbirinin yerine geçebilirliğini, Modernizm’in kutsallaştırdığı, geleneksel ya da kurallar bütününe bağlı neden-sonuç ilişkilerinin yok olup gitmesini artık kabul etmek gerektiğini*” söyler. Olay kavramını “*şok*” kavramıyla bağlantılandıran Tschumi, onu farklılıkların bağdaştığı yer olarak açıklar.

Toplumsal örüntüyü devingen ve canlı kılan mekanın anlamını sürekli olarak dönüştüren pratikler, bu tezde, “yer-kurma” üzerinden anlatılır. “Yer-kurma” (*place-making*), kişinin ya da bir grubun yeni bir mekana yerleşme ve onu kendi “yer”i yapma, *temellük etme* (mekanlanma) sürecinde ortaya çıkan, eski alışkanlık yapılarının üzerine katlanan, yeni mekanla kurulan *bedensel* ve *zihinsel* ilişkilerin tümüdür. Bu süreç, *göç* olgusuyla doğrudan ilintilidir çünkü göçmenin yer değiştirmesini takip eden tanıma-alışma sürecinde ortaya çıkan “yer-kurma” pratikleri, yeni bir çevrede geliştirilen ilişkisel kalıpların ve davranış ağlarının nasıl yapılandırıldığını sergiler. Öte yandan, bu pratikler sadece göçe ilişkin değildir; gündelik hayatın içinde de çokça karşılaşılır. Mekanın “benimsenme-sahiplenilme” halleri, kişilerin ya da toplulukların hafızalandırdığı rutin ve gündelik deneyimlerden oluşan, habituel (tekrarlanan), alışkanlığa dönüşen mekansal eylemlerde de ortaya çıkabilir. Bu mekansal pratikler, otoriteyi krize sokan planlan(ma)mış olaylarda da gözlemlenebilir. İstenmeyen, dışlanan gruplar, mekanı baskılayarak otoriteyi sarsma amacıyla gerçekleştirdikleri eylemlerle, mekanda kendi protest “yer”lerini kurarlar; varlıklarını ortaya koyarlar. Bütün bu oluşumlar, mekanın “yer”e dönüşme hallerini, bunu sağlayan pratiklerin toplumlar için önemini gösterir.

Bu tezde, “yer-kurma” kavramı ikili bir bakışla açıklanır: ilki, “yer-kurma” pratiklerinin görünür yanını, bir araştırmacının dışarıdan gözlemleyebileceği, öznenin mekanla olan fiziksel, bedensel *ilişkiseliliğini* (*relationality*) tanımlar. İkincisi, akıldaki yerin oluşmasını – *var olmak anlamında yer tutmayı* – bir başka deyişle, yeni bir yere yerleşmeyi ve onunla ilişki kurmayı, akılda-zihinde ve duygularla kabul etme biçimi olarak *mesken tutmayı* açıklar. Mekanla kurulan ilişkiler ve mekansal deneyim toplumsal kimliğe bağlı olarak bireyden bireye değişir. Her bireyin ya da grubun mekansal ilişkilerini belirleyen toplumsal kodlar, toplulukların mekana *kendiliğinden* yerleşmelerini, mekanla öğrenilmiş şekillerde bağ kurmalarını sağlar. O nedenle, mekanla kurulan, gözlemlenebilir, bedensel *ilişkiselilik*, kendisi üzerinden toplumsal kodları okutur. Yer-kurmanın, mekana tutunmanın, daha önce de belirtildiği gibi, tek bir yolu yoktur. Mekana tutunma biçimleri ve “yer” yorumları tek bir

düzeye indirgenemeyecek kadar çok çeşitlidir. Bu nedenle de, “yer”in anlamı öznel bakış açılarına göre sürekli değişecektir. Topluluğun mekanla kurduğu ilişkisel ağlar, her ne kadar gözlemlenebilir ve yorumlanabilir olsa da, bu davranış örüntülerinin altında yatan gerçekler anlaşılmadan sadece görünürlük üzerinden bir topluma dair söylemler üretmek pek doğru bir yaklaşım olmasa gerek.

Yer-kurma pratiklerinin görünmezi “*ikamet etme/mesken tutma – dwelling*”, Alman filozof Martin Heidegger’in ortaya koyduğu bir kavram olarak, Almanca ‘*Bauen*’, eski Saxon ‘*Wuon*’, gotik ‘*Wunian*’dan gelir; sakin kalmak, barınmak anlamlarında kullanılır (Heidegger, 1971). Heidegger’in “*inşa etme – yapı*” (*building*) ve “*iskan etme – mesken*” (*dwelling*)* kavramları arasındaki ayrımı, ilk bölümde tartışılan mekan-yer farkına benzer. Onları amaç ve araçlar olarak görmek, mekanla yerin bağıını bu anlamda tekrar düşünmeye değer kılmaktadır. “*Her inşa etmenin – yapının ikamet etme – mesken olmadığı*” gibi mekan da yeri barındırmayı garantilemez. İnşa etmek de mekan gibi daha fiziksel bir duruma işaret eder. Öte yandan, yer gibi mesken tutmak da akılda vuku bulur. Bu yüzdendir ki, “*kamyon şoförü yolları mesken tutar*”. Yollar artık onun için zihindeki yerdir, evdir fakat oturulabilen-yaşanılan bir mekan değildir.

Fiziksel görüntüleri ve mekansal eylemleri içeren, görünür/gözlemlenebilir örüntü ile daha çok zihinde vuku bulan, “*güvende hissetme, aidiyet*” güdülerıyla beslenen, görünmez, zihinsel, akıldaki “yer-kurma” biçimleri birlikte ele alınarak, yer-kurma pratiklerinin hem *içeriden* hem *dışarıdan* okunması gerektiği sonucu çıkarsanabilir. Bu sonucun, tezin vak’a incelemesinde ele alınan göçmenlerin yer-kurma pratiklerini anlamak için önemli bir yaklaşımı oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir. Araştırmanın bir taraftan, göçmenin evle, sokakla, mahalleyle, kentle kurduğu fiziksel bağlarını, hareketlerini, eylemlerini gözlemlemeyi, bununla birlikte diğer taraftan da görünmez olanları, içselleştirdiği “yer” duygusunu, nereyi ve nasıl kavradığını, bireysel olarak O’nun kendi mekan ve zaman deneyimlerini öğrenmeyi, anlamayı kapsayacağı düşünülebilir.

Kendiliğindenlik

Yer-kurma pratiklerinin görülen yanı olan *ilişkiselliğin* kolayca gözlemlenebildiği, bolca olaya sahne olan mevkiler “*bağısız*” mekanlar (*loose spaces*) şeklinde tanımlanabilir. Bu tip mekanlarda, yer-kurmayı, bir mekanı anlamlı bir “yer”e dönüştürmeyi örnekleyen pek çok

* Heidegger, M. (2008), Aydoğan’ın çevirisine göre, ‘dwelling’ iskan etme – mesken olarak kullanılmıştır.

planlanmamış, öngörülmeleyen pratikle, eylemle tanışılır, karşılaşılır. Bu nedenle, bu kısımda bu tip mekanların özellikleri, sahne oldukları toplumsal olaylar ve oluşumlar gözden geçirilir.



Şekil 2.4 Kendiliğinden bir araya gelen, bütünleşen-ayrışan toplumsal örüntü (görselleştirme).

Günümüzde özelleşen ve sınırları daha belirgin hale gelen kentsel kamusal mekanlarda, ortak kullanımlara ve serbestliğe olan ihtiyaç artmaktadır. Böyle bir oluşum içinde mekanın bağımsızlık, serbestlik özelliği ve farklı kullanımlar için bir imkan haline gelmesi oldukça önemli bir ihtiyaç haline gelir. Çünkü *“bağımsız mekanlar, kentlere yaşam ve canlılık verirler”* (Franck ve Stevens, 2007). Bu tip mekanlarda, insanlar eğlenir, dinlenir, sahiplenir, şaşırır, gözlemler, direnir, protesto eder, kutlar, performans sergiler, yerleşir, fırsat bulur, keşfeder. Serbest mekan değişime, karşılaşmaya, yüz yüze gelmeye, kendiliğinden olaylara, çeşitliliğe, beklenmeyen keşfine izin verir. Karen Franck ve Quentin Stevens (2007), dünyadaki örnekleri üzerinden, kentsel kamusal mekanlarda vuku bulan, o yer için planlanmamış, kendiliğinden türeyen davranışsal ve kullanımla ilintili pratikleri ve bunların mekansal boyutlarını incelerler. Savları, mekanın bu pratikler sayesinde *“bağımsız”* olana dönüştüğü, bu aktivitelerin mekanları zenginleştirdiği, çeşitlendirdiği ve yaşattığıdır. Mekanı *“looser”*laştıran(*gevşeten/bağımsızlaştıran*) bu aktivite örüntülerinin genellikle avantajlarından ve iyi taraflarından bahsedilse de bilinmeyen getirebileceği krizden ötürü tehlikeli olabileceği durumlar da hatırlatılır. Franck ve Stevens, *“bağımsız”* mekan örneklerini oluşma çeşitlilikleri açısından dört kavram üzerinden incelerler: kendileme – gerilme – direnme – keşfetme. Bütün örneklerde, insan aktiviteleriyle mekan *“bağımsız”* olana dönüşür; *“sıkı ve rijit”* görüntüsünün yapısını bozar. Bunun oluşabilmesi için, insanların, mekanların imkanlarını keşfetmeleri gerekir. Bazı mekanlar, konfigürasyonel yapıları – parçaların bir araya gelme biçimi – gereği diğer mekanlara göre daha serbesttir, geçirgendir. Bazı düzenler-tertipler daha karmaşık mekansal bağlantılar, dolayısıyla daha zengin ilişkiler ve seçenekler sunar. Jane Jacobs’a (1961) göre, sokaklardaki çeşitlilik, parsel kullanımındaki farklılıklar, farklı boyutlarda ve yaşlardaki yapılar, kısa sokak boyları sürdürülebilirdir çünkü form ve fonksiyon ilişkisi sıkı ve tekil değildir; bu yapılar esnek, gevşek ve adapte edilebilir

niteliktedir. Fakat yine de mekanı *serbest* kılan asıl içindekilerin hareketleri ve aktiviteleridir, o mekanının olanaklarını kullanma biçimlerindeki canlılık ve çeşitliliktir. Bunu sağlayan kent mekanları, daha konsantre olan özel ve kapalı mekanlardan, daha *serbest ve bağısız* olan kamusal ve açık dış mekanlara, farklı fonksiyonlarda bir çok zemini barındırırlar. Kamusal ve açık olan, özel ve kapalı olana göre tanımlamaların ve beklentilerin en az düzeyde kişisel olduğu, daha akışkan ve çeşitli yerdir. Bu yer, “*keşif için, beklenmedik ve düzenlenmemiş, kendiliğinden ve riskli olan için olanaklar öneren, kent yaşantısının nefes alan mekanıdır*” (Franck ve Stevens, 2007). Bu aktiviteler doğaçlama olabileceği gibi, düzenli ya da düzensiz bir takvime göre planlı eylemler de olabilirler. Beklenmedik, yabancı hatta tuhaf olabileceği gibi bölücü ve kuralsız da olabilirler. Fakat genellikle geçicidirler, ister iki dakika ister aylarca ister yıllarca sürsünler. Uzun süreli olanlar ise genellikle otorite tarafından kabul görmez ve devamlılıklarının da garantisi yoktur.

Çeşitli kamusal açık mekanlara serbestçe ulaşabilme, yabancıların varlığı, kullanıcı çeşitliliği, *bağısızlığı* destekler. Henri Lefebvre göre, “*kent, arzunun, sürekli eşitsizliğin yeri, normal ve konsantre olanın çözüldüğü mevki, oyunun ve tahmin edilemeyen anıdır*”. Özellikle yerel toplulukları-komünleri heterojenleştiren yabancılar, kamusal alanlarda, toplumsal pozisyonların ve rollerin zorunlu kıldığı davranışları ya da küçük mahallelerdeki baskıyı azaltır. Birçok kişi için yargılanma baskısından uzak olmak, kamusal alanda varlığı kolaylaştırır. Erving Goffman’ın (1961) gençler ve yaşlılar da dâhil olmak üzere “*açık insanlar*” olarak tanımladığı kişilerin varlığı, mekandaki çözülmeye fırsat veren katalizörlerdir.

Burada, bireylerin yer-kurma pratiklerinin mekanları nasıl “yer”lere, *bağısız* olana dönüştürdüğünden ve bu pratiklerin *kendiliğindenliğinden* bahsedilmektedir. Yer-kurma pratikleri yukarıda açıklandığı üzere, fiziksel-ilişkisel ve zihinsel-içsel düzeylerde olabilir. Fakat tüm pratikler vuku buldukları yerin toplumsal yapısını dönüştürme, etkileme potansiyeli taşırlar. Bu pratikler gündelik hayatta sıkça rastlayabileceğimiz genellikle kendiliğinden, anlık, ansızın, süreli oluşumlardır.

Gündelik hayatta karşılaşılabilecek “yer-kurma” pratiklerinden bazılarının, birey ya da grupların mekansal alışkanlıklar haline getirdiği yapılar olduğu söylenebilir. Bunlar her mekandaki (semt, mahalle, kent, ülke...vb) rutinlerde, kültürel alışkanlık yapılarının yönlendirdiği toplumsal-mekansal örüntüler olarak karşımıza çıkar. İlk bakışta, kimilerince yadırgansa, şaşkınlık yaratsa da bu pratikler zamanla konumlandıkları mekanlara yerleşirler.



Şekil 2.5 Alışkanlık yapıları, Kadıköy balık pazarı, Kadıköy meydanında ve sahilinde ayakkabı boyacıları, Beşiktaş Boğaz Vapurları İskelesi, çay bahçesi kaldırılrsa da mekanda oturmaya devam eden insanlar (2. ve 3. fotoğraflar Ezgi Tuncer'e aittir).

Yerleşme süreleri ve yerleştikleri mevkiler değişse de örüntünün varlığı kabul edilir. Dışarıdan gelene, yabancıya hala şaşkınlık veren ve sürpriz yaratan bu mekansal davranışlar, alışık ve tanıdık olan için kabullenilmiş, içkinleştirilmiş olgular haline gelirler. Kadıköy örneğinde, Pazar günleri, ailelerin yeşil alanları piknik yapma amacıyla kullanmaları, rekreatif amaçla tasarlanan sahil bandının plan dışı eylemlere, aktivitelere sahne olması, cami avlusundan sokaklara taşan ibadet görüntüleri, mekanın kurgulanmış, planlanmış olanlar dışındaki olası eylemlere izin verdiği durumlar ve anlar olarak değerlendirilebilir. Mekanın, sadece fiziksel yapısıyla değil, içinde gelişen bu olasılıklarıyla birlikte ele alınması, toplumsal pratiklerin anlaşılabilmesi, “yer”in okunabilmesi, kentsel açık alanlarda geliştirilebilecek mimari tasarımların başarılı sonuçlara ulaşmasını sağlayacaktır.



Şekil 2.6 Alışkanlık yapıları, Kadıköy çarşısında cemaat sokakta namaz kılarken, Kadıköy sahilinde haftasonunda piknik yapan aileler (fotoğraflar Ezgi Tuncer'e aittir).

Yer-kurma pratikleri, farklılık ve çeşitlilik yaratarak otoriteyi krize sokan, planlanmamış ya da planlansa bile gerçekleşmesi istenmeyen eylemler üzerinden de okunabilir. Direnmeyi içeren bu tip durumlarda her şey daha da sıkışır, geçirimsiz olmaya başlar. Çeşitli mekanizmalardan dolayı, toplumsal mekandaki davranışlar ve anlamlar kilitlenir. Genellikle

de bu kilitlenmeye yerel otoriteler neden olurlar. Buna rağmen ve buna karşılık mekanın kendisi bu anlamları siler, yeniden düzenler. Geçirgenlik bir cevap olarak otoritenin karşısına çıkar. Kent ve kullanıcının kendisi bu sıkışıklığa, darlığa karşı direnir. Bu direnç denemeleri rijit mekanın nasıl *gevşediğini* sergiler, toleransını test eder. Öyle ki mekan bazı örneklerde, son derece güçlü bir baskı yaratır. Ne var ki, kontrol ne kadar baskın olsa da, sızıntı devam eder. Kadıköy örneğinde, 1 Mayıs İşçi Bayramı kutlamalarında kapatılan caddelerdeki gerginlik, mekanı sıkılaştırır. İşçilerin yer belledikleri meydanların, o gün için sahiplenilmesi, olayın sahnesi haline getirilmesi, pratiklerin mekanları nasıl dönüştürdüğünün en çarpıcı örneklerindendir. Planlanmış bu eylemlerin, protesto gösterilerinin, yürüyüşlerin yanı sıra, kendiliğinden oluşan, toplumun mekandaki baskınlığını ortaya koyan bir görüntü de Hrant Dink'in cenazesinin kaldırıldığı gün, Halaskargazi Caddesinde ortaya çıkar. Agos gazetesi binasının önündeki protest "yer-kurma" biçimi, toplumun mekanın yapısını, sınırlarını zorladığı kriz anı olarak ele alınmaya değerdir. Mekanın verili, planlanmış bütün eylemlerini durduran, sadece o günkü olayın yeri haline gelen caddede, mekanın görünürlüğü neredeyse kalmamıştır. Toplumsal bir eylem olarak yürüyüş, protesto ve sloganlar mekanın evrilmesine, anlamını bütünüyle değiştirmesine, bağısızlaşmasına olanak sağlamıştır. O gün mecburi, otoriter anlam silinmiş; toplumsal gücün etkisiyle yönlendirilen yeni anlamlar üretilmiştir.



Şekil 2.7 Mekanda kriz anları, Kadıköy’de 1 Mayıs işçi bayramında kapatılan Altıyol, Hrant Dink’in cenazesi ve Halaskargazi Caddesi, Kadıköy’de bir duvar yazısı (1. ve 3. fotoğraflar Ezgi Tuncer’e aittir).

Bağısız mekanlar, tahmin edilmeyene, kontrol dışı olana, ötekine dünyada-var-olabilmesi, yerleşebilmesi için imkan tanırırlar. Politik gruplar bu sayede kendi seslerini duymak istemeyenlere dâhi ulaşırlar. Bu tip akışkan, geçirgen alanlarda vergi ve ticari anlaşmalar olmadan satıcılar özellikle de göçmen satıcılar kolaylıkla var olabilirler. Seyyar satıcılar, sattıkları çeşitli pratik, işlevsel nesnelerle kendilerine her türlü kalabalığın önünde yer edinirler. Kontrolsüz bir şekilde yayılır ve otorite için kriz yaratırlar. Duvar yazıları da benzer biçimde yayılarak içerikleri nedeniyle çoğu zaman kriz yaratırlar. Duvar üzerinde kendilerine

‘yer’ edinen karakterler, kişiler ya da örgütler çoğu zaman kontrol edilemezler ve o yerle ilgili ipuçlarını verirler.



Şekil 2.8 Üsküdar motor iskelesinde yolcuları karşılayan işportacılar, gecekondü yıkımı, inşaat halindeki bina girişini mesken tutan bir evsiz(1. ve 3. fotoğraflar Ezgi Tuncer’e aittir).

Mekan pratikler ve deneyimler sayesinde çözülür ve imkanlarını ele verir. Bu sayede, toplumsal yapılanmalar kendi yapılarını *kendiliğinden* yeniden şekillendirir. Bunun bir başka biçimi de göçle ilişkilendirilerek anlatılabilir.

2.2.2 Göç Sonrasında “Yer-Kurma” Pratikleri

Kente göç ve kentte göçmenlik halleri de otoriteyi krize sokan bir durumlardır. Göçmenin kente istenmeden/kontrolsüzce gelip kendi yerini, alışageldiği düzeni kurması, kümelenmeler oluşturması kriz yaratır, istenmezken bir yandan da toplumsal oluşumlara katılarak hem kendi yapısını dönüştürür hem de zaman içinde varolan yapıyı kendiliğinden değiştirir. Bu nedenle, bu kısımda, ‘yer-kurma’ pratiklerinin özel bir teşekkül yeri olarak göçmen yerleşmelerinin ve kentte ürettikleri melez yaşam biçimlerinin toplumsal yapıyı nasıl sarstığı irdelenmektedir.

Göçün var olan yapıyı bozması ve ona yeni anlamlar katarak yeniden üretmesiyle oluşan bu mekanlar göçmenlerin anlamlı ilişkiler ağlarını yeniden kurdukları ve sergiledikleri yerler haline gelirler. Burada, “zorunlu” göçmenlerin (Doğu illerinden gönülsüzce göç eden Kürt aileler) yerleştikleri alanlarda sürdürdükleri “yaşam dünyaları” ve ne şekillerde mekansal ilişkiler kurdukları tartışılır. Genel duruma gönderme yapan söylemlerin dışında, daha özel olarak, İstanbul Samatya’ya yerleşen Kürt göçmen gruplarının yaşadıkları sokaklara bakılır. Bu sokakların fiziksel yapıları, göçmenin kültürel mekanını dışarıya taşıyabilmesini sağlar; böylece göçmenin mekansal ilişkiselliği *dışarıdan* gözlemlenebilir bir hal alır. Bu etnik kümelerin kültürel yapıları sayesinde, mekan zaman içinde toplumsal anlamını yeniden ve

yeniden üretir. Bu sebeplerle kritik olan, mimarlık ve sosyoloji bilgi alanlarının arakesitinde duran göçmen sokakları, “*arada olma halini*” mekan üzerinden okumaya fırsat verir (Tuncer, 2009b).



Şekil 2.9 Samatya’da göçmen sokakları, kaldırımda yün havalandıran(döven) kadın, İçkalpakçı Çıkmazında ipe dizilmiş çamaşırlar, kapı eşiğinde fasülye ayıklayan kadın (fotoğraflar Ezgi Tuncer’e aittir).

Kürt göçmen ailelerin ortak özelliği, 1980’li yılların sonları ve 1990’lı yılların başlarında ivme kazanan “*zorunlu göç*” nedeniyle yerlerinden edilmeleri ve çeşitli göç rotalarının son durağı olarak İstanbul’a yerleşmeleridir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde ve bu bölgelerden yaşanan göç, siyasal ve toplumsal sebepler taşıması nedeniyle önceki dönemlerdeki ekonomi kaynaklı (1950 – 1984) göç dalgalarından farklılık gösterir (CHP Raporu, 1999). Özellikle köyle bağın tamamen kopması, ailenin topluca göç etmesi, göç kararının çok kısa bir sürede ve dışsal etmenlerin dayatmasıyla alınması ve göç eden kesimin kırsal deneyimli olması nedeniyle kentte kullanabileceği bir bilgi ve beceriden mahrum olduğunu da belirtmek gerekir (Yılmaz, 2007). 1984 yılında bölgede başlayan çatışmalar, bölgedeki kitlesel göçün temel nedenidir. Terör ortamında güvenliğin olmaması, geçim kaynaklarının daralması ve özellikle 1992 sonrasında “*zorunlu köy boşaltmalar*” nedeniyle bölgedeki halk *yerinden edilir*. Kitlesel göçe yol açan, köylerin boşaltılması, yayla yasağı, korucu köylerine PKK baskını öte yandan korucu olma baskısından kaynaklanan güvenlik sorunları gibi birçok nedene dayanır. Bu göçten en fazla etkilenen bölge illeri, Diyarbakır, Van, Şanlıurfa, Mersin ve Adana’dır. Bu illerde tutunamayan bir kısım göçmen ise, İzmir ve İstanbul’a yığınsal göç eğilimi gösterir (CHP Raporu, 1999). Göç-Der tarafından altı ilde Kürt göçmenler arasında yürütülen bir anket çalışması sonucunda bu insanların yaşadığı sorunlar yaygın yoksulluk, işsizlik, sağlık hizmetlerinden ve eğitimden yararlanamama, kötü barınma koşulları olarak sıralanır (Ayata ve Yüksek, 2007). Topraklarını kaybeden yerinden edilmiş Kürtler, İstanbul’a geldiklerinde pek de iç açıcı olmayan bir konut ve emek piyasasıyla

karşılaşırlar. Bu şartlar Kürtleri yeni kentliler arasında en alt sosyoekonomik tabakaya yerleştirir. Bu durumun sonuçlarından birisi, birçok ailenin geçinebilmek için çocuklarını çalıştırmak zorunda kalmasıdır (Ayata ve Yüksek, 2007). Bediz Yılmaz'ın (2007) Tarlabası'nda yaşayan Kürt hanelerde yaptığı çalışma sonucu da, çocukların çalışması sayesinde haneye gelir sağlandığını ortaya koyar.

Işık ve Kaya'nın (2009) Diyarbakır, Mersin ve İstanbul'da zorunlu göç mağdurlarıyla yaptıkları antropolojik temelli çalışmalarında, göç mağdurlarının da göç edilen kentlerin ve toplumlarının da bu göçe hazırlıksız yakalandıklarını belirtirler. Öyle ki, Diyarbakır ve İstanbul gibi hâlihazırda konut stoku bulunmayan kentlerde plansız kentleşme ve gecekondulaşma yaşanmasının yanı sıra Mersin gibi ikincil konutlarla birlikte konut stoku oldukça fazla olan bir kentte bile göç edenlerin yoksulluğu nedeniyle gecekondulaşma yaşanır. Sevilay Kaygalak'ın (2001, 2009) Mersin Demirtaş mahallesinde yaptığı çalışmada elde ettiği sonuçlar da zorunlu göçten sonra mahallede, mekansal anlamda ayrılmış ikinci bir bölgenin daha kendiliğinden geliştiğini ve burada oturanların daha yoksul olduğunu ortaya koyar.

Yılmaz (2007), Tarlabası'nda yaşayan Kürt göçmenler üzerine yaptığı çalışmada göçmen hanelerin hayatta kalma stratejilerini *habitus* kavramı aracılığıyla açıklamaya çalışır. Bu şekilde bakmanın sağladığı iki yönlü açılımı; *“bir yandan toplumsal pratiklerin toplumsal yapıyla uyumlu bir şekilde kişilerde yeniden üretilme biçimlerine dair bilgi edinebilirken, diğer yandan da bu pratiklerin yeni koşullarla karşılaştığında nasıl uyum sağladığını ya da dönüştüğünü, ya da tam tersine, bu yeniliklere karşı nasıl direnç gösterdiklerini gözlemleyebiliriz”* şeklinde açıklar. Bir başka deyişle, göçmenlerin kent yaşantısındaki heterojen görüntüleri – bu metinde “yer-kurma” pratikleri şeklinde açıklanan – uyum sağlayabilme stratejileri ya da tersine köydeki yaşantılarını sürdürme dirençleri, *habitus*larının gereği olarak ortaya çıkar. Alışageldikleri yaşantı biçimlerinin, kökenlerinin, geleneklerinin, kendi toplumsal ve kültürel kurgularıyla ördükleri kozalarıyla, üstlerine sinen pratiklerle bu kentte “yerleştikleri” mekanlara tutunurlar. Bu nedenle de, göçmenleri *habitus*larından bağımsız-ayrı düşünmek indirgemeci bir tavır olur. Bununla birlikte, dikkat edilmesi gereken hassas bir noktaya daha, Danış ve Kayaalp (2005) dikkat çekerler. Göçmenliğin zaman ve mekanla bağlantılı bir olgu olmasına rağmen, çoğu çalışmada, göçmenlik kimliğinin boş bir zaman içinde, soyut bir şekilde kurgulandığının altını çizerler: *“Göçmenler zaman içinde dondurulmuş, özelleştirilmiş gruplar olarak sabitleniyorlar”* (Danış ve Kayaalp, 2005). Yazarlar, Elmadağ'da *“öncü göçmenler – kitlesel göçün kazananları”*, zorunlu göçe maruz

kalan Kürt göçmenler – “*göçün kaybedenleri*” ve Iraklı transit göçmenler üzerine yaptıkları sosyolojik çalışmada, ne göçmenleri “*kaybolmuş, köksüz, pasif bireylere indirgeyen merkez-çevreci yaklaşımlarla*” ne de göçmenliğin olumlu yanlarını yücelten yaklaşımlarla anlamının mümkün olduğunu savunurlar. Esas dertleri, göçmenliğin nasıl tecrübe edildiğidir.

Farklı bir toplumsal düzenin içine düşen göçmenin *habitusu* bu yapıyla birlikte nasıl yeniden şekillenir ya da direnir, öte yandan yapıyı nasıl değiştirir? O halde, Fransız sosyolog Pierre Bourdieu’nun *habitus* kavramını, burada aralamak gerekecektir.

Habitus

Bourdieu, *habitus* kavramının; pratiği, zamansal mantığı içinde anlamaya işaret ettiğini vurgular ve bu kavramın önemli bir işlevinin zor anlaşılır bir karşıtlıktan kopuş sağlaması olduğunu söyler. Ona göre, “*habitus*, bilgi nesnelerinin edilgin bir biçimde kaydedilmiş değil, inşa edilmiş” olduğunu ortaya koyar. Bu inşa ilkesinin, “*toplumsal olarak inşa edilmiş, pratikle edinilmiş ve sürekli olarak pratik işlevlere yönlendirilmiş, yapılanmış ve yapılandırıcı yatkinlikler sistemi*” olduğunu hatırlatır. (Bourdieu ve Wacquant, 2003). Bourdieu, *habitusu*, görmenin, bakmanın, davranmanın ve düşünmenin sürekli adetlerinden oluşan bir yaradılış sistemi ya da algının, düşüncenin ve eylemin yapıları ya da şemalarından oluşan uzun süreli sistemler olduğunu açıklar (Bourdieu, 2002). *Habitus*tan söz etmek, bireysel olanın, hatta kişisel, öznel olanın dahi toplumsal, kolektif olduğunu ortaya koymaktır. *Habitus* toplumsallaşmış bir öznelliktir (Bourdieu ve Wacquant, 2003). Bir diğer deyişle, *habitus* hem toplumsal yapının kişilerin derinlerine yerleşmiş bir tortu gibi olduğunu, bu tortunun kişinin düşünce, alışkanlık ve eylemlerini yönlendirdiğini, hem de bireyin o an içinde bulunduğu sınıf, çevre, zaman ve kendi kişilik yapısı gibi unsurların da tortunun biçimlenmesinde etkisi olduğunu gösterir. Wacquant, *habitus*’un doğal değil toplumsal bir eğilim olduğunu ve bu yüzden de zaman, mekan ve iktidar ilişkilerinden bağımsız olmadığını ifade eder. Önemli özelliklerinden birisi de, dayanıklı olmakla beraber statik ve ölümsüz olmamasıdır; zira yatkinlikler toplumsal olarak kurutulmakta ve yeni dış güçler karşısında erimeye, çözülmeye hatta parçalanmaya uğrayabilmektedir (Yılmaz, 2007).

Bourdieu kendi toplumsal hayat anlayışını aktarmak için oyunlar metaforuna başvurur, oyun anlayışını benimser. “*Bireysel olarak mücadele etsek de, sadece bir takımın değil aynı zamanda bir oyunun da parçası olduğumuzun farkında olmamız gerektiğini*” hatırlatır. Bu metaforun içinde, *habitusu*, “*bir oyundaki her oyuncunun bir sonraki hareketi, bir sonraki oyunu, bir sonraki vuruşu sezgileriyle kavrama kapasitesi*” şeklinde tanımlar. Bir *habitusla*

doğmadığımızı, onu alışkanlık gibi tekrarlar sonucunda edindiğimizi, sadece zihnimizle değil bedenimizle de tanıdığımız bir şey olduğunu anlatır (Calhoun, 2007). *Habitus*, geleneksel olarak adlandırılan *karakter*'e çok benzer fakat aralarında önemli bir fark vardır. Latinlerin işaret ettiğine göre, *habitus*, doğal olmayandır, toplumsal durumların ürünü olan ve aynı toplumsal durumların ürünü olan kişilere çoğunlukla ortak gibi görünen edinilmiş karakterlerin bir dizisidir (Bourdieu, 2002). Bununla birlikte, Bourdieu, kendisinden önce bu eski kavramın *etos*, *hexis* gibi benzerlerini kullananların, mekanik düşünceye karşı inşa edilmiş bir nosyonun mekanist bir tasarımı ortaya koyduklarını ve kendi kullandığı anlamdan çok “alışkanlık” (*habitude*) anlamında kullandıklarını belirtir (Bourdieu ve Wacquant, 2003). Kavram, pek çok yorumcuya göre, alışkanlık kavramının çağrıştırdığı şeyle bağlantılı görülse de, Bourdieu'nun, terminolojisi dikkatle incelendiğinde ondan temel bir noktada ayrıldığı görülür. *Habitus*, edinilmiş olan ancak sürekli eğilimler şeklinde bedende cisimleşen bir şeydir. Bu bağlamda, *habitus* özel bir düşünce tarzına ait bireysel ve kolektif bir tarihe bağlıdır. Alışkanlık kendiliğinden tekrarlanan, mekanik ve kopyalanan bir şey iken, *habitus*, yaratıcı bir tarz sunar (Tatlıcan ve Çeğin, 2007).

Göçmen ile *habitusu* arasındaki bağı, gündelik hayat üzerinden okunursa, İstanbul'da gözlemlenen pek çok görüntü daha iyi anlaşılır. Statik olmayan *habitusların* yeni toplumsal yapılarla çözülmesi zaman ve tekrar gerektirir. Göçmenin, birden bire, üstünden atmak üzere olduğu bir kabuk gibi *habitusundan* sıyrılması beklenemez. Farklı *habituslarla* kaynaşması, farklı mekanları algılaması, farklı toplumsal düzenlerden etkilenmesi, hem kendi kabuğu olan *habitusunun* esnekliğine hem de çevresini pratik etme sıklığına bağlıdır. Sahil bandında, yeşil alanlarda, otoban kenarlarında piknik yapan (mangal yakan) aileler, çoğu kişi için yadsınan, şaşırtıcı bir görüntüdür. Fakat kırsaldan gelen göçmen için, bulduğu herhangi bir açık alanda piknik yapmak, olası bir eylemdir. Benzer bir yaklaşımdan Yılmaz da (2007) bahseder; çocuk emeğinin anlamının Kürt ailelerin *habitusları* bağlamında düşünüldüğünde aslında hiç de garipsenmeyecek bir olgu olduğunu çünkü köyde gerek tarımda gerek hayvancılıkta çocuklar için de mutlaka yapılacak işlerin bulunduğunu ve bunun yüceltilen bir durum olarak kabul gördüğünü belirtir. Vak'a incelemesinde konu edilen, Samatya'daki sokaklarda görüntülenen ve ev işlerini dışarıdan yapan kadınların, bu işleri saklamadan sokakta, herkese açık alanlarda yapabilmeleri aslında yine *habituslarıyla* açıklanabilir: “Köyde bu işler zaten dışarıda ve bir arada yapılır.”



Şekil 2.10 Samatya'dan görüntüler, çıkmazda yerde yemek sofrası, sahil yolu kenarında piknik yapan aileler (fotoğraflar Ezgi Tuncer'e aittir).

Göç ve Yapının Sarsılması

Ian Chambers'a (2005) göre, kültürel sınırlar ve geçişlerle birlikte göç, aynı zamanda pek çok çağdaş akıl yürütmenin yolculuk programlarına derinden kazınmış bir meseledir. Çünkü göçerlik ve sürgün, Edward Said'in de işaret ettiği gibi, *"kesintili bir var olma durumudur"* ve geride bırakılan yerle kavgaya tutuşma biçimidir (Chambers, 2005). Böyle bir açıdan bakıldığında, zorunlu göç de bir çeşit sürgün sayılabilir, var olma durumunu sarsar ve eve olan inancı kaybettirir. Chambers (2005), sürgünün, asli bir evin olduğunu ve sonunda oraya varılacağını farz ettiğini fakat yolculukta karşılaşılan sorunların bu inancı tükettiğini belirtir. Edward Said'e (1994) göre, *"modernlik öncesi dönemlerde sürgün iyice korkunç bir cezadır; çünkü aileden ve aşına mekanlardan uzakta amaçsızca dolaşmaktan öte bir şeydir, aynı zamanda kendini hiçbir zaman evinde hissetmeyen, etrafına hiç uyum sağlamayan, geçmişe yatıştırılmaz bir acıyla, bugüne ve geleceğe ise buruklukla bakan biri, sürekli toplum dışı olan biri olmak anlamına da geliyordu"*. Benzer şekilde, Kürt göçmenler de İstanbul'a göç ederken dönecekleri bir köylerinin olduğu inancını artık kaybetmişlerdir; bir kısmının da geride bıraktığı bir köy de zaten kalmamıştır. Gülay Kayacan (1999), Kemerburgaz'daki Çadır Köyü'nde yaptığı sosyolojik saha çalışmasında, Mardin'in Kızıltepe Köyü'nden zorunlu olarak göç edenlerle yaptığı görüşmelerde, göçerlerin *"köyleri boşaltıldıktan sonra yakıldığını, artık geri dönülse bir köylerinin yaşanmaz halde olduğunu söylediklerini"* belirtir.

Göçerlik, ne kalkış ne de varış noktalarının sabit ya da belli olduğu bir hareketi içerir. Göçerlik, sürekli değişime maruz kalan dilde, tarihlerde ve kimliklerde ikamet etmeyi gerektirir. Varılan her yerin bir geçiş yeri olduğu göçte eve dönmek – hikâyeyi noktalamak, eve giden bir kestirme bulmak – gibi bir umudun gerçekleşmesi imkânsız hale gelir (Chambers, 2005). Geride bırakılanların hatırası ve izleriyle, geline yere ve "yerlilere" uyum

sorunlarıyla, yerlilerin gelenlere kötü bakışıyla, “yabancı”ların karşılaşmasının arketipi olmasıyla göç, temel insani ve toplumsal sınavları da beraberinde getirir. Göç etmek, yerinden yurdundan olup başka bir yere gitmek, insanların-ailelerin-toplulukların biyografileri açısından sarsıcı bir tecrübedir. Göç eşitsiz gelişmenin bir sonucudur, buna bir de iktidarların nüfusa ve mekana homojen birimler olarak hakim olma politikaları ve istekleri eklenince göç, normalleşen bir travma haline gelir (Anonim, 1996).

Sema Erder’e göre, göç olayının kendisi mekansal olduğu kadar, toplumsal devingenlik anlamında da gelir. Göç edenler, göç ettikleri yerde var olabilmek için, mevcut yapıyı dolayısıyla devingenlik kanallarını kullanmak durumunda kalırlar. Göçün yerleşikliğe oranla az olduğu durumlarda, mevcut yapı yeni gelenleri sindirir ve içine çeker fakat Türkiye’deki kısa süreli ve büyük miktarlarda yaşanan içgöç örneğinde, göç edenler yapıyı etkilemekle kalmaz, değiştirirler (Erder, 1995). Toplumsal yapılar, göç sayesinde/yüzünden değişime uğrar, bozulur/düzelir ve yeniden üretilirler. İstanbul da diğer unsurlara ek olarak, bu sayede de dinamik kalan, göç dalgalarının yarattığı devingenliği, çeşitliliği ve sürekliliği üzerinde taşıyan bir kenttir ve hala çekim gücü olan bir metropoldür. Ayşe Öncü’nün (2000) de işaret ettiği gibi, nüfusunun dörtte üçünün başka kentlerde doğduğu bir göçmenler kenti olan İstanbul’da, “İstanbullu”luk artık olsa olsa bir mittir. Cem Behar’ın (2009)*, belirttiği üzere *“yedi kuşak “İstanbullu”nun kalmadığı İstanbul’un varlık nedeni, bu kentin sürekliliğinin de teminatı olan göçtür.”*

Erder (1995), göç kararı bakımından farklılaşan süreçleri, “bireysel-akılcı” göç, “kitlesel” göç ve “zincirleme” göç şeklinde sınıflandırır. “Kitlesel” göç, kaynağını oluşturan bölgedeki her toplumsal katmandan insanın göç etmesi anlamına gelir. Zorunlu göç de bu türden bir göçtür, bireyin göç kararını kendi iradesi dışındaki zorlamalar nedeniyle vermesi anlamına gelir. Erder (1999), göç eden grupların kente gelirken taşıdıkları en önemli kurumun aileleri ve akrabalık ilişkileri olduğunu, sonrasında ise, kentte yeni hemşerilik ilişkileri kurulduğunu ifade eder. Hemşerilik ilişkisinin komşulukla, ev dışında ise özellikler erkekler arasında kahvehanelerde ve derneklerde kurulduğunu anlatır. Bu bağlamda, zorunlu göç sürecinde, çok çocuklu ve kentte iş bulma olanağı zayıf yetişkinler, aniden göç ettikleri için çoğunlukla aile ve akrabalık kanallarını kullanabilme fırsatı bulamazlar.

* Osmanlı Bankası Müzesi’nde, 10 – 11 Nisan 2009 tarihlerinde yapılan I. İstanbul Sempozyumu’nda Prof. Dr. Cem Behar’ın “Osmanlı Döneminde İstanbul’a Göç” başlıklı konuşmasından alıntılanmıştır.

Erder, 1995'te yazdığı yazısında, zorunlu göçün kendisini göstermeye başladığı yıllarda, bu göçü yaşayan hanelerin kalıcı bir yoksulluğa terk edilme tehlikesi taşıdığı konusunda bir öngöründe bulunur. Danış ve Kayaalp'in 2005'te yaptıkları çalışmada, 1950'li yıllardaki göç dalgasıyla gelen Anadolu göçmenlerinin kentsel ekonomi içinde yer bularak varsıllaşmalarına rağmen Kürtlerin “göçün kaybedenleri” haline geldiklerini ortaya koymaları, Erder'in bu öngörüsünde ne kadar haklı olduğunu gösterir.

2.2.3 Toplumsal-Mekansal Biçimlenmeler

Bunların ötesinde bir başka problemse, etnik kökenleri, yoksullukları, “köylülükleri”, yabancılıklarıyla – İstanbullu olmayan – göçmenlerin “öteki”leştirilmeleri ve buna karşılık göçmenlerin de dışarıya ve yeniye kapalı yaşam anlayışlarıyla içeriye yabancıyı almamalarıdır. Bu karşılıklı bir dışlama eğilimidir. Her ne kadar literatürde, sadece göçmenlerin mağdur olduğuna dair bir yaklaşım varsa da, buna hak vererek, karşı tarafı da görmenin, iki taraftan bakmanın faydası olduğu söylenebilir.

Işık ve Kaya'nın (2009) da belirttiği gibi gidilen kentlerde göçmenler sıkça dışlanmaya uğrarlar ve hatta bazı durumlarda tüm sorunların temeli, suçlusu olarak değerlendirilirler. Danış ve Kayaalp'in (2005) yaptıkları görüşmelerden alıntılardıkları cümlelerde de göçmenler toplum içinde yadırganılır ve istenmezler: “...Kürtler geldi, buralar bozuldu. Sokakta yürümeyi bile bilmiyorlar”, “Anadolu'dan Kürtler, serseriler, Çingeneler geldi. Buralar hep kültürlüydü... Başkaydı hayat!” Eski sakinlerin memnuniyetsizliği, toplumsal yapının “bozuma uğraması”ndan, değişmesinden kaynaklanır. Her yeni gelen kendinden sonra gelenden dolayı huzursuzluk duyar. Çünkü “yer” artık sadece onun değildir. Yüksekseker'e (2008) göre de, İstanbul'da görüşülen zorunlu göçmenlerin bazıları, ev kiralama, iş bulma ve eğitim konusunda zaman zaman ayrımcılığa uğradıkları algısına sahiplerdir. Ancak bu ayrımcılık algısı, onlara göre, göçmen olmalarından çok, bu kişilerin Kürt kimlikleriyle ilgilidir. Göçmenlerin yeni girdikleri ortamda karşılaştıkları her türlü zorlukta ve olumsuzlukta, durumu etnik ayrımcılık olarak görmesi, verdikleri tepkinin büyümesine neden olur. Mesele iki taraftandan da siyasi kimlik üzerinden algılanmaya başladığında, artık ne çokkültürlülükten, melezleşmeden ne de kültürel ortaklıklardan bahsetmek mümkündür. Her iki tarafın da karşılıklı dışlayıcı söylemleri birbirlerine yaklaşmalarını engeller. Toplumsal ayırışma, göçmen ile kentli, “öteki” olanla bizden olanın arasına girer.

Kürtlerin, zorunlu olarak göç ettirilmeleri, yerlerinden edilmeleri, kentte de kendilerine karşı kötü davranılacağı korkusunu, önyargısını en başından taşımalarına neden olur. Göç

sonrasında, yaşayacakları yerleri aynı köyden hemşerileriyle, akrabalarıyla birlikte belirlemelerinin, birbirlerinden kopmadan yaşamak istemelerinin nedenlerinden bazılarının, hem bildikleri hayat biçimini sürdürebilmek, hem zayıf, azınlık gruplar olarak dayanışma halinde kalmak, hem de dillerinin oluşturduğu zihinsel coğrafyadan kopmamak olduğu söylenebilir. Benzer şekilde, diasporaların da hatta ülke içindeki diğer azınlık grupların da bir arada yaşadığı görülür. Ne yazık ki, göçmenlerin dışarıdan yalıtılmış hayatlarına karşılık, kent hayatını bozduklarını düşünen kentlilerin de dışlayıcı ve önyargılı tavırları bu iki grubun arasında toplumsal ayrışmanın oluşmasına ve bunun mekansallaşmasına neden olur. Claude Lévi-Strauss'un (1997), ötekileştirme ile ilgili söyledikleri, bugün her iki tarafın da karşılıklı olarak birbirlerine uyguladıkları türdendir. *“İnsanlar çeşitliliği daha çok bir yaradılış aykırılığı ya da bir skandal olarak gördüler... Bize yabancı olan yaşam, inanış ve düşünme biçimleriyle karşılaştığımızda, “yaban alışkanlıklar”, “bu bizden değil”, “buna izin verilmemeliydi” türünden ürperti ve tiksinti dile getiren kaba tepkiler gösteririz.”* (Lévi-Strauss, 1997)

Toplum içinde kendiliğinden ola gelen bu tip ayrımlar, toplumsal yapıların krize girdiği, krizi yaratanı “öteki”leştirdiği, dışladığı durumlardır. Kriz toplumsal yapılar için bir dönüşme noktası sayılabilir. Yapının “öteki”lerce sarsıldığı, çözüldüğü, bozulduğu ve sonucunda kendisini yeniden ürettiği oluşumlardır. Bu oluşum, yapının kendi içinde yarattığı-barındırdığı “öteki” sayesinde gerçekleşir. Özçalık'ın (2008) da ifade ettiği gibi, “öteki”, ‘biz’in antitezi olmasının yanı sıra Edward Said'in Oryantalizm’de vurguladığı ‘bizi’ oluşturanı da, dolayısıyla, “öteki” ve ‘biz’ karşılıklı etkileşim sonucu oluşurlar. Ne var ki, “öteki”ni sistem-yapı kendiliğinden ve kendi içinde yarattığı halde yine de suçlar ve dışlar. Onu asla yapının ürettiği bir şey olarak kabullenmez, aksine içinden atmaya ya da asimile etmeye çalışır. Fakat yapı bu anlamda defoludur ve kendi “öteki”lerini sürekli üretmeye devam eder. Biz açısından “öteki”nin algılanmasında en önemli nokta, içinde olduğu düzeni bozma potansiyelidir. *“Öteki”, istikrarsızlık getiren, var olan düzeni bozandır.”* Chambers da (2005), metropol figürünü oluşturan göçerin, *“daha marjinal ve çevresel olanın artık merkezde ortaya çıkmasının, efendilerin sokaklarını ele geçirip dillerini yeniden icat ederek, eski düzeni rahatsız ettiğinden”* bahseder. *“Önceki toplumsal düzen ve kültürel otoritenin altüst olması ve dağılması”* söz konusudur. Bu anlamda, göçün ve göçerin toplumsal yapıyı sarstığından, bozduğundan ve kendi dilini yarattığından bahsedilebilir.

Özçalık (2008), “öteki”nin homojenleştirilmesini, tekil bir nesne gibi görülüp, onların – “öteki”lerin – tek tipe indirgenmesine dikkat çekerek, “öteki”nin kendi içindeki çeşitliliğinin

kesin bir şekilde reddedildiğinden bahseder. Hâlbuki Levi-Strauss'un (1997) belirttiği karşı kültürlerin çekincelerini aşarak kaynaşması halinde çok zengin kültürel oluşumların var olabilme şansı kaybedilir. Strauss (1997), *“en birikimsel tarih biçimlerini gerçekleştirmeyi başarmış kültürlerin, tek başına kalmış kültürler değil, tersine karşılıklı işleyişlerini isteyerek ya da istemeden birleştiren ve koalisyonları çeşitli şekillerde (göçler, karşılıklı ödünç almalar, ticari alışverişler, savaşlar) gerçekleştiren kültürler olmuştur”* derken, çok kültürlülüğü ve kültürlerin işbirliğini yüceltir. Kültürlerin tek başlarına olmadıklarını ve birbirleriyle yapacakları ortaklıklara muhtaç olduklarını vurgular.

Göçmenlerin yerleşebildiği *bağısız* mekanların “biz”le birlikte “öteki”nin de barınabilmesi anlamında heterojenlik ve çeşitlilik taşır; fakat mekanlardaki heterojenliğin *melezleşme**'yi de beraberinde getirdiği söylenemez. Buralarda eski ve yeni sakinlerin oluşturduğu farklı kümelenmelere rastlanır. Farklı gruplara ait mekanlar, grupların belledikleri, mesken tuttıkları “yer”ler haline gelirler. Bu “yer”ler görünmez sınırlarla dışa kapatılır. Eşiğin yükseldiği sınırlarda, göçmen ile yerli arasındaki toplumsal-mekansal ayrışma, *melezleşme**'yi engeller. Bu ayrışma, mekanın kullanımına, yolların seçilmesine, mekansal algılara da yansır.

Ayhan Kaya (2009), artık, *“göçmenlerin kentsel alanların dışında bırakılan edilgen varlıklar değil, bu alanları değiştiren aktif özneler olarak değerlendirildiğini”* belirtir. Bunun için yeni bir kavram – “*transmigrant*” (*göçmenaşırı*) – üretilmiştir. Bu kavram, küresel çağdaki göç deneyiminin değiştiğine işaret eder. Artık göçmenin asimile olan değil, katılan bir özne olarak, geride bıraktığı anavatanını düşsel bir cennet olarak tasarlamadığını, anavatan ile diaspora arasında bir yerde, iki yerden birden beslendikleri başka alanlar yarattıklarını hatırlatır. O nedenle, göçmenlerin kendilerini kente ait hissetmedikleri yönündeki genel kanının yanlışlığının vurgulanması gerekir. Göçmenlerin, kentte, eski köy anlarıyla, yeni kentsel deneyimlerinin ortaklığında, küresel-yerel, melez yaşam biçimleri ve aidiyet yapıları ürettikleri iddia edilebilir. Bu toplumsal üretime katkı sağlayanlardan birisinin, mekanın *bağısız* yapısı olduğu söylenebilir. *Bağısızlaşan* yapısıyla farklı olasılıklara imkanlarını açan ve göçmenleri barındıran sokaklar, otorite için kriz mekanları haline gelirken, öte yandan, tam da karşı pozisyonadaki, marjinal yaşamlara fırsat verirler. Bu anlamda, *bağısız* mekanların, göçmenlerin *bedensel* ve *zihinsel* “yer-kurma” pratiklerini içine aldığı ve mesken tutmayı kolaylaştırdığı söylenebilir. Göçmen sokaklarının, göçmenlerin alışageldikleri köy yaşantısını

* “Melezlik düşüncesinin en temel unsuru basitçe “karışım”dır, yani bir araya gelme, birleşme, birbirine geçme, mélange... melezlik kültürler arasında artan trafiğin sonucunda dünyanın farklı yerlerindeki kültürlerin birbirine karışmasıdır.” (Tomlinson, 1999).

kent yaşantısına göre şekillendirdikleri, hemşerilik ve akrabalık bağlarını mekansal anlamda yeniden kurdukları, dilsel mekanlarını taşıyabildikleri için toplumsal belleklerinin “yer”i haline geldiği, anlam bulduğu rahatlıkla savunulabilir. Bu sokaklarda, semtlerde yaşayan göçmenlerin mekanın etkisine bağlı olarak yeni kentsel yaşam biçimleri ve anlamları ürettikleri düşünülebilir.

Bu bağlamda Pierre Bourdieu’nun *habitus* kavramı – köyden kente yeni katılan göçmenin kendi toplumsal tortusuyla birlikte, gündelik yaşantıya getirdiği farklı pratikler ile kentsel mekandaki yeni deneyimlerinin bütünüdür – şeklinde bir tanımlamayla göçmenlik durumuna uyarlanabilir. Göçmenleri toplumsal tortularını-arka planlarını düşünerek değerlendirmek, göçmenlik olgusunu ve mekansal izlerini anlamak açısından faydalı olacaktır. Göçmenlik tarihsiz değildir; onu toplumundan, etrafından, muhitinden ayrı düşünmek olası görünmez. Toplumsal yapı ve özne olarak göçmenler düalizmi yerine, toplumsal olanla ve göçmenlik durumuna mal edilenler arasındaki ilişkinin karşılıklı ve sarmal bir ilişki olduğu kabul edilmelidir. Toplumsal yapı göçmenin *habitusunu* değiştirirken ya da zorlarken, göçmenin pratikleri de yapıyı yeniden şekillendirir ve üretir. Başından beri iddia edildiği üzere, bütün bu olanlar *kendiliğindendir* ve özellikle *bağısız* mekanlar da buna imkan verir.

2.3 “Yer Nasıl Okunur?”: ‘Yer’e, ‘Dışarıdan ve İçeriden’ Bakmak

Bundan önceki alt başlıklarda, “yer”in kavramlaşması sürecinde ona atfedilen farklı anlamlar ve farklı disiplinlerde “yer” üzerine yapılan yorumlar tartışıldı; “yer”in toplumsal süreçlerin etkisiyle anlam değiştirdiği, toplumsal pratiklerde vuku bulduğu, farklı toplumsal-mekansal oluşumlara sahne olduğu anlatıldı. Peki, mimarlık bilgi alanı içinden bir değerlendirme ile düşünürler, fenomenologlar, coğrafyacilar, toplumbilimciler hatta mimarlar tarafından anlatılan, biçimlendirilen “yer” nasıl okunur, incelenir, tariflenir?

“Yer” üzerine üretilen kavramsal tartışmaların çokluğu, çeşitliliği karşısında, mimarlık literatüründe bir mekan üzerine yapılan okumalarda, burada bahsi geçen anlamıyla “yer”i ele alan çalışmalara nadiren rastlanır. Mimarlar*, çoğunlukla “yer”i değil, sadece mekanı görürler. Disiplinin katı sınırları, toplumsal bilimlerden kendisini soyutlamış olması ve bu paralelde çoğaltılabilecek birçok sebeple, mekan sadece fiziksel bir nesne olarak ele alınır; görsel nitelikleri üzerinde fazlaca durulur. Oysaki mekanın oluşum sebebi olan toplumsallık, mekandan ayrı düşünülemez. Ne var ki, mimarlık alanı içinde, mekanın fiziksel yapısı, *bütünün, ağın, örgünün* içinden çekilerek incelenir. Bu nedenle de, yapılan mekan okumaları çoğunlukla tekil değerlendirmelerin ürünü olur; birçok yanılla eksik kalır; “yer”e yeterince eğilemez. Benzer şekilde, sosyologlar da kendi disiplinlerinin sınırları içinde, zaman-mekandan bağımsız toplumsal süreçleri, oluşumları anlatırlar. Toplumun mekansallığını, gündelik hayatın içinde geçtiği mekanın olasılıklarını, etkilerini, imkanlarını ve bunların kendisini üreten toplumu nasıl değiştirdiğini açıklayamazlar. Mekanın toplumun ürünü olduğu gibi, toplumun da mekanın ürünü olduğunu her iki disiplin de kabul etse de, ya mekanın ya toplumun ağır bastığı kentsel hikayeler anlatılır; fakat bu hikayelerde “mekan”ın çoğul yapısı okunamaz. Bu eksikliğin yarattığı endişe ve rahatsızlıkla, bu tezde, “yer”in, farklı disiplinlerin bir araya gelerek kavramsallaştırdığı okuma için bir yol önerilir; fakat bu yol, bu konudaki yaklaşımlardan sadece biridir. Önerilen yol, odağına “yer”in taşıdığı kavramsal vurguyu alan, mimarlık ve toplumbilim (sosyoloji) disiplinlerinin ortaklığında oluşturulabilecek *çoklu* yaklaşım kurgusudur.

* Şüphesiz ki, burada bahsi geçen “mimarlar” içeriğinde ne özel bir gönderme taşır ne de bir genelleştirme. Burada, mimarlık bilgi alanında görülen baskın bir problemten bahsedilir ve buna neden olan çoğunluğun düşüncesi eleştirilir.

2.3.1 “Mekanın Toplumsal Üretimi”

“*Toplumsal olarak üretilen mekan*” kavramı, mekanın toplumdan, toplumun da mekandan ayrı düşünülmemeyeceği, bu ikisinin sarmal bir yapıyı, birbirine dolaşık (*intertwined*) bir ağ örgüsünü oluşturdukları vurgusunu taşır. Mekan ve toplumu Marks’ın diyalektik yöntemiyle ele alan kent kuramcıları Henri Lefebvre, David Harvey ve Edward Soja, bu kavramı, bazı mekan kabullerinde ayrılışlar da, çeşitli paralellikler taşıyan yorumlarıyla zaman içinde genişletirler. Bu kavramın ilksel hali, “toplumsal mekan” (*social space*) olarak, ‘70’li yılların başında Henri Lefebvre’in (1974, 1991) kapsamlı çalışmasında savunulur ve kent kuramcıları arasında önemli tartışmalara yol açar. Lefebvre’in (1991) “toplumsal mekan” (*social space*) kavramını açıklamasından önceki mekan kabulleri çoğunlukla kati geometrik anlamlar içerir. Mekan, daha çok “boş alan”ı çağrıştırır. Lefebvre’e göre (1991), mekan “Öklidyen”, “izotropik”, “sonsuz” nitelermeleriyle anılır ve daha çok matematiksel bir anlama gönderme yapar. Bu nedenle, Lefebvre’in ortaya attığı, “mekanın toplumsal üretimi” (*social production of space*) fikri, o günkü entelektüel ortamda, ilk bakışta yabancı ve anlaşılmaz olarak algılanır.

Lefebvre (1991) mekanı, “*toplumsal ilişkiler ürünü olarak yeniden üretildiği*” ifadesiyle açıklar. Ona göre, mekan, “*değişmez/stabil bir kavram olarak yalıtılmış/dondurulmuş değildir; mekan ürün ve üretenin ikili ilişkisi içinde diyalektikleşen bir yapıdır*”. Harvey’e (2002) göre, diyalektiğin Marksçı yorumunda temel anlayış, bütün ile parça arasındaki ilişkinin tümleşikliğinin varlığını sürekli koruyacak biçimde, olayları ilişkisellik içinde gözlemlemektir. Marksın diyalektik yorumunu mekanın ifade edilmesinde bir yöntem olarak benimseyen Lefebvre’e göre mekan, “*toplumun hem ürünüdür hem de onu sürekli dönüştüren bir mekanizmadır*” (Avcı, 2009). Burada, Lefebvre’nin derdi, mekanın politik bir kavram olduğunu açıklamaktır. “*Toplumsal yapının mekansal pratiklerinin altında soyut iktidar ilişkileri gizlidir. Bu anlamda, mekansal pratikler hiçbir zaman tarafsız değildir; çünkü mekan politiktir*” (Lefebvre, 1991; Avcı, 2009). Avcı (2009), eşitsiz güç ilişkilerinin örtülü bir ifadesi olarak mekanın, bu ilişkilerin yansıtıcısı değil kurucusu ve bu ilişkileri gündelik yaşamı içinde eriten bir alan olduğunu da ekler.

Lefebvre’de mekanın toplumsal olarak üretilmesini yorumlayan Mutman (1994), mekanın basitçe nesneleri, şeyleri içeren bir çevrim ya da alan olarak düşünülmemeyeceğini belirtir; mekanın bir “boşluk” olmaktan öte, her zaman dolu olan “işgal edilmiş”liğine dikkat çeker. Toplumsal mekanın “toplumsal” olarak üretilmesinin iki sonucundan birinin, Lefebvre’nin doğal ya da fiziksel dediği mekanın kaybolmaya yüz tutması olduğunu yorumlayan Mutman,

ikincisini ise, her toplumun kendi mekanını üretiyor olmasıyla açıklar: “Lefebvre’e göre, doğal ve fiziksel mekan ile toplumsal mekan arasındaki en önemli fark, doğal mekanın basitçe yan yana koyan, dağınık özelliğine karşılık, toplumsal mekanın esas olarak birleştiren, belli noktalarda biraraya getiren ve böylece merkez-çevre ayrımı doğuran bir özelliğinin olmasıdır” (Mutman, 1994).

Lefebvre (1991) için, toplum ve toplumsal mekan birbiri içindedir; mekansal bir teori aynı zamanda toplumsaldır da, aynı şekilde toplumsal bir kuram da mekansaldır. Mekanın “mutlak” olandan “karmaşık” olana doğru, bir çok düzeyi olduğunu belirten Lefebvre’in (1991) argümanı, “mekanın toplumsal bir ürün olduğu, mekansal pratikleri ve algıları etkileyen karmaşık toplumsal bir yapı” olduğudur. Dahası, mekanın toplumsal üretimin aracı olmasının, onu düşüncenin ve eylemin; kontrolün, hakimiyetin, gücün-otoritenin de aracı haline getirdiğidir. Lefebvre, Marks’ın “altyapı-üstyapı” kuramlarının karşılığına düşen, “üretim biçimi” olarak kapitalizmin ürettiği “kapitalist mekan”ın oluşmasını da mekanın toplumsal üretimin aracı olmasıyla ilişkilendirir. Marksist kent kuramcıları ekonomi, sermaye temelli bakış açılarıyla, mekanın bir araç olarak kapitalist üretim biçimlerinin yeri haline gelmesine odaklanırlar. Lefebvre (1991), süregelen parçalı, kopuk mekan anlayışında, “fiziksel (doğa, kosmos), zihinsel (mantıksal ve biçimsel soyutlamalar) ve toplumsal (kapitalizmin hegemonik güç ilişkileriyle baskın bir kategori haline gelen üretimin aracı olan ürün)” mekanların birbirlerinden ayrı düşünüldüğünü; bir tarafa mekanın temsillerinin diğer tarafa da yaşanan mekanın atıldığını; bunların birbirilerinden bağımsızlaştırılarak anlatıldığını tartışır. Toplumsal mekanın, birbirinden ayrılmış kodlara indirgenmesini eleştirir. Lefebvre, mekan(toplum) teorisine ihtiyacımız olduğunu, sıradan kuramsal alışkanlık içinde, ayrı ayrı algılanan fiziksel, zihinsel ve toplumsal mekanı bağlayan kavramsal birlikteliğin inşa edilmesi gerektiğini savunur. Bu birlikteliğin-bütünlüğün, mekanın üretilen bir süreç olarak kavramsallaştırılması üzerinden yapılabileceğini açıklar.

Lefebvre, mekanın birbirine bağlı, iç içe geçmiş üçlü tanımına işaret eder; fakat bu, “form, fonksiyon ve sağlamlık” üçlüsünü geride bırakan, Lefebvre’in kendi analizi bağlamında kurduğu yeni “üçlü/triad”dır: mekansal pratik, mekanın temsili, temsili mekan (1991). Mutman (1994), mekansal pratiğin, gövdesel ve pratik düzeyi gösteren bir kavram olarak, özellikle duyu organları (görme, işitme, koku, tad) bağlamında “algılanan” (perceived) mekan anlamına geldiğini açıklar. Ardından, Lefebvre’in, mekanın temsil edilmesini, son çözümlemede üretim ilişkilerinden kaynaklanan kodlar ve göstergeler ile bilimsel, kuramsal ve teknolojik bilgileri kastetmesi ile devam eder. Bu düzey, “düşünülen” (conceived) mekana

gönderme yapar. Üçüncüsü ise, kodlanmış ya da kodlanmamış karmaşık sembolik ifadelerin kültürel inançların ve geleneklerin kurduğu “*yaşanan*” (*lived*) mekandır. Mutman (1994), Lefebvre’nin tüm metni boyunca değişik mekanları incelerken kullandığı bu üçlü ayrımın, her ne kadar tüm benzer ayrımlar gibi kategorik bir çağrışımı olsa bile, oldukça serbest biçimde işlediği yorumunu yapar. Lefebvre’nin *fiziksel*, *zihinsel* ve *toplumsal* olarak ayrıştırılan parçaların, mekanın analizinde ayrı ayrı ele alınmasına olan eleştirel bakışı, burada ele alınan “yer” kavramının okunması için araştırılan yaklaşımın da savunduğu bir yoldur. Ne vaki, Lefebvre’nin bir taraftan bu eleştiriye yaparken, diğer taraftan da kendi üçlemesi ile yine mekanı sınıflandırması, her ne kadar Mutman’ın yorumuyla oldukça karmaşık bir alanın organize edilmesi anlamına geliyorsa da, indirgemeci bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Lefebvre’den etkilenen, onun mekana dair görüşlerine paralel düşünceler geliştiren David Harvey (2003), Lefebvre’nin “*mekansal ilişkilere atfettiği bağımsız, belirleyici nitelikleri tamamen reddeder.*” Fakat Lefebvre’e benzer şekilde, Harvey (2003) de, mekansal biçimleri, içinde toplumsal süreçlerin olduğu cansız nesneler olarak değil, toplumsal süreçleri, bu süreçlerin *mekansal olmasıyla* aynı tarzda ‘içeren’ şeyler olarak görür. Kuramı kendi kimliklerimizi bile tanımlayan bir belirleyici olarak gören, kurama verdiği değeri “*bizi kuramlarımızdan tanımalısınız*” cümlesiyle vurgulayan Harvey, kentle uğraşmanın zorluğunu kentin kendi karmaşıklığının yanı sıra, bu durumun kavramsallaştırılamamış olmasına da bağlar. Harvey (2003), kentin, disiplinlerin bugünkü kurgusuyla kavramsallaştırılamayacağını öne sürerken, kent üzerine düşünmeyi sağlayacak disiplinler arası bir çerçeve oluşması yolunda bir işaret dahi görülmediğinden şikayet eder; sosyologların, coğrafyacıların, mimarların ve kent planlamacıların kendi kapalı kavramsal dünyalarında yaşayıp yalnız yollar çizdiklerinden yakınır.

Harvey (2003), kent hakkındaki herhangi bir genel kuramın mekansal biçimle, kentteki toplumsal süreçleri bağdaştırması gereğini vurgularken, disiplinler açısından bu, iki önemli araştırma ve eğitim geleneğini birleştirmeye karşılık geldiğinden söz eder. O nedenle, Harvey bunu, *sosyolojik muhayyileye* sahip olanlarla *mekansal bilinç ya da coğrafi muhayyile* bahsedilmiş olanlar arasında bir köprü kurmak olarak adlandırır. Harvey (2003) de, bu tezdeki savı destekleyecek şekilde, güçlü bir sosyolojik muhayyileye sahip olan birçok kişinin mekansız bir dünyada yaşayıp çalışıyormuş gibi göründüklerinden, bununla birlikte, güçlü bir coğrafi muhayyileye sahip olanların da mekanın biçimlendirilmesinin toplumsal süreçler üzerinde ne kadar derin bir etkisinin olduğunu göremediklerinden bahseder. Modern yaşamda birçok güzel ama içinde yaşanılabilir nitelikte olmayan tasarım bulunmasını da buna bağlar.

Bütün bu eleştirilere rağmen Harvey, bazı* antropolog, psikolog, mimar, bölge bilimci ve düşünürlerin bu ikisi arasında ilişki kurdukları önemli çalışmalardan bahseder. Fakat yakın zamanda bu ilişkiyi etkin bir şekilde okuyabilenlerin beşeri coğrafyacılar olduğunu da ekler. Kenti anlamak için uygun tek kavramsal çerçevenin, hem toplumsal hem de coğrafi muhayyileyi kapsayacak, toplumsal süreçlerin karmaşıklığı ve mekansal biçimin unsurları birleştirebilecek kavramlar bütünüünün oluşturulması ihtiyacı ile Harvey (2003) de, toplumsal mekan felsefesine eğilir. Lefebvre ve Harvey'nin açtığı yolu izleyerek, onların anlayışlarını hem olumlayan hem de kritik eden Edward Soja, mekansallık ve toplumsallığa tarihselliği de ekler. Mekanı konu alacak eleştirel teorinin gelişmesini bastıran, gittikçe daha da rijitleşen Ortodoksluğun, Marksist mekansal analizlerde ortaya çıkmasının tehlikeli hale gelmesini eleştiren Edward Soja (1980), Marksın ekonomi temelli ideolojisini tek çıkış noktası olarak görmeyerek, zaman-mekan ilişkilerine daha serbest, dinamik ve polemige açık bir kuramsal yaklaşım geliştirir. “*Toplumsal-mekansal diyalektik*” (*socio-spatial dialectic*) Soja'nın bu konudaki ilk bağlantısıdır. Soja'ya (1980) göre kurgulanmış mekanın yapısı, kendi özerk oluşum ve dönüşüm kanunundan ayrı düşünülebilecek bir yapı olmadığı gibi, üretimin toplumsal ilişkilerinden kaynaklanan sınıf yapısının basit ifadesi de değildir. Mekan, eşzamanlı toplumsal ve mekansal ilişkilerin ve üretimin diyalektik olarak tanımlanan bileşenini temsil eder. Soja önce *Postmodern Geographies*'de (1989), sonra *Thirdspace*'de (1996), mekanın farklı bağlamlar içindeki ilişkilerini tartışarak anlamını ve kapsamını genişletir. Alışlagelinen ikili karşıtlıkların, bakışların ötesinde yeni bir yerden bakma ihtiyacını hatırlatır: Soja, “Thirdspace”i yazma amacının mekan üzerine düşünmenin farklı bir yolunu geliştirmek, yeni sorular sormak, kapsamı genişletmek, eleştirel duyarlılığı arttırmak olduğunu ifade eder. Helvacıoğlu (1994), Soja'nın kuramsal yaklaşımının bir taraftan Foucault'nun tarih anlayışını, diğer taraftan da Lefebvre'in geliştirdiği diyalektik bakış açısını esas aldığını söyler. Soja'nın geliştirdiği kuramsal çerçevenin başlangıç noktası, Marks'tan bu yana geliştirilmiş tarihi materyalist yaklaşımındaki zaman ve mekan ilişkisini, eleştiren biçimde, yeniden kavramsallaştırmasıdır. Post-yapısalcıların Marksist yaklaşımlara yönelik getirdikleri eleştirilere karşılık, Soja diyalektik yöntemin geçerliliğini savunurken, diğer taraftan da Marksist yaklaşımlardaki kayıp tarih anlayışını da doldurur. Soja için mekan, Foucault'nun “*bir zaman fırtınasına benzettiği*” tarih anlayışının, *rastlantı, ansallık ve anındalık* kavramlarıyla bir arada bulunduğu, iç içe geçtiği bir yer anlayışıdır. Soja için tarih bir veri değil, çok boyutlu bir *durumdur*.

* Detayları için kitabın 29. – 40. sayfalarına bakınız.

Varoluş için Soja (1999), dünya anlayışının iki taraflı kavramsallaştırılması yerine üç yönlü (*mekansal-toplumsal-tarihsel*) ontolojik bir “*trialektik*” kurgusu önerir. Soja’nın (1999) üçüncü mekanı (*thirdspace*) tanımlamak için, Lefebvre’in kavramsal mekan kurgusundan faydalanarak oluşturduğu “*mekansal trialektik*” kuramı, bu mekansal üçlünün farklı bir bakış açısıyla yorumlanmasına, geliştirilmesine yöneliktir. Soja, bu üçlüye zaman-mekanın sarmal ilişkisi ile tarih-coğrafya birlikteliğini katar. Soja (1999), *üçüncü mekandan (thirdspace)* bahsederken, aslında Lefebvre’in “yaşanan mekan”ını (*lived space*) kullanır. Üçüncü mekan, *ilk ve ikinci mekanın (firstspace, secondspace)* epistemolojileriyle tanımlanan sınırlı ikiliklerin ötesinde, coğrafi hayal gücünün kapsamını genişleten, mekansal değerlendirmenin alternatif bir modelidir. Lefebvre’nin algılanan mekanını, Soja, haritalanabilinen ve ölçülebilir olanların doğrudan deneyimlenen dünyası olarak tanımlar. Bu materyalleştirilen mekansallık, coğrafi analizin en baskın ve bilinen odağı haline gelir. İkinci mekan, “düşünülen” (*conceived*) mekan, maddeci coğrafyaların şekillenmesine ve coğrafi muhayyilenin gelişmesine addedilen düşünce süreciyle birlikte, öznel ve “hayal edilmiş/düşlenmiş” olanlarla, imajlarla ve mekanın temsilleriyle daha fazla ilintilidir; daha çok bilişsel, kavramsal, sembolik dünyayla ilişkilidir.

Lefebvre’nin “mekansal triadını” (*spatial triad*) zamansallıkla genişleten ve “mekansallığın trialektiği” (*spatial trialectics*) haline getiren Soja da diğer iki kent kuramcısı gibi mekan-toplum sarmalını metinleri üzerinden okumamıza fırsat verir. Bundan sonraki bölümde, “toplum ve mekan” ilişkisini ele alan fakat mekanın fiziksel, dizimsel özelliklerini daha fazla ön planda tutan, mimarlık ve kentsel tasarım disiplinlerinde yer bulan analitik bir yöntemden, “mekan dizim”den (*space syntax*) bahsedilecektir. Mekanın *konfigürasyonel* kurgusunun yarattığı imkan ve olasılıklar içinde oluşan toplumsal yapıları, mekanın dizimsel verileriyle örtüşük biçimde tariflemeye çalışan, aynı zamanda tersinden bir okumayla, hangi toplumların nasıl mekanlar ürettiklerinin verilere dayandırılarak anlaşılmasını amaçlayan “mekan dizim”, bu tezde kurgulanan “yer” okumasında kullanılacak verimli bir mekansal analiz aracı olarak görülmektedir. Ne varki mekan dizim, potansiyelleri ve avantajlarının yanı sıra “yer”in toplumsal örüntüsünün anlaşılması konusunda yetersiz kalabilmektedir. Bu açıdan çeşitli defolar barındıran niceliksel yöntem, sosyolojik yöntemle, bir arada kullanılarak, burada, Harvey’nin de savunduğu *sosyolojik muhayyile ile coğrafi muhayyileyi* bağdaştırma çabasını taşıyan bir yaklaşım geliştirilmektedir. Bu yaklaşım iki taraftan da bakabilmeyi, “yer”i hem *içeriden* hem de *dışarıdan* görebilmeyi gerektirir.

1950’li yılların başında, dilbilimde dilin, antropolojide de kültürün anlaşılmasında benzer bir yaklaşım geliştirilir: dilbilimsel davranış biraz gözlemlenebilir biraz da görünmez yapısal faktörler tarafından yönlendirilir; bu nedenle tek taraftan anlaşılamaz; ikili yaklaşıma ihtiyaç duyar. Benzer şekilde antropolojide incelenen insan davranışları, kültür yapıları da bir taraftan gözlemlenebilir nitelikler taşıırken öte yandan görünmez kalıplar, kabuller ve anlamlar içerirler ve tek bir bakış açısından incelenemezler. Bu gereklilikle, dilbilimde ve antropolojide ikili bakışı içeren bir yaklaşım geliştirilir ve bir kavram çiftiyle açıklanır: Emik (*emic*) ve etik (*etic*).

2.3.2 Biçimsel Bir Mekan Okuma Yolu: Mekansal Dizimin Şifresini Çözmek

Emik (*emic*) ve etik (*etic*) kavramları, ilk defa 1954’te (dilbilim bilgi alanında) Kenneth Pike tarafından ortaya konur. Emik ve etik kavramları, dilbilimde kullanılan iki terimden, “*Phonemic*” ve “*Phonetic*” kelimelerinden gelir. 1960’lı yılların başında, antropolog Marvin Harris, bu kavram çiftini, antropoloji içinde Kültürel Materyalizm (*Cultural Materialism*) alanında, dönüştürerek geliştirir. Emik tanım/düşünce, aktör tarafından bilinçli ya da bilinçdışı (conscious – unconscious) sergilenen davranışın ya da inancın tarif edilmesidir; kültür odaklıdır. Etik düşünce ise, gözlemci tarafından tanımlanan, tarif edilen, başka kültürler için de geçerli olabileceği düşünülen davranış ya da inançtır; kültürel anlamda nötrdür*.

Amerikalı kent plancısı Kevin Lynch’in “*The Image of the City*” kitabında, bu hassas ikili yaklaşımı – hem *içeriden* hem *dışarıdan* bakışı – kent öğelerinin anlaşılmasında kullanması, çalışmasının başarısını ve çalışmanın ‘60’lı yıllardan beri güncelliğini korumasını sağlar. Mimarlık literatüründe bu yaklaşım çiftinin, sınırlı da olsa uygulanma alanı bulması önemlidir çünkü mimarlık disiplinde, emik yaklaşıma genişçe yer verilmediği görülür. Çoğunlukla gözlemci konumundaki mimar, insan davranışlarının, hareketlerinin nedenlerini, toplumsal anlamları *içeriden* öğrenmek yerine, kendi sezgilerine dayanarak geliştirdiği zayıf metodolojiyi uygular. Lynch, farklı kentlerin nasıl farklı yan anlamlar ürettiğini, çağrışımlar yarattığını, dahası nasıl olur da kentin biçiminin sakinleri için “bir şey” ifade edebildiğini merak eder. “*Kentin imajlarının elde edilmesinde kullanılan temel kavramları Amerikan kentlerine uygularken iki ana yaklaşım kullandık: sakinlerden oluşan küçük bir grupta kendi çevre imajlarıyla ilgili yapılan görüşmeler ve aynı alanda eğitilmiş gözlemcilerde uyanan çevre imajlarının sistematik araştırması...*” (Lynch, 1960). Emik (*emic*) anlayışla, Lynch,

* Daha detaylı bilgi için bkz. [http://en.wikipedia.org/wiki/Emic_and_etic].

Los Angeles, Boston ve Jersey City’de yaşayan sakinleri, akıllarındaki zihinsel kurgu deneyimlerini ve biçim algılarını kullanır. Kent imajı için kullanıcının *içeriden* bakışını yakalamayı amaçlar. Bununla birlikte, etik (*etic*) anlayışla, önceden bu konuda yetiştirilmiş gözlemciler *dışarıdan* bakışla bu kentleri analiz ederler. En sonunda, bu iki datanın çakıştırılmasıyla, Lynch, nihai tariflere, kentin öğelerine ulaşır. “*Alan analizi, alanı yürüyerek inceleyen eğitilmiş gözlemcinin alanın sistematik kaydını çıkarttığı sadeleştirilmiş bir çalışmaydı. Gözlemci alanı, yapıyı, görünebilirliği, nirengi noktaları, düğüm noktaları, yollar, sınırlar ve alanlar arasındaki ilişkileri işaret ederek, bu öğelerin güçlü ve zayıf yanlarını notlayarak haritaladı.*”

Emik (*emic*) ve etik (*etic*) yaklaşımın kültürel, bilişsel, davranışsal, mekansal çalışmalarda kullanılmasının olayları iki taraftan da görebilmeyi, böylece daha kapsamlı ve gerçekçi sonuçlara ulaşabilmeyi sağladığı söylenebilir. Bireysel bakış açılarının öğrenilmesini olanaklı kılması bakımından, emik yaklaşım değerlidir. Öte yandan, etik yaklaşım da maksatlı ve çözümlemeli verilere ulaşılmasını sağlaması bakımından önemlidir. Bu anlamda, etik (*etic*) bir yaklaşım olduğu kabul edilen “mekan dizim” (*space syntax*) analiz yönteminin “yer” üzerine yapılacak bir okumada verimli bir yol-araç olarak kullanılması düşünülebilir. Mimarlık alanı için faydalı, sadece şekil-zemin ilişkilerini inceleyen fiziksel mekan odaklı analiz yöntemlerinden daha kapsamlı olan mekan dizim, mekanın fiziksel örüntüsünün toplumsal yaşantıyla birlikte yorumlanabilmesini sağlar. Ne var ki, mekan dizim, burada kurgulanan yaklaşımla “yer”in okunması için yeterli gelmeyecek; araçlardan sadece birisi olacaktır. Çünkü yöntemin çıkış noktası her ne kadar toplumu ve mekanı merkezine koyarak hangi toplumların ne tür mekanlarda yaşadığının araştırılmasını bir başka ifadeyle, mekanın konfigürasyonel yapısının içine gömülü olan toplumsal mantığın anlaşılmasını amaçlasa da, daha çok mekanın fiziksel-dizimsel yapısını ön planda tutar. Bu nedenle, mekan dizimin de “yer”i okumak için tek başına, *çoklu* bir yaklaşım sunmadığı söylenebilir. Mekansal örüntünün topolojik ilişkilerinin analiz edilmesine bağlı olarak gündelik hareket örüntüsünün anlaşılması, mimarlık bilgi alanı için değerli ve yeni veriler sağlar; fakat bir “yer” okuması yapabilmek için, *içeriden* öğrenilecek toplumsal kabulleri, zihinsel anlamları ortaya çıkartacak sosyolojik okumaya, mekanın gelenek ve kültürel alışkanlık yapılarına bağlı kullanımlarını analiz edebilecek niteliksel tekniklere ihtiyaç duyulur. Matematiksel ve indirgemeci bir yöntem olması konusunda sıkça eleştirilen mekan dizimin kuramsal yaklaşımı, önerdikleri ve açıkta bıraktıkları ile bu başlık altında anlatılmaya çalışılır. Mekan dizimin uygulanma alanı oldukça geniştir: mimarlık teorisi-araştırmaları-eğitimi, bina morfolojisi-tipolojisi, kentsel morfoloji, suç-mekan ilişkisi, karşılaştırmalı kentsel analizler,

mekansal yaya hareketleri, mekansal biliş ve yol-bulma... Yöntem, bu tezde sadece, bir “yer” okumasında nasıl kullanılacağına odaklanılarak anlatılmaktadır; yöntemin, okuyucuya her yönüyle öğretilmesi, anlatılması amaçlanmaz.

Yöntemin savları

‘70’li yılların ortasında, Bill Hillier ve Julienne Hanson öncülüğünde Bartlett School of Architecture and Planning, University College London’daki bir grup araştırmacı, mekansal biçimlenmeleri, altlarında yatan toplumsal mantığıyla birlikte inceleyen teorik ve pratik bir araştırma metodolojisi sunarlar. Bu yöntemin kuramsal ve uygulamalı kısımlarını açıklayan, Hillier ve Hanson’un “*toplumsal hayatın mekansal organizasyon üzerindeki etkilerini*” anlamaya çalıştıkları kitap 1984’te “The Social Logic of Space” adıyla yayınlanır. Mekan dizimin çıkış noktası, mimarlık ve planlama alanında “*toplum-mekan*”ı irdeleyen bir yöntemin olmadığına dikkat çekmektir (Hillier ve Hanson, 1984). Benzer kaygıyı Harvey de dile getirir. Hillier bu açıdan Marksist kent kuramcılarının, özellikle de Lefebvre’in izinden gider. Hillier’a (2005) göre, toplum bilimlerde ve mimarlık alanında kent üzerine yapılan birçok çalışma, sadece kendi içeriklerine eğilir ve kenti “tek taraftan” ele alır. Toplumsal bilimler bir nesne olarak kentin karmaşıklığını anlamaya, tariflemeye çabalamadan, toplumsal ve kültürel davranışlardaki karmaşıklığa odaklanır. Mimarlık genellikle kentin toplumsal yanını basitleştirme pahasına mekanın fiziksel boyutunu daha fazla ciddiye alır. Hillier’a göre, bu ikisini birleştirebilecek kentsel teorilere ve yaklaşımlara ihtiyaç vardır. Onlardan bir tanesinin de “mekan dizim” olduğu savlanır. Hillier ve Hanson (1984), toplum ve mekanın karşılıklı ilişkisi içinde olduklarını, dahası toplumsal bilimlerde pek de fark edilmeyen bir tarafın, mekanın toplumu şekillendirmedeki rolünün yabana atılmayacak kadar yönlendirici ve etkin olduğunu açıklarlar. Mekanın diziminin, hiyerarşik yapısının toplumsal örgütlenmeyi, örüntüyü şekillendirdiğini, dağıtma ya da toplamada etken olduğunu ifade ederler. Sadece mekan toplumun ürünü değil, toplum da mekanın ürünüdür.

Hillier ve Hanson (1984), mekan-toplum ilişkisini araştıran geçmiş teorilerin iki zorlukla karşılaştıklarını belirtirler: ilki, mekanın toplumsal yapılar, süreçler tarafından belirlendiği, sürekli, tutarlı ve tanımlayıcı bir açıklamasının olmayışı, ikincisi ise, toplumlar için bir çeşit mekansal somutlaştırmayı talep eden, tarifleyici bir tanımın olmayışıdır. Mekanı irdelemek için “toplumsal”, toplumları anlatmak için de “mekansal” temelli bir teorinin olmaması, Hillier ve Hanson’u, bu ikisinin birlikte düşünülebileceği bir mekan araştırmasına doğru yönlendirir. Amaçları, bir yerleşimi oluşturan mekanların bir araya gelişlerinin, örgütlenme biçimlerinin altlarında yatan toplumsal çıkarımların da arandığı açıklamalar geliştirmektir.

İnsanların oluşturduğu mekanların tarihsel süreç içindeki gelişimlerini toplumsal süreçlerle birlikte okuyarak, toplumların nasıl mekanlar ürettiklerini anlamayı hedeflerler. Çil'in (2006) yorumuyla, mekan dizimin kuramı, mekanı yaratan toplumsal yapının mekanın fiziksel kurgusundan çıkarsanabileceği düşüncesine dayanır. Öncü araştırmacılar, geliştirdikleri teorisinin, “mekansal örüntünün toplumsal içeriğini, toplumsal örüntünün de mekansal içeriğini” araştırdığını savunurlar.

Hillier ve Hanson (1984) için mimarlık, yaşadığımız ve hareket ettiğimiz dünyadaki mekan sistemini yapılandırır. Bu nedenle de, toplumsal hayatla doğrudan bir ilişkisi vardır; çünkü yöntem “hareket (*movement*), karşılaşma (*encounter*) ve gizlenme (*avoidance*)” ağırları için önemli tahminler sağlar ve bunlar toplumsal ilişkilerin önemli tasavvurlarıdır. Çil (2006) de, bunu destekler biçimde, mekan dizimin, içindeki harekete bağlı olarak fiziksel mekanın insanları bir araya getirme potansiyelini anlamaya çalıştığını ifade eder. Bu anlamda, “mekan dizim” analiz yönteminin mimarlık alanına en büyük katkısının açık alanların temsiline dayalı haritalar üzerinden, yayaların kullanım potansiyellerini görsel grafik anlatımlara dökerek somutlaştırması, basitleştirmesi olduğu söylenebilir. Yöntemin, mekanın dizimine bağlı olarak yaya hareket ve davranışlarının sistematik olarak kaydedilebilmesi, gündelik rutinin anlaşılabilmesi için geliştirdiği yaya sayım teknikleri de, günümüz mimarlık eğitimine kazandırılacak katkılarının birisidir. Yakın zamana kadar, fizik mekanın niteliklerini inceleyen, mekanı parçalayarak anlatan mekansal analizler, mimarlık bilgi alanı için yöntem – bilgi kuramı haline gelemediler. Mekan dizimin mimarlık alanında yapılan mekan okumalarında kullanılabilecek bir yöntem geliştirmiş olması da önemli bir başarı sayılabilir.

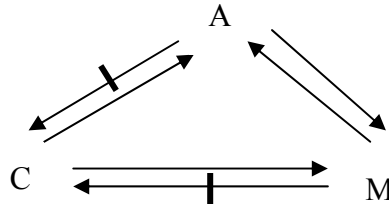
Konfigürasyon – Yapılandırılmış (configured) mekanlar

Bafna (2003), mekan dizimin, bütün farklı formlarında (binalar, yerleşimler, kentler ve hatta peyzaj) yaşanan mekânın yapısını içeren, genel bir teori perspektifinden, insan toplulukları ile mekan arasındaki ilişkiyi analiz eden bir araştırma programı olarak tanımlanabileceğini ifade eder. Ona göre, mekan dizimin çıkış noktası, toplumun kendilerini örgütlemelerinde, yerleşmelerinde, mekânı bir araç ve gerekli bir kaynak olarak kullanmasıdır; böylece yerleşimin mekanı *yapılandırılmış (configured)*, toplumun amaçlarına, geleneksel ve kültürel kodlarına göre düzenlenmiş olur. Mekan dizim bu terimi, sürekli (*continuous*) mekanın, birbiriyle ilişkili münferit (*discrete*) parçalar dizisine dönüşmesi eylemi olarak adlandırır. Bu nedenle de, mekan toplumsal pratiklerin içine gömülü olduğu bir “konfigürasyon” olarak görülür. *Yapılandırılmış (configured)* mekan, topolojik ilişkileri temsil eden soyutlanmış bir biçimdir. Bir başka deyişle, *konfigürasyon*, başka ilişkileri dikkate alan ilişkilerdir.

Konfigürasyonlar, temsil ettikleri mekansal elemanlardan çok o elemanlar arasındaki ilişkiyi anlatma amacını taşır.

Doğal hareketlilik

Hillier (1993), kentsel konfigürasyonun kendisinin *doğal hareketliliğin* nedeni olduğunu düşünür. İnsan akışını, çekim noktalarından çok sokakların diziminin yönlendirdiğini açıklar. Bu bulgunun kentsel gridlerin yapısına dair yeni bir anlayışın gelişmesini sağladığını açıklayan Hillier (1996), grid-hareket ilişkisinin esas etkisinin her tarafa yayılmış olmasının kentleri “hareket ekonomileri” olarak kavramsallaştırdığını savlar. Konfigürasyonel analiz ile gündelik hareket örüntülerinin korelasyonundan elde edilen *doğal hareketlilik* teorisi, mekansal dizime bağlı olarak değişen hareket oranlarını açıklar. Burada Hillier, iki türlü etki altındaki hareket akışından bahseder: -e doğru hareket (*to-movement*) ve içinden (geçerek) hareket (*through-movement*). Kentsel konfigürasyonu başlangıç ve varış noktalarından oluşan bir sistem olarak algılayan “-e doğru hareketler” çekim merkezlerinin etkisiyle gelişirler. Kentsel konfigürasyonun olası rotalar sistemi olarak düşünülmesiyle gelişen hareketler ise “içinden (geçerek)” oluşanların sebebidir. *“Hareketin, konfigürasyonun ve çekim merkezinin birbiriyle uyum içinde olduğu bir durumda, yine konfigürasyon hareketin birincil sebebi olacaktır; bunu kanıtlayan güçlü mantıksal sebepler vardır. Çekim merkezlerinin varlığı insan varlığını etkiler fakat kendisinin içinde durduğu sabit konfigürasyonel parametreleri etkileyemez. Benzer şekilde, konfigürasyon hareketi etkileyebilir fakat konfigürasyonel parametreler ondan etkilenmez”* (Hillier, 1993). Hareketin üzerindeki en büyük etkenin kentsel dokuyu/altlığı oluşturan konfigürasyonun dizimsel yapısı olduğunu vurgulayan Hillier, konfigürasyonun diğerleriyle olan ilişkisini aşağıdaki şekille anlatır. Konfigürasyon, çekim merkezlerini ve hareketleri etkileyebiliyor, değiştirebiliyorken, diğerleri kendi aralarında etkileşimli bağlar kursalar da konfigürasyonu etkileyemezler.



Şekil 2.11 Hillier’in konfigürasyon, çekim merkezi ve hareket ilişkileri kuramı (Hillier, 1993)

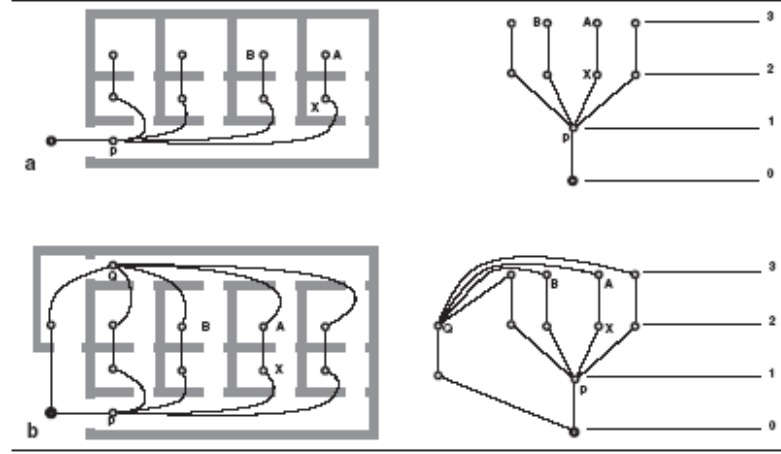
Deforme (edilmiş) grid (deformed grid)

Kentsel grid, binaları bir araya getirerek hizaya dizen açık alanların, kamusal geçişlerin oluşturduğu mekansal sistem olarak tanımlanabilir. Sokakların örgütlenmesindeki düzensizliğin açıkça okunabildiği kentsel örüntüler “*deforme olmuş-edilmiş grid*”lerdir. İslam hukukuna bağlı olarak gelişen geleneksel, “organik” kent dokuları böyledir. Hillier için (1987) bu oluşum, mekansal analizin kentsel gridi saf bir geometrik form olarak kabul eden anlayışına ters düşer ve doğrudan, görünürlük üzerinden yorumlamayı zorlaştırır. Diğer bir zorluk da mekanın sürekli yapısından kaynaklanır; çünkü açık alanlar sürekli olarak birbirine bağlıdır; sınırlandırılmaları zordur. Bu nedenle, Hillier, kentsel gridlerin analiz edilebilmesi için, onları ayrı parçalar dizisi olarak tanımlama gereği duyar. Kentsel gridin içindeki rota kesişimlerini noktaların (*nodes*), parçaları kenarların (*edges*) gösterdiği, geleneksel topolojik temsilin kullanıldığı grafikler analiz için ilk adımı oluşturur. “Deforme edilmiş” kent parçaları nihayet bu şekilde analiz edilebilecektir. Aksiyel (bir aks boyunca tek doğrultuda uzanan) ve konveks (iki doğrultuda da genişleyen) mekanların, görüşün ve geçişin izin verdiği sınıra kadar çizilen en uzun akslarla temsil edilmeleriyle oluşturulan aksiyel haritalar, kentsel mekanlarını temsiliyi sağlayan ilk analiz aracı olacaktır. Burada, kent örüntüsü olduğu gibi ele alınarak analiz edilmez; onu oluşturan açık alanların yeni bir gösterim şekliyle temsil edilmesiyle oluşturulan yeni altlık (*layout*) dikkate alınır. Artık sokaklar değil, görüş aksları vardır. Sokaklar arasındaki karmaşık, geometrik ilişkiyi okumak yerine, görülebilirlik ve ulaşılabilirlik üzerinden çizilen akslar arasındaki topolojik bağları incelemek, mekansal konfigürasyon için sayısal değerlere bağlı yorumlar yapmak, mekan dizim analizinin temel yaklaşımı haline gelir.

Analiz

Mekan dizim analizi, mekansal *konfigürasyonu* bağlantılar ve düğüm noktalarıyla tanımlayarak, bunların arasındaki anlamlı ilişkileri, yöntemin geliştirdiği matematiksel kurgunun ifadesi olan terimlerle açıklar. Bu terimler ise gözlemlenebilir toplumsal anlamlara gönderme yapar; dizimsel ilişkilerin yaşantı içindeki karşılıklarını arar. En basit ifadeyle, sıradan bir örnek üzerinden tarif edilecek olursa, mekan dizim yöntemiyle analiz edilen geleneksel konut planında, odaların noktalar (*nodes*), aralarındaki bağlantıların da çizgilerle (*lines*) temsil edilebileceği konfigürasyonel kurgu, öncelikle analizin geliştirdiği formüllere ve bunları açıklayan kavramlara göre anlamlar ve değerler alır. “*Derinlik*” (*depth*) kavramının tanımladığı formüle göre en yüksek değeri alan oda (*unit*) toplumsal mantıkta “*en mahrem*”, analizde ise “*en derin*” olana denk gelir. Bu kavram ve değerler üzerinden yapılabilecek mekansal bir okumada, sadece evlerin planları üzerinden bile yaşantıya dair yorumlar

yapılabilir, toplumsal düzene dair somut verilere ulaşılabilir. Bu, mekana harita üzerinden, yukarıdan bakılarak yapılabilecek basit bir mekansal analizdir. Mekandaki karmaşık verilerin sınıflandırılmasına, anlamlı ve sistematik sonuçların somut verilerle ortaya konmasına yardımcı olur; fakat mekan dizim analizi bu kadarla kalmaz.



Şekil 2.12 Şematik bir ofis planının grafikleştirilmesine bir örnek (Bafna, 2003)

Niceliğe dökülebilecek, analizin ürettiği kavramların değerleriyle karşılaştırılabilecek her türlü toplumsal veri de mekan analizine katılabilir. Bir çalışmasında Hillier (2002), semt ölçeğindeki suç oranlarının miktarları ile mekansal analizin en önemli kavramlarından birisi olan “bütünleşme/entegrasyon” değerlerine göre hiyerarşik konuma sahip olan sokakların arasındaki anlamlı ilişkiye bakar. Suç miktarının en fazla görüldüğü yerlerin bütünleşme değeri en düşük olan, bir başka deyişle bütünleşmenin tanımladığı hiyerarşik yapı içinde, içinden hareketi en az geçirme potansiyeli olan, yalıtılmış sokaklar olduğunu ortaya koyar. Mekan dizim analizinde, toplumsal anlamlara gönderme yapan kavramlara göre değerler alan sokaklarla gözlemlenebilir, sayılabilir, niceliksel hale getirilebilecek her türlü toplumsal veri arasındaki ilişkiye bakılarak mekanın altında yatan toplumsal mantığın elde edilmesi amaçlanır. Buna göre, çoğu yerleşimlerdeki çeşitli toplumsal oluşumlarla mekanın dizimsel yapısı arasındaki ilişkiyi ele alan araştırmalarda, incelenen mekanlardaki harekete bağlı veriler üzerinden insan-toplum yaşantısına dair yorumlar yapılır. Fakat bu yorumlar “yer”i anlamaya yetecek midir? Bu sorunun yanıtı eleştiriler kısmında verilecektir.

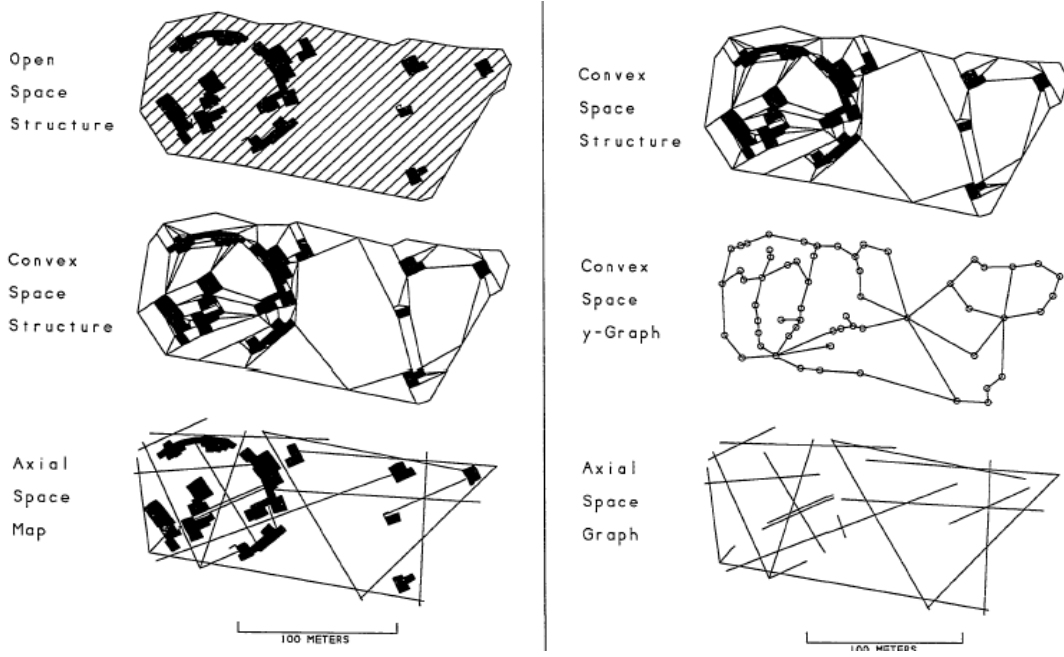
Mekan dizimi farklı kılan, analiz edilecek mekanı, organik ya da sistematik anlamda yapılandırılmış (*configured*) bir bütün olarak ele alması ve bütün içindeki her parçayı sisteme bağlı olarak değerlendiren niceliksel bir açıklamasını yapabilmesidir; sistemin bütünü “global” bir ağ olarak değerlendirirken, parçaların oluşturduğu daha küçük kümeleri “lokal”

ağlar olarak görür. (İstanbul’un kent ağı global bir sistemi oluşturuyorsa, Beşiktaş bölgesi lokal bir sistemi oluşturur.) Bu aynı zamanda, küresel ile yerel olanın toplumsal anlamda da ayrıştırılmasıdır. Global sistemde, her yerden olanların karşılaşmaları söz konusuysa, lokal sistemde daha çok semtlilerin yaşam örüntüleri, kendi aralarındaki karşılaşmalar hareket ağları üzerinden incelenir. Hillier ve Hanson (1984), global ile lokal arasındaki karşılıklı ilişkinin varlığına dikkat çekerler. Buna göre, yerel sistemdeki bir değişim bütünü etkileyecek, yeni bir küresel oluşum da yerelin değişmesine neden olacaktır.

Yöntem, iki türlü analizi, yerleşimler için “alfa” analizini, binalar için “gama” analizini kullanır. İkisi de mekansal örüntünün temsil edilmesini sağlar. Bu temsili haritaların mekan dizimin kavramlarına göre analiz edilmesiyle, her bir parçanın aldığı değerlerler, parçaların bütün içindeki konumları, anlamları öğrenilir ve böylece dizimsel şifre içindeki kodları çözülür. Sınırları belirlenen yerleşimin açık alan haritası çıkartıldıktan sonra, analiz edilecek mekana göre, konveks ve aksiyel haritaları çizilerek, sistem analiz edilir.

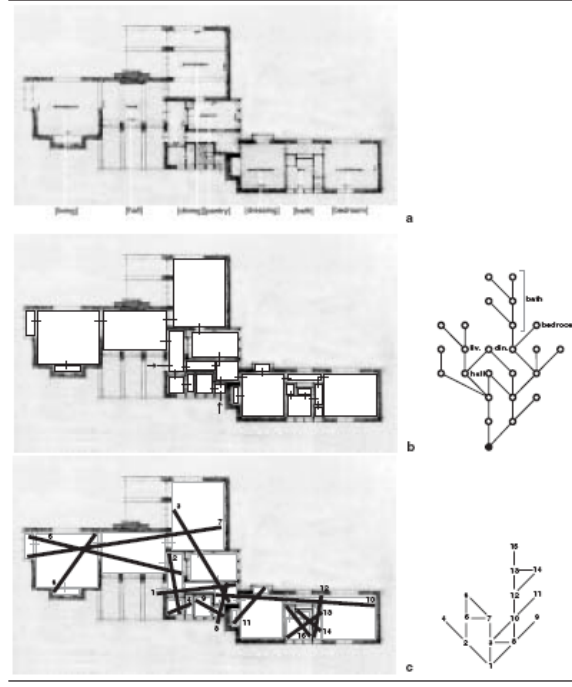
Aksiyel harita, fiziksel *konfigürasyonun* kullanılma ihtimalinin, seçimlerin ve hareketlerin temsil edilmesi için hazırlanır. Kentsel mekanın bu anlamda analiz edilebilmesi için, açık mekanlarının akslarla temsil edilmesi işleminin yapılması gerekir. Bunun için bir sokaktan geçebilecek en uzun ve görüş mesafesi en uzağa ulaşabilen aks çizilir. Bunun her aks için tekrar edilmesiyle oluşan, birbirleriyle kesişen akslar ağı olası hareket alanlarını anlatır. Bu işlemin öznel ve kalitesinin kişiye bağlı olduğuna dikkat çeken Bafna (2003), aksların oluşturulmasında hassas ve genelden özele doğru gidilmesi gereken bir yaklaşım önerir. Bu harita, mekanın topolojik ilişkilerinin betimlenmesi anlamına gelir. Aks haritasının mekansal analiz programlarında* analiz edilmesiyle her aks için bir çok değer (lokal ve global seçim, bağlantısallık, kontrol, entropi, derinlik, bütünleşme, çizgi uzunluğu...) elde edilir. Bu değerler, gözlemlenebilir data ile karşılaştırılarak anlamlı ilişkilerin ortaya konması sağlanır. Analizdeki en önemli değer “*bütünleşme*” (*integration*) değeridir.

* Bugün kullanılan çok sayıda program vardır. UCL Depthmap ve GIS tabanlı Confeego programları Londra merkezli araştırmacılar tarafından daha çok tercih edilirken, ABD’de, GATECH’te Spatialist’in yerini Archview içinde kullanılan Reach ve DDL Software’in aldığı görülür. Amerika merkezli araştırmacıların artık geleneksel aksiyel haritalama tekniğini de kullanmadıkları görülür.

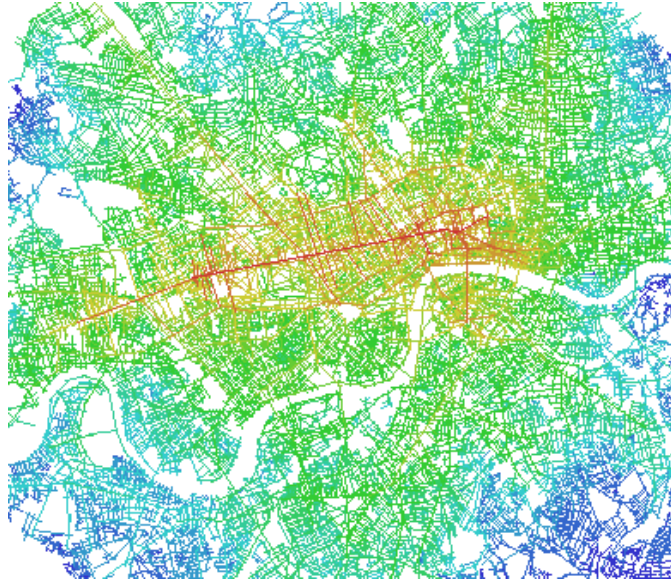


Şekil 2.13 Alfa Analizi (Ferguson, 1996)

Hillier (1999), kentsel araştırmalarda bir temsili ve bir çeşit ölçünün diğerlerinden daha verimli olduğunu ve beklenmedik şekilde başarılı olduğunu belirtir: mekanın “en uzun ve en az” (*longest and fewest*) çizgiden oluşan bir matriks olarak temsil edilen halinin, yani aksiyel haritanın, çizgi matriksinin grafiğe çevrilerek analiz edilmesiyle elde edilen “bütünleşme” (*integration*) değerini, çizgilerin bağlantısallık örüntülerinin topolojik ölçümü olarak açıklar. Bütünleşme değerine göre, en yüksekten en düşüğe, kırmızıdan mora doğru renklendirilen mekan dizimsel örüntü, kentin/yerleşimin/kasabanın merkezini, en çok kullanılan sokaklarının ya da tam tersi, en derin mekanlarının, en az kullanılma potansiyeli olan sokakların okunabilmesini sağlar. Kırmızıyla ifade edilen akslar, kentin herkes tarafından en çok tercih edilen yollarıdır. Bu yollarda, zemin kattaki dükkanların yoğunluğundan, insan kalabalığından, global özelliklerin oluştuğundan, semt sakini ile yabancının birlikteliğinden bahsedilebilir. Buralar, ekonomik merkezin düğümlendiği dolayısıyla maddi açıdan değerli yerlerdir. Öte yandan, bütünleşmenin (*integration*) karşı pozisyonunda duran ayrışma (*segregation*), sistemden yalıtılmış alanlar yaratır. Hillier, bu tip sokakların ıssız ve tehlikeli yerler olabileceğinin altını çizer.



Şekil 2.14 Analiz edilecek zemin kat planı, Eliat Residence, Mies van der Rohe, yaklaşık 1924 (a), Konveks harita ve grafik temsili (b), Aksiyel harita (c) (Bafna, 2003)



Şekil 2.15 Global Entegrasyon/Bütünleşme haritası, Londra (Hillier, 1998)

Temsili grafiksel anlatımların analiz edilmesiyle elde edilen, kentsel gridin konfigürasyonel özelliklerini tanımlamayı sağlayan bütünleşme değerinden başka birçok ölçüm değeri daha vardır. Bu değerler, en küçük aksın dahi yerel özelliklerinin tanımlanmasını sağlar. Hillier'ın (1993) açıklamalarıyla, bunlardan ilki “bağlantısallık/bağlanabilirlik”tir (*connectivity*): bir aksın başka kaç tane aksla doğrudan bağlantısının olduğunu veren değerdir. Her aksın bir

adım sonrasında kaç aksla çakıştığının değerini veren lokal bir ölçümdür. Bir başka değer “kontrol”dür (*control*): bir aksın komşularından ve komşularına doğru geçişi kontrol etme derecesini ölçer. “Global seçim” (*global choice*): her bir mekanın sistemin bütünüyle olan ilişkisini dikkate alır. Bütün akslardan diğerler bütün akslara doğru gelişen topolojik olarak en kısa rotalarda bir aksın ne sıklıkta kullanıldığının dizinidir. En önemli *global* ölçüm değeri olan “entegrasyon/bütünleşme” (*integration - Rmax*), sistemdeki her bir aksın diğer akslara göre ortalama derinliğini ölçer, buna göre en entegre (*integrated*) akslar en sık olanlardır, en yalıtılmış-izole (*segregated*) olanlar da en derinleridir. Diğer birçok değerde olduğu gibi, bütünleşme değeri de global ve lokal sisteme göre farklı değerler alır. Global ölçekte değerlendirilen aksın alacağı bütünleşme değeri ile, aksın lokal ölçekte alacağı değer farklıdır. Bunlar, Int_Rmax ve Int_R3 olarak adlandırılır. Makro analiz (R_n), bir aksın global sistemdeki diğer akslara olan mesafesine göre konumlanmasıyla oluşan ağ içinde nerede durduğunun, sistemle bütünleşme ya da sistemden ayrışma derecesinin ifadesidir. Mikro analiz (R3) ise, lokal sistem içinde, bir aksın kendisinden üç adım topolojik uzaklıktaki akslar içindeki konumuna göre sistem içinde aldığı bütünleşme ya da ayrışma derecesidir. Mikro analiz (R5, R7...) gibi büyüyen mesafeleri de kapsayabilir. Bütün bu değerler, mekanı bir makine gibi gören sistemde, topolojik ilişkiler ağının kendi içinde, birbirlerine göre aldıkları konumlara, topolojik mesafelere göre değerlere sahip olan aksların, toplumsal hayat içindeki kodlarını göstermeyi amaçlar. Mekansal ilişkilerin toplumsal oluşumları anlamamıza yardımcı olacağı vurgusuyla, önce mekanın sentaktik yapısının, kendi içinde oluşturduğu gramerin anlaşılmasının gerektiği savunulur.

Eleştiriler

Mekan dizim, mekanı matematiksel, niceliksel verilere bağması ve mekanı “*çizgisel bir matriks*”e indirgeyen yaklaşımı nedeniyle eleştiri alır. Yöntemin fazlasıyla dışa ve olasılığa kapalı bir uygulama geliştirdiği, mekanı indirgemeci, rijit bir yaklaşımla ele aldığı da söylenebilir. Dahası uygulanmasında da birçok problemli tarafın olduğu Carlo Ratti (2004) tarafından dile getirilir. Ratti, mekan dizimin söylemleri bakımından ayrıcalıklı bir yöntem olduğunu düşünür fakat yöntemin bir çok defoyu barındırdığına da dikkat çekmek ister. Bunlardan ilki çizilen aksiyel haritaların göreceli olması ve farklı sonuçlar üretebilme riskidir. Bu konuda haklı sayılabilecek Ratti’ye, Hillier ve Penn (2004)’in verdiği cevap soyutlamanın her şeyi içermeyeceği yönündedir. Yine de, araştırmacıları aksiyel haritanın çizilmesinde gösterilmesi gereken titizlik ve doğruluk konusunda uyarırlar. Bu tartışmanın yapıldığı yıllarda olmayan bir gelişme bugün bu eleştirileri anlamsız kılar. Artık bazı mekansal analiz

programlarında, akslar da program tarafından üretilir. Dahası geleneksel analiz yönteminin yerini bugün artık coğrafi bilgi sistemi (GIS) tabanlı haritalar üzerinden yapılan yeni analiz tekniği almaya başlar. Ratti'nin diğer eleştirisi, mekan dizimin net ve düzenli bir kentsel ızgaranın (Manhattan gibi) üstesinden nasıl geleceğiyle ilgili şüphesidir. Hillier ve Penn, ideal bir ızgaranın olmadığını, bahsi geçen Manhattan ızgarasının dahi “kesintiye uğramış” (*interrupted*) olduğunu yazarlar. Bu nedenle de mekan dizimin her konfigürasyonda benzer şekilde çalıştığını açıklarlar. Ratti'nin binaların yükseliğinin mekan dizim analizine hiç katılmadığıyla ilgili eleştirisine verilen cevap ise, bu tür metrik bilgilerin mekansal modelde değil regresyon modelinde ele alındığı, mekansal konfigürasyonun hareket üzerindeki etkisinin sadece açık mekanın dizimi üzerinden yapıldığını açıklar. Ratti'nin eleştirilerinin bugün artık geçerliliğinin kalmadığı, mekan dizimin bir çoğu için yeni teknikler ve programlar geliştirdiği, eleştirinin yapıldığı yıldan bugüne geçen altı yıllık süre içinde yöntemi ilerlettiği söylenebilir.

Mekan dizim, kantitatif, tanımlayıcı ve analitik bir teknik olarak, her ne kadar mimarlık araştırmaları içinde, kent okuma tekniği olarak “başarılı” sayılsa da, yöntemin, mekanın toplumsal boyutunu ele alışı, toplumsal bilimler gözünden bakıldığında, “şüpheli” ve “indirgemeci” sıfatlarıyla anılabilir. Çünkü yöntem, topluluğu oluşturan bireylerin topluca ve aynı kanıda hareket ettiğini düşünürcesine genel yargılarda bulunur. Oysaki birey ve tekil-özne toplumsal hareketleri oluşturmada anahtardır ve bireysel nedenlere inmeden toplumsal-çoğul hareketler, örüntüler anlaşılamaz. Sadece tahmin olarak kalır. Öte yandan, bir yerin seyrek ya da sık kullanılmasına fiziksel örgütlenmenin açıklama getirmesinden çok, oranın neden ıssız ya da kalabalık olduğu konusunun kullanıcılar tarafından nasıl görüldüğünü, kabul edildiğini araştırmak, toplumsal kodlarını incelemek sosyolojik açıdan daha önemlidir. Böylesi konularda, mekan dizim yöntemini kullanan çalışmaların çoğunda bu nedenleri açmak üzerine büyük bir çaba görülmektedir fakat toplumsal bilimler açısından bakıldığında öznenin, deneyimin, toplumsal anlamın eksik kaldığı söylenebilir. Sosyolojik açıdan bakan göze, deneyselciliği, matematikselliği, kendine özel terimselliği, istatistikle kurduğu sıkı ilişkisi ile mekan dizim, hareketli örgüsel-toplumsal olanı irdelemekten daha ziyade mekanik kurguları çözümleyen bir teknik olarak görünür.

Bu tezde, mekan dizimi üzerine yapılacak esas eleştiri, yöntemin kuramsal altyapısı ile uygulanması arasındaki kopukluktur. Bir yere kadar anlaşılabilen yöntem, sonrasında ilişki kurulması güç bir hal alır. Üstelik bu hal yaşamdan, toplumdan oldukça kopuk bir mekan matematiğine dönüşür. Mekan dizimin kavramsal tartışmaları, kabulleri anlamlı ve güçlüdür;

fakat uyguladığı analizin, ileri sürdüğü söylemler kadar başarılı olup olmadığı tartışılır. ‘70’li yılların başında, Lefebvre’le değişmeye başlayan mekan anlayışı, mekanın “*toplumsal oluşum-ürün*” olarak görülmeye başlandığını, dolayısıyla parçalı yaklaşımlarla okunamayacağını gösterir. Bu anlayışın yaygınlaşmasından etkilenerek, benzer söylemlerden yola çıkan mekan dizim, kavramsal açıdan tutarlı bir kurgu üzerine oturarak, mimarlık alanı için yeni bir analiz yöntemi geliştirir. Amaçları heyecan vericidir. Ne varki, söylemleri uygulama aşamasında birer birer kaybolur. Yöntem, toplumsal, yaşantısal, deneyimsel olanlarla, ona dolaşık mekanı birlikte okuyacağını savlasa da, yapılan analizlerde mekanın niteliklerinden öte, niceliksel taraflarının öne çıkartıldığı görülür. Bu, kavramsal altyapısını okuyanlar ve analizin başarılı olacağına inananlar için hayal kırıklığına dönüşür. Çünkü “*mekan*”^{*}ı okuyabilecek bir mimarlık yönteminin geliştirildiği düşünülürken, yine mekanın harita üzerinden görülen iki boyutlu yapısının ele alındığı, toplumsal oluşumlarla ve süreçlerle kurulan ilişkinin zayıf kaldığı görülür. Yöntem her ne kadar, mekanın içinde geçen gündelik hayata değiyorsa da, sadece mekansal kullanımların yoğunluğunu, hareket ağının gözlemlenebilen yapısını anlatabilir. Oysa beklenen, gündelik hayatın içindeki toplumsal anlamlara bağlı mekansal kullanım nedenlerinin ortaya çıkartılmasıdır. Hareketlerin yönünden ve yoğunluğundan çok, hareketlerin nedenlerine bakılmalıdır. Mekansal konfigürasyonun hareketi yönlendirmede birinci derecede etkili olduğunun anlaşılmasına rağmen, yöntemin başka yöntemlerle geliştirilmemesi, disiplinler arası mekansal geçişlerin yapılmaması, yöntemi stabilize eder ve tüketmeye başlar. Her ne kadar David Seamon fenomenolojinin de insan deneyimini kendi araştırma alanının merkezine koyması bakımından mekan dizimle sempatik bir ilişki geliştirse de, aksiyel-konveks mekanların hareket-durma (*movement-rest*) diyalektini çağrıştırdığını açıklamaktan daha fazla ilişki kuramaz.

Yöntemin geliştirdiği teknik jargonun anlaşılması, analizin kavramsal tartışmalarının yanı sıra uygulanma biçimlerinin de öğrenilmesi epeyce zaman alır. Yöntemin birçok kent kuramının üzerine geliştirdiği kavramsal altyapısı ve savları, toplumun ürünü olduğu kabul edilen mekanın morfolojik özellikleri üzerinden, toplumsal anlamlara ulaşma, kent ya da bina ölçeğinde mekanın toplumla kurduğu karşılıklı ilişkiyi mekan üzerinden okuma gayesindedir. Fakat “*mekan*”ın yapısını analiz etme amacıyla oluşturulmuş yöntemin matematiksel verilere dayanarak mekansal özellikleri açıklaması mimarlık ortamında bile yadırganırken toplumsal bilimlere neredeyse hiç değmez. Mekan dizim, mekan-toplum arasındaki karşılıklı ilişkiden

* Mekan, mimarlık disiplinde, çoğu zaman geometrik bir forma, kabuğa, fiziksel olana işaret eder. Burada “*mekan*” toplumun üretimi olan ilişkiler bütünü olarak ele alınır.

bahsetse de, bu ilişkiyi sadece mekan üzerinden açıkla; mekanı toplum üzerinden açıklayabilen farklı bir yol geliştirilebilir mi? Burada “yer”in okunması için kurgulanan yaklaşım içinde, mekan dizimin mekansal ilişkileri temsili metodlarla ve reel değerlerle anlatması, bu ilişkilerin üzerine gündelik hayat içindeki gözlemlenebilir, sayısallaştırılabilir verileri ekleyerek toplumsal hayata dair somut bilgiler sunması bakımından verimli bir mekan okuma tekniği olduğu söylenebilir. Ne var ki, mekan dizim, kenti iki taraflı ele aldığını savunsa da, mekan tarafı daha ağır basan, etik (*etic, dışarıdan*) bir okuma, analiz sergiler. Araştırmacının dışarıdan gözlemleriyle ve sezgileriyle okunan mekanda yine “toplumsal” olan geri planda kalır. Mekan dizimin toplumsal mantık diye nitelendirdiği, sadece gündelik rutindir. Gün içinde tekrarlanan hareket örüntüsü, gözlemlenebilen, sayısal grafiklere dökülebilen yaşam seyri yerleşimin içinde geçen yaşantının deneyimlerini değil sadece doğal ritmini anlamayı sağlar. Buna karşılık toplumsal bilimlerde incelenen “mekan”, toplumsal anlamları, kabulleri, zihinsel mekan kurgusunu, sakinlerin belleklerindeki “yer” kurgusunu anlamaya çalışır. Hikayelerindeki mekansal kurgunun zayıflığı açıkça görülse de zaten onlar da mekanın fiziksel katmanını analizlerine dahil ettiklerini iddia etmezler. Buradaki sorun, mekan dizimin “toplumsal” olanı mekanla birlikte analiz ettiğini iddia ettiği halde, çok genel yargılardan öteye geçememesidir; deneyimsel olana, zihinsel olana, pratik edilene ulaşamamasıdır. O nedenle, toplumbilimlerdeki “toplumsal” olanla, mekan dizimin mekanla birlikte okuduğunu iddia ettiği “toplumsallık” farklı anlamlara gönderme yapar. Mekan dizime göre mekanın altında yatan toplumsal mantık, yine şekilseldir. Mekan üzerinden toplumu anlamaya çalışmak, toplumbilimlere mekansal bir bakış açısı sağlayabilir fakat toplumun mekan üzerinden okunmasının da mimarlık alanında öğrenilmesi gerekir. Sosyologların, etnografların, antropologların, rutin/gündeliğin ruhunu anlamak, “toplumsal” olana ulaşmak için “yer”in içine dalarak (*immerse*) yerleşimde uzun zaman yaşarken, sakinlerin sözlü tasvirlerini öğrenip onların deneyimlerine katılırken, mekan dizim araştırmacılarının bir hafta içi, bir haftasonu olmak üzere mekandaki yaya hareketini sayılarıyla elde ettikleri yüzeysel bilgiler, “toplumsal” olana değil “toplumun görünür, hareket odaklı nitelikleri”ne dair içeriklerdir.

Bu eleştiriler ve gereksinim üzerine, sosyolojinin, sosyolojik okumanın ne anlama geldiği ve “yer”in okunmasında nasıl bir katkısının olacağı tartışılır. Vak’a incelemesinde kullanılabilecek, niteliksel araçlar da anlatılır.

2.3.3 Sosyolojik Okuma: Toplumsal Görünmezleri Keşfetmek

Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'ya göre, sosyoloji eleştirel bir konumda olmalıdır; sorunları su yüzüne çıkartarak birilerine sorun yaratan bir bilim olmalıdır (Çeğin vd., 2007). Onun bilim anlayışına göre, bilimde bir ilerleme olacaksa, bu ancak karşıt bilimsel kuramların birbirleriyle ilişkilendirilmesiyle gerçekleşir. Bourdieu, toplumsal bilimlerde birey ve toplum, yapı ve eylem, objektivizm ve sübjektivizm, nicel ve nitel araştırma, teorik ve pratik, kuramsal ve ampirik gibi yapay olarak oluşturulmuş “*boş karşıtlıkları*” aşma ve uzlaştırma çabasıdadır (Çeğin vd., 2007). Bourdieu'ya göre, sadece iki taraftan bakmak değil, onların ayrılmaz bir ilişki içinde olduklarını görmek de önemlidir. O, sosyolojiyi, toplumsal hayatı tamamen dışsal ve nesnel olarak gören fiziğin ve toplumsal hayata öznel deneyimler aracılığı ile bakan toplumsal fenomenolojinin ötesine taşımaya çalışır (Çeğin vd., 2007). Bourdieu'nun bu dualist bakışı, bu tezde kurgulanan yaklaşımda yönlendiricidir.

Kısa bir ifadeyle, sosyoloji, büyük sanayi toplumlarından, tarım toplumlarına, küçük kabilelere, insan toplumlarının incelenmesiyle ilgilenir (Giddens, 2001). Sosyoloji, fiili olarak gözlemlenebilir konularla ilgilenir, ampirik araştırmaya dayalıdır ve olgulara anlam kazandıracak kuramları ve genellemeleri formüle etme girişimlerini içerir. Comté ve Durkheim, doğal bilimlerin olgularla ilgilendiği gibi, sosyolojinin de aynı nesnellikle yaklaşılabilecek “*toplumsal olgularla*” ilgilendiğini açıklar. Durkheim, toplumsal fenomene “*şeyler*” gibi yaklaşılması gerektiğini öne sürer. Fakat insanlar doğadaki maddi nesnelerle aynı değildir; kendi davranışlarımızı incelemek, birçok önemli açıdan, doğal bir fenomeni incelemekten kaçınılmaz bir şekilde tamamen farklıdır (Giddens, 2001). Durkheim'cı bir teori olan *mekan dizim* de nesnel okumadan yanadır. Mekanı bir nesne olarak ele alır ve konfigürasyonel yapısının topolojik ilişkilerini irdeleyerek, toplumsal olana, ulaşmaya çalışır. Fakat toplumsal örüntünün anlamsal yapısı, mekanın bu nesnel ölçümünden çıkan sonuçlarla ne kadar örtüşebilir? Bu nesnel ölçümün toplumsal olanı kavramamızı ne kadar sağlayacağı meçhuldür. Bu noktada, mekan dizim, sosyolojik açıdan tartışılabilir bir boşluk bırakmakta gibidir.

Giddens, sosyoloji dünyasında yaygın olan bu nesnel-indirgemeci görüşü reddeder. Sosyoloji ve diğer toplumsal bilimlerin doğal bilimlerden ayrıldığıнын altını çizer. “*Topluma veya toplumsal olgulara, doğal dünyadaki nesnelere ve olaylara yaklaştığımız gibi yaklaşamayız, çünkü toplumlar ancak insanlar olarak bizim kendi eylemlerimiz içinde yaratıldıkları ve yeniden üretildikleri sürece var olurlar. Toplumsal kuramda insan aktivitelerini doğal olaylarda olduğu şekliyle nedenler tarafından belirlenmiş gibi düşüneyiz. Biz toplumu*

yaratırız, toplum da bizi yaratır” (Giddens, 2001). Bunu Giddens birey ve kurumların çifte etkileşimi olarak nitelendirir. Bu görüş, mekan dizimin de çıkış noktası olan “*mekanlar toplumları, toplumlar da mekanları şekillendirir*” kabulüne dayanan çifte etkileşim kuramıyla benzeşir.

Giddens’a göre, kurumlar, zaman ve mekanda tekrar üretilen toplumsal etkinlik modelleridir. Bu aynı zamanda, Durkheimci toplumsal kuramda olan, fiziksel benzetme bağlamında düşünme eğiliminin reddi anlamına da gelir. Birçok sosyolog, bireyler, gruplar ve toplumlar arasındaki bağı, bir yapının iskelet sistemi gibi durağan ve değişmez bir görüntü sergilediğini düşünür. Ne var ki, Giddens’a göre, toplumsal sistemler, ancak bireylerin bir zamandan ve mekandan diğerine faal olarak belirli davranış biçimlerini tekrarladıkları ölçüde şekillenir. “*Toplumsal sistemler, kendilerini oluşturan tuğlalarla her an sürekli olarak yeniden inşa edilen binalar gibidir.*” (Giddens, 2001)

Bauman’a göre Weber, sosyolojinin öznel insan gerçekliğinin nesnel bilgisini yaratabileceğini ve yaratması gerektiğini ısrarla belirtir, fakat Bauman, tüm insan eylemlerinin bu şekilde yorumlanamayacağını düşünür. Çünkü eylemlerimizin çoğu ya geleneksel ya da hissidir, onlara alışkanlıklar ya da duygular yön verir (Bauman, 2006). Böylesi bir açıdan mekan dizim yöntemine bakınca, insanların mekana bağlı olarak gelişen hareketlerinin, rota ve seçimlerinin bireysel-öznel nedenlerini anlamak yerine, bu hareketlerin toplu ve nesnel bir yorumunu yapmakta olduğunu söylemek mümkündür. İnsan üzerinde onun sadece bir fiziksel nesne olduğunu varsayarak çalışılabilir pekâlâ, hareketlerinin planı çıkartılabilir, davranışları işaretlenebilir (Trigg, 2005); fakat insanların farkındalığını, neden ve nasıl davrandıklarının bilincinde olduklarını ve her bireyin çok farklı tutumlar sergileyebileceği hesaba katılmalıdır. İnsanlar sadece hareket etmezler. Trigg’in de belirttiği gibi, bilinçli bir şekilde davranırlar ve davranışları, daha geniş bir toplumsal bağlam içindeki önemlerinin kavranmasıyla ortaya çıkar. İnsan davranışlarının anlamı vardır ve bu anlam kavranmadan insan gerektiği gibi anlaşılmaz. Dışarıdan yapılan gözlemler, takipler, sayımlar anlamı değil, eylemi yakalar. Anlama ulaşmak için eylemi yapanla görüşmek; insan davranışını oluşturan psikolojik ve sosyolojik faktörleri de hesaba katmak gerekir. Fiziksel örüntülerin matematiğini kurmak, farklı örüntülerin farklı kültürel özelliklere bağlanması gerçeğini ispatlamak önemli bir adımdır fakat toplumların, toplumsal örüntülerin ve sosyo-kültürel yapıların kesin matematiğinden söz etmek pek de olası değildir. Toplumsal olana kesin sınırlar çizmek zordur.

Bauman’a göre (2006), sosyolojik bulgu için hammadde sağlayan bütün deneyimler,

sosyolojik bilgiyi oluşturan hemen her şey sıradan insanların gündelik yaşantılarında yaşadıkları şeylerdir. Sosyolojinin bahsettiği her şey zaten çevremizde ya da bizzat kendi hayatımızda olan-olmuş şeylerdir. Fakat bizler bu rutinin içine o kadar çok dalarız ki, olan biten üzerine düşünmeyiz. *“Bireysel olandaki toplumsal olanı, tikel olandaki genel olanı görme fırsatımız olmaz. Sosyologların bizim yerimize yaptıkları tam da budur”* (Bauman, 2006). Sosyologlar bunu yaparken, yorumladıkları deneyimlerin hem iç hem de dış yüzünde kalmaya mecburdurlar. Öte yandan da deneyimleri yorumlamak tam da onların işidir. Sosyoloji, gündelik yaşantıdan elde edilen, kullanılan bilginin arılaşmasıdır; çıplak gözün tespit edemeyeceği bazı incelikli ve ilk bakışta hemen belli olmayan ya da bilindik gibi görünen bazı bağlantıları açığa çıkartır (Bauman, 2006). Sosyoloji, bu noktada bireylerin gündelik yaşantılarını derinden, nedenleriyle birlikte anlamamıza yardımcı olur. Dışarıdan görünenleri yorumlamak, sonuca gitmek, hemen karar vermek için yeterli değildir. Bir “yer”in toplumsal yapısı üzerinden okunması için sosyolojinin bilgi alanında kullanılan niteliksel tekniklere ihtiyaç duyulacaktır. Bu tezde kullanılanlar *“katılımlı gözlem”* (*participant observation*) ve *“derinlemesine görüşme”* (*in-depth interview*) olacaktır. Bu teknikler, etnografya ve antropoloji bilgi alanlarında kullanılır; sosyoloji de bu anlamda onlardan beslenir. *“Etnografik alan araştırması, insan topluluklarının gündelik yaşamları içerisinde ele alınarak çalışılmasını içerir. Bunun için, etnograf belirli bir toplumsal düzen içerisine girerek bu düzende yaşayan insanları tanımaya çalışır... Burada etnograf, düzeni oluşturan gündelik rutine katılarak, insanlar ile sürekli bir ilişki geliştirir ve bu sayede olan biten her şeyi o esnada gözlemler”* (Emerson vd., 2008). Yazarların bu açıklaması, bugün sosyolojik vaka incelemelerinde kullanılan “katılımlı gözlem”e denk düşer. Etnograflar, buna ek olarak, gözlemlediklerini, öğrendiklerini düzenli ve sistematik biçimde not ederler. Alan notları, gözlemcinin kendi deneyimine ait birikimi oluşturur.

Pala, (2004) makalesinde açıkladığı katılımlı gözlem tekniğinin bir toplumdaki kültürel anlamları elde etmek için kullanıldığını belirtir. *“Katılarak gözlem, incelenen toplulukla uzun bir süre kalmayı imler. İnsanların yaşamlarına ve etkinliklerine doğrudan ve sürekli katılım yoluyla veri toplama sürecinin adıdır. Alanda temel olarak günlük pratikler ile toplumsal ve ekonomik etkinlikler hakkında yoğun, açık uçlu, yinelenen sorularla yapılan gözlem ve bu gözlemlerin günlük notlar halinde kaydedilmesidir.”* Gözlemin yapılmasıyla ilişkili olarak, Geertz (2008), Malinowski’nin antropolojik çalışması sırasında tuttuğu güncesinin yayınlanmasıyla başlayan tartışmadan bahseder. Tartışmayı yaratan sorun, Malinowski’nin olayların *“yerlilerin gözünden görülmesi”* kabulüne karşı çıkışıdır. Olayları bir grubun gözünden görmenin, onlardan biri gibi olabilmenin, baştanbaşa gerçeğe uymadığını söyleyen

Malinowski'ye katılan Geertz, asıl meselenin, gruptan biri olabilmek, onlar gibi yaşabilmek değil, onların nasıl yaşadıklarını ve durumlar karşısında nasıl davranacaklarını tahmin edebilmektir. Bu nedenle, alan çalışmasında yapılan gözlemin, gözlemci grupla yakın ilişki kursa da dışında durduğu, fakat gündelik hayatın ve mekanın *içerisinden* yapılan bir analiz yolu olduğu söylenebilir.

Kültürel anlamların ve gündelik deneyimlerin, özellikle de bu çalışmada kurgulanan yaklaşımın uygulanacağı bir alan çalışmasında sorgulanması istenen “yer”le kurulan zihinsel ve bedensel ilişkilerin, anlaşılması için kullanılabilecek bir başka niteliksel teknik ise, bireysel ya da grup odaklı derinlemesine görüşme olabilir. Bu tip bir görüşme, röportajdan ya da anketten farklıdır. Görünür, istatistikî ya da kolayca elde edilebilecek bilgilerden çok, görülmeyeni yakalar, kavrar. Bu nedenle de, derinlemesine görüşmeler belirli temalarda-başlıklarda yapılır ve kişinin iç dünyasına ulaşılmasına çalışılır. Bu anlamda, Alfred Schutz'un yaptığı vurgu çok önemlidir. Schutz, diğerlerinin deneyimlerini anlamada bağlamın öneminden bahseder, *“başkalarının davranışlarını, kültürel altyapılarını anlamak için, onların kendi yaptıklarını nasıl anlamlandırdıklarını kavramamız gerekir”* (Schutz, 1967).

Derinlemesine görüşme bir veri toplama tekniği olarak, açık-uçlu soruların sorulması, dinlenmesi, cevapların kaydedilmesi ve ilişkili ilave sorularla araştırma konusunun detaylı bir şekilde incelenmesini mümkün kılar (Kümbetoğlu, 2005). Bu tür görüşmeler, çeşitli biçimlerde gelişebilir: enformel sohbet, rehber bir formun yardımı ile, açık-uçlu yapılandırılmış form eşliğinde. Araştırmacı, görüşmeden elde etmek istediği bilgilere göre, görüşme konusundaki deneyimine bağlı olarak kendi yöntemini belirler. Bu teknik, araştırılan konuda yüzeysel, sıradan bilgilerden çok daha derin ve özel anlamlara ulaşmak istendiğinde, kişilerin kendi deneyim ve düşüncelerini önemseyen bir araştırma yapıldığında kullanılır*.

Etnografya ve antropoloji temelli niteliksel yöntem, özellikle mimarlık disiplinin çok yabancı olduğu ve dışına düştüğü bir yoldur. Mimarlık disiplininde bir yerin, niteliksel yöntem yardımıyla, derinlemesine ele alınmaması, gündelik hayata dair gelişigüzel ve yüzeysel bilgilerin elde edilmesine, bunların doğruluğu bilinmeden, deneyimleyen kişiden öğrenilmeden dışarıdan yorumlanmasına neden olur. Üstelik mekana bakıldığı gibi topluma da yukarıdan bakılması, bugün mekan analizlerinde karşılaşılan önemli bir sorunsaldır. Ne yazık ki, kentsel mekanlar üzerine yapılan mimari araştırmalarda, herhangi bir yöntemle

* Görüşmenin nasıl yapılması gerektiği ile ilgili geniş bilgi için bakınız: Thompson, P. (1999), “Geçmişin Sesi”, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

dayanmadığı halde toplumsal vakalar üzerine kolayca yorumlar yapıldığına rastlanır. Bu yorumların ne kavramsal ne de deneysel bir araştırmaya dayanıyor olması ise bilimsel etiğin bir kere daha düşünülmesi gereğine işaret eder. Mekansal analizlerin yanı sıra araştırmacının, araştırdığı alanın içine dalarak yaptığı gözlemler ve görüşmelerle, orada yaşayan grupların gündelik hayatlarını anlaması, hayat biçimlerini ve düşüncelerini öğrenmesi “*yerin ruhunu*” anlamının yollarından biri olabilir.

Bundan sonraki ana bölümde, vak’a incelemesi sunulmaktadır. Bu incelemede en çok önem verilen konu, “yer”in nasıl ele alındığı, hangi araçlarla okunduğu ve yorumlandığıdır. Sadece bir mekan olarak görülmeyen Samatya, fizik mekanın tarihsel katmanları, morfolojik ve dizimsel yapısı üzerinden okunurken, mekandan ayrı düşünilemeyen “*içinde geçen hayat*” ve “*toplumsallık*” da, sakinlerinin belleklerindeki farklı “*yer*” duyguları, mekansal ve toplumsal pratikleri üzerinden analiz edilir. Burada, mimarlık ve sosyoloji disiplinlerinin ortaklığında bir semt monografisinin yazılması amaçlanır.

3. VAK'A İNCELEMESİ: SAMATYA'DA GÖÇLER, "YER-KURMA" PRATİKLERİ VE TOPLUMSAL – MEKANSAL AYRIŞMA ÜZERİNDEN BİR OKUMA

3.1 "Vak'a" Olarak Samatya

Vak'a: Olay, hadise.

"Yer" kavramı, göç ve "yer-kurma" ilişkisi, yeni toplumsal-mekansal biçimlenmeler ve "yer" in çoklu bir okuma yöntemiyle analiz edilmesi gereği tezin bundan önceki bölümlerinde tartışıldı. Bu bölümde, İstanbul'da bir semtte, Samatya'da yaşanan göçlerin etkileri ve üretilen yeni kentsel yaşam biçimleri mekan-toplum bütünü üzerinden incelenmektedir. Semtte yaşayan farklı grupların farklı Samatya algıları ve anlamlandırmaları, semtle kurdukları fiziksel ve zihinsel ilişkiler/bağlar, farklı habitusların birbirleriyle çakıştığı anlar, kurulan toplumsal diyaloglar ve iletişim ağları "yer" e içkin durumlar olarak ele alınır ve tariflenir. Samatya özelinde yapılan çoklu okuma denemesinde, kavramsal-pratik anlamıyla "yer" omurgayı oluşturur. Bu omurga üzerine; tarihsel anlatılar, kentsel mekanın fiziksel ve dizimsel yapısı, toplumsal yapı, zihinsel mekan anlatıları, gündelik mekansal pratikler takılır.

Bu kısımda Samatya sadece bir alan ya da bir saha değil bir vak'a/olay olarak ele alınır ve analiz edilir. Alanla vak'a arasında da mekan ve "yer" farkına benzer temel bir ayrım vardır. Alan da mekan gibi orada duran, içinde geçen hareketler evrilse de sabit olan, ölü beden, boş sahnedir. Vak'a ise alanda geçenler, oluşanlar, olup-bitenler, yeniden yeniden başlayanlardır, bedeni canlandırandır, oyunun ta kendisidir. Buradaki farkı vurgulayarak ulaşılmak ve aktarılmak istenen, "yer" in içinde geçen, ona batık, girift eylem ve pratikler dizisinin kurguladığı olaylar örüntüsüdür. Bu olaylar örüntüsü tek düzlemli değildir, çok bileşenlidir, karmaşıktır, karşılıklıdır ve "yer" e içkindir. Vak'a incelemesi bölümünde, burada açıklanan anlamıyla olayın ve olay örgüsünün anlatılması amaçlanır. Samatya bir nesne olarak değil, olayın öznesi, hadisenin kendisi olarak ele alınır ve bu olay ağına karışan her şey anlatıya dahil edilir. Bu anlatı, mimar gözünden aktarılan bir semtin öyküsüdür.

Samatya

İstanbul'un küresel bir göçler kenti olduğu düşünüldüğünde, göçün getirdiklerinden etkilenmemiş bir bölgesinin olabileceğini düşünmek pek de mümkün görülmez. Bu potansiyeli İstanbul'u çok daha hareketli, karma nüfuslu, heterojen bir kent yapar. İstanbul'da

göç, mekansal anlamda kentin sadece çeperlerinde değil, merkezlerindeki alanlarda da kendine yer bulur. Göç ve göçmen yerleşimi denilince akla gelen gecekondularından önce de, bugün de kentsel yoksulluğun vuku bulduğu tarihi fakat değer kaybetmiş alanlar, kent içi bölgeler de düşünülmelidir*. Kent ve göç ilişkisi düşünüldüğünde mimarların yeni üretilmiş mekanlar olarak gecekonduyla ilgilendikleri çalışmaların niceliksel doygunluğu karşısında, mimarlık literatüründe kent merkezlerindeki yaşam biçimlerini, göç etkilerini mekan üzerinden okumaya dayalı çalışmaların azlığı - yetersizliği fark edilir. Hâlbuki, 80’li yılların sonu - 90’lı yılların başından beri küreselleşme etkisi altındaki metropolde, kent ve göç gündeminin, 1950’lerde İstanbul’da ortaya çıkan ve 70’li, 80’li yıllarda diğer büyük kentlerde de yaygınlaşan gecekondulaşma eğilimlerinden, bugün kent içindeki alanların çeşitli göç dalgalarının etkisinde kalmasıyla ortaya çıkan mekansal ve toplumsal ayrışma, kentsel yoksulluk, kent ve köy arasında ortaya çıkan melez yaşam biçimlerine kaydığı söylenebilir. Kent içindeki yoksul semtler, hem iş merkezlerine yakınlıkları hem de ucuz konut sağlama potansiyelleriyle göçmenler için uygun yerleşimler haline gelirler. Bu alanlar, göçmenler için hem köy ve kent arasında yeni deneyimler geliştirebildikleri hem de kümelenebildikleri bağısız (*loose*) ve ayrılmış (*segregated*) mekanlardır. Göçmenlerin yer-kurma pratiklerine sahne olan sokaklarda kentsel yoksulluk ve yeni kentsel yaşam biçimleri dikkati çeker.

Mimarların yetişemediği bu güncel alanın, toplumsal konuları ele almaları konusundaki defolarından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Mekansal-toplumsal olayları bir bütün içinde görememe, sadece mekana bakmaya odaklanma, mimarların açık bıraktığı/eksik geldiği konulardır. Problemi, mimarlık bilgi alanında, sosyoloji, kültürel antropoloji ve etnografya gibi bilgi alanlarının açılımlarından faydalanılmaması oluşturur. Mimarlık alanında yapılan çalışmalarda, toplumsal olgular ve bu olguları irdelemek için gerekli araçlar genellikle eksik bırakılır. Bu nedenle de, yapılan mekan okumalarının büyük bir kısmında, mekan içinde geçen yaşantıdan ve gündelik pratiklerden, deneyimlerden, toplumsal yapıdan, toplumsal ve kültürel oluşumlardan soyutlanarak anlatılır. Mekan içi boş bir kabuk gibi sunulur. Oysaki mekânın fiziksel nitelikleri ile barındırdığı toplumsal yapı arasında kuvvetli bir bağın olduğu ve bu karşılıklı, dinamik ilişkinin mekânın kullanım biçimlerine yansıdığı gibi, toplum “morfolojisinin” biçimlenmesinde de etkili olduğu kabul edilir. Bunun da ötesinde, birbirinden farklı her ilişki biçiminde, mekan, kendi varoluşsal ve deneyimsel

* Danış ve Kayaalp de Elmadağ’da yaptıkları sosyolojik araştırmalarında, Türkiye’de köyden kente göç konusunda yapılan araştırmaların çoğunlukla gecekondu üzerine odaklandığını, oysaki Anadolu’dan gelen ilk göçmenlerin gecekondularından önce, kent merkezinde gayrimüslimlerin terk ettiği semtlere yerleştiklerini belirtirler.

yapısını, sürekli değişen toplumsal anlamlarla birlikte yeniden üreterek dönüşür. Mimarların, yeniden üretilmiş yapıların, göç hareketlerinin, küreselleşmenin kentteki etkileri üzerine yaptıkları çalışmalarda, etnografik yöntemle elde edilen deneyimlenmiş bilgilere başvurmak yerine mekana yukarıdan bakarak yaşam biçimleri hakkında sadece tahmin yürüttükleri söylenebilir. Bu yüzeysel bakışın aksine, *içerden/emik** okumanın yapılması mekanı *boş bir kap*** gibi sunmanın ötesine geçmenin yoludur.

Bu tezin vak'a incelemesinde, bu açıklar/gereksinimler göz önünde bulundurularak, kent içi yoksul bir semt örneği olarak ele alınan, çeşitli göç dalgalarının izlerini taşıyan, toplumsal yapısının heterojenliğiyle dikkat çeken Samatya'da *çoklu* (mimari ve sosyolojik) bir okuma gerçekleştirildi. Göçmenlerin kent içinde iş imkânlarına yakın, tarihi fakat bakımsız dolayısıyla da kira değerleri düşük alanlarda, etnik kimlik, akrabalık ve hemşerilik ağlarıyla örgütlenerek kümelenmeleri, var olan kentsel mekanı kendi *habitus*larıyla dönüştürmeleri, yer-kurma pratikleri, buna karşılık, mekanın ise, kendiliğinden meydana gelen bu çözümler ve yeniden oluşumlara izin veren yapısı (*becoming loose*) incelemenin odağını oluşturur. Göçmenlerle birlikte semtin eski sakinlerinin yaşam biçimleri ve göçmenlerle kurdukları toplumsal ve mekansal diyaloglar da incelemeye dâhil edilir.

Toplumsal yapının karşılıklı ilişkide bulunduğu mekanının da fiziksel anlamda belirgin farklılıklar içeriyor olması, bölgenin ızgara planlı ve organik planlı ayrı iki kentsel dokudan oluşması, çoklu okumanın mekansal boyutu açısından ilginç bulunmuştur. Vaka çalışmasının başında, bölgedeki farklı iki kentsel organizasyonun ve topografyanın, toplumsal biçimlenmeler ve yaşam örüntüleri üzerinde etkili olduğu tahmin edilmekteydi. Daha ilk gözlemlerde yukarıdaki kısımda yer alan ızgara planlı alanda, daha işlek caddelerde, orta-üst gelirli grubun, buna karşı, alt kottaki organik planlı, denize paralel sokaklarla oluşmuş kıyı şeridinde ise çoğunlukla düşük gelirli göçmenlerin ikamet ettiği gözlemlenmişti. Bu mekansal ayrımın açıkça görülmesi, mekansal biçimlenmenin toplumsal ayrılımda da etkili olabileceği düşüncesini gündeme getirirken, mekansal anlamda bu ayrışmanın nerelerde, hangi sokak ve eşiklerde ortaya çıktığı merak uyandırdı.

Semt bugüne kadar, içeriye ve dışarıya, birçok göç eğiliminin etkisinde kalır. 1950'li yılların başında Anadolu Ermenilerinin ve 1950'li yılların sonu ve 60'lı yıllarda Anadolu'dan Türklerin gelişi ile hareketlilik yoğunlaşır. Buna karşılık, 1955 sonrasında Rumların ve

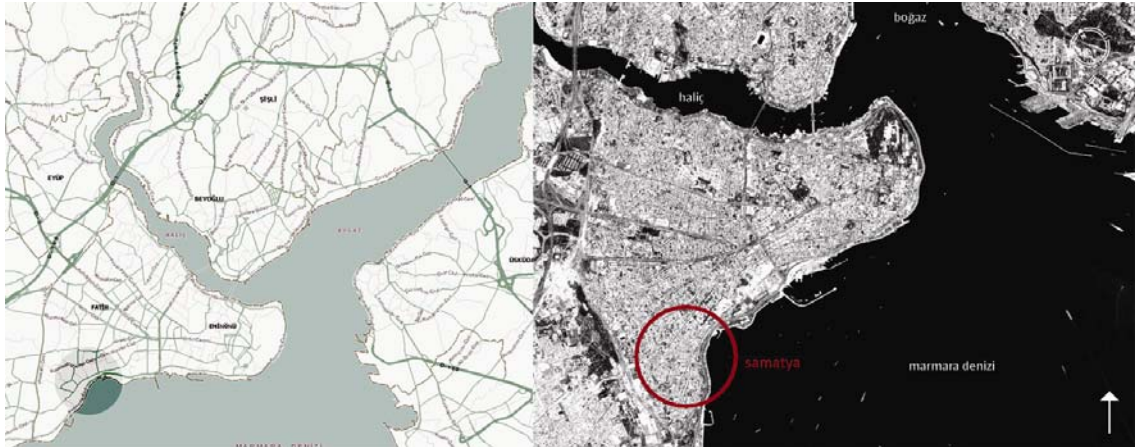
* Etnografik yönteme ilişkin bir ifadeyle. İng. "*Emic-Etic*"

** Aristoteles, *Physics*'te "yer"i, bir şeyin içinde olmak vurgusuyla okur ve "kap"a referans verir.

Ermenilerin gönülsüzce Samatya'dan ayrılmaları, özellikle Rumların 1964'te sınır dışı edilmeleri, 70'li ve 80'li yıllarda varlıklı Ermenilerin başka semtlere taşınmaları da semtteki bir başka göç eğilimidir. 1990'ların başından itibaren Doğu köylerinden zorunlu olarak göç eden Kürtler Samatya ve çevresinde yerleşirler. Bugün burada, Ermeniler, Türkler ve Kürtler olarak kabaca üç farklı topluluktan bahsedilebilir. Osmanlı döneminde Ermenilerin iskan ettirildiği, Sulumanastır dolayısıyla Ermeni cemaati için yıllarca önem taşıyan, 6-7 Eylül olaylarından sonra “*neşeli Rumlarını kaybeden, şarapçılar cenneti, balıkçılar merkezi*”^{*} Samatya'nın tarihsel arka planına bakmak, çoklu okumanın sonraki adımları için iyi bir başlangıç olacaktır.

3.2 Sur İçinde Bir “Gâvur” Semti: *Psamathia*

Samatya ya da Rumca adıyla “*Psamathia*”, İstanbul tarihi yarımadaının Marmara denizi kıyısında, doğusunda Yenikapı ile batısında Yedikule semtleri arasında kalan semttir.



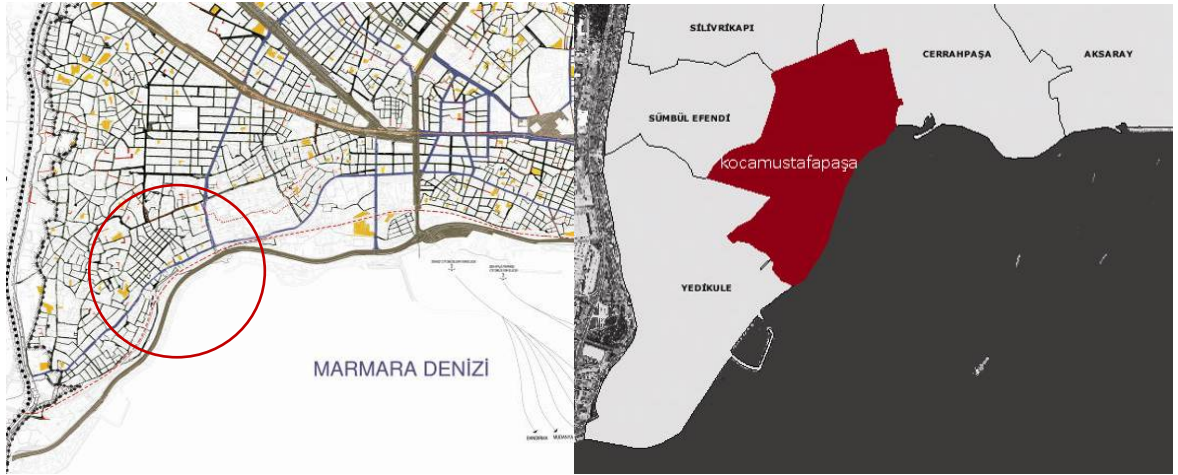
Şekil 3.1 Samatya'nın İstanbul ulaşım ağı içindeki konumu, bağlantıları ve hava fotoğrafı

Samatya semti, İmrahor ile Kasap İlyas mahalleleri arasında kalır, Surp Kevork Kilisesi çevresi ise Sulumanastır olarak bilinir. Bugün Samatya adı mahallelilere daha çok meydan ve yakın çevresini, sahil kotunda bulunan organik kent örüntüsü içindeki yerleşimi, Yedikule ile Cerrahpaşa arasını çağırıştırır. Ne var ki, artık Samatya adı resmi kayıtlarda, tren istasyonunda ya da bir sokak tabelasında dahi görülemez. Samatya'daki birçok sokağın adı gibi (*Sulu Manastır Cad/Maramara Cad, Pamukçu Tatyos Cad/Pamukçu Cad, Pulcuoğlu Agop Ağa/Pulcu Sok, Demirci Oskıyan Sok/Demirci Osman Sok, Berber Kalo/Berber Şefik Sok,*

^{*} Sergun Açar, kitabı *Aşkın Samatya'sı Selanik'te Kaldı*'da Samatya'yı bu şekilde betimler.

Yazmacı Kasabar/Şırlağan Sok, *Yağlıkçı Kevork*/Balıkçı Sok), bölgenin ve tren istasyonunun adı da değiştirilir, bir başka deyişle Türk(çe)leştirilir. Bugün bölgenin adı resmi kayıtlarda Kocamustafapaşa'dır. Semt, 2009 yerel seçimlerine kadar, Sancaktar Hayreddin, Hacı Hüseyin Ağa, Abdi Çelebi ve Kocamustafapaşa mahallelerinden oluşurken, bugün 4 mahalle birleştirilerek Kocamustafapaşa mahallesi ve muhtarlığı olarak tek bir mahalle haline getirilir. Oysaki semt sakinleri yukarı kısmı “Kocamustafapaşa”, aşağı kısmı ise “Samatya” olarak algılar. Silinmeye çalışılsa da “Samatya” adı bellekteki yerini korur. Bu tezde vak’a incelemesinde ele alınan ve analiz edilen bölgenin orijinal adı özellikle *özgün* haliyle kullanılır.

“Samatya’yı herkes tanır da Kocamustafapaşa deyince anlaşılmaz. Aslında burası bir bütün ama adını değiştirdiler. Ama eskiler Samatya der buralara. Daha yenilerse, aşağı kısma Samatya yukarı kısma Paşa derler.”(H, Erkek, 43)

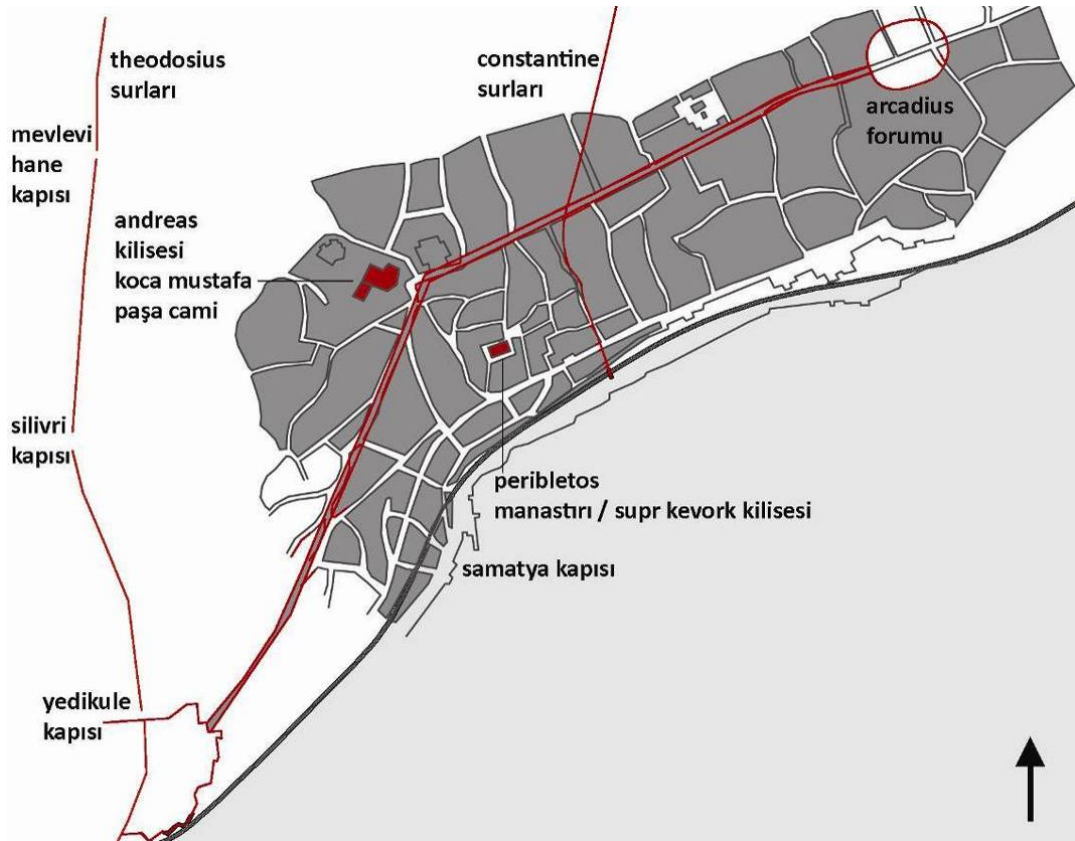


Şekil 3.2 İstanbul tarihi yarımada kent dokusu içinde Samatya ve komşu mahalleler

Samatya Rumca bir isim olup *kum* – *kumluk* anlamına gelmektedir. Şehir kapılarından biri olan Samatya Kapısı, Marmara sahilinde Narlıkapı ve Davutpaşa Kapısı arasında yer alır (İnciciyan, 1956). *“Bu kapının Bizans devrindeki adı “Psamathia”dır ki Osmanlı devrinde aynen muhafaza edilmiştir... “Psamathia” kelimesi “kum” tabirinden başka bir mana ifade etmez. Binaenaleyh, Samatya kapısı, sahilde yığılan kumdan dolayı Bizans devrinin Kumkapı’sı idi...”* (Kömürcüyan, 1952). Eskinin Samatya Kapısına, bugünün Samatya Meydanı’na balıkçıları, midyecileri ve meyhaneleriyle ünlü, renkli bir yer olduğundan *“Küçük Paris”* yakıştırması yapılır. Meydan bir kent ögesi olarak sonradan oluşturulmuşsa da, 16. ve 17 yüzyıllarda da meydanın bulunduğu bu yerin ve kapıya inen sokakların balıkçılarla ve meyhanelerle dolu olduğu bilinir. Robert Mantran (1965) bu döneme ait

gündelik hayatın içinde vakit geçirme biçimlerini tasvir ederken, kötü üne sahip meyhaneleri azınlıkların işlettiğinden ve gayrimüslim mahallelerde yer aldıklarından; çoğunun Samatyakapı'da, Kumkapı'da, Yeni Balık Pazarı'nda, Unkapanı'nda, Cibalikapı'da... bulunduğundan bahseder.

Semt Osmanlı döneminden önce eski bir Rum köyüdür. “Konstantin’in adıyla anılan ilk sur, İstanbul’un yalnızca beş tepesini içine alırdı. Bu sur, Samatya civarında Etyemez’den başlayıp İsa Mescidi’nin yanındaki Güzel Kapı’ya gelir... Theodosius II.’un saltanatı devrinde (408-450) Konstantin surlarının dışında zamanla teşekkül etmiş mahalleleri de şehrin içine alarak korumak icab ettiğinden... Theodosius suru denilen ve bugün mevcut olan surlarla burçlar yaptırmış...”(Kömürcüyan, 1952). Tarif edilen Theodosius surları kentin, güneybatısında yer alan تنها mahallelerden* biri olan, bazı kiliselerin ve manastırların bulunduğu Samatya’yı da artık surun içine, bir başka deyişle korumaya alır. “5.yy.da inşa edilen Studios Manastırı semtin bir dini merkez olarak gelişmesinde etkili olur” (Anonim, 1994).



Şekil 3.3 1897 tarihli İstanbul haritası, Bizans dönemi yapı, yol ve forumu kırmızı renkle

* “Yarımadanın Teodosios Surları’na yakın olan güneybatı bölgesinin özelliği nispeten تنها oluşuydu.”(Çelik, 1996, 55)

gösterilmiştir (Görsel, Ezgi Tuncer tarafından orijinal harita üzerinden çizilerek oluşturulmuştur*.)

Ortaylı'ya (1995) göre Konstantinopolis Bizans döneminde de Osmanlı döneminde de ahşap binaları ve yangınlardan arda kalan boş alanlarıyla ve bahçeleriyle anılır. 15.yy.da kentin harap durumda ve dağınık olduğundan, boş alanlar, ekili bahçeler ve bostanlarla dolu olduğundan bahsedilir. İşgalde, konut bölgeleri çoğunlukla boşaltılır ve daha sonra mecburi iskânlarla belirli bir politikaya göre yeniden doldurulur. Geleneksel konut bölgelerinde etnik ve dini farklara dayalı mahalleler oluşturulur. Mahalleler, cemaat için önemli olan dini yapının çevresinde gelişir. Şehrin konut bölgesinin iç ve merkez kısmında Müslüman nüfus, kenarlarda da gayrimüslim azınlıklar ve sistem dışı gruplar yerleştirilir**. İstanbul'da azınlık cemaatler, şehrin Marmara, Haliç ve surlara bakan çevre kesiminde yerleştirilmişlerdi (Ortaylı, 1995). Bu iskan politikalarına göre Samatya semti ve civarında, Müslümanların daha çok Kocamustafapaşa ve Etyemez taraflarında, Ermenilerin Sulumanastır olarak bilinen Surp Kevork Kilisesi'nin çevresinde, Rumların ise İmrahor civarında yerleştirildiği görülür. "18. Eremya Çelebi'nin zikrettiği "muhteşem" Surp Georg kilisesi, bugün Samatya'da mevcut olup aynı adı taşıyan Ermeni kilisesinin eski binasıdır. Altında... bir ayazma bulunduğundan dolayı "Sulu Manastır" tesmiye edilen bu kilise, İstanbul Ermeni cemaatinin kuruluşu tarihi ile sıkı bir surette alakalıdır" (Kömürcüyan, 1952). Sulumanastır'ın Etyemez taraflarına Müslüman Mahallesi, Samatya taraflarına da "Gâvur mahallesi" denildiğine, sahada yapılan çalışmalarda rastlanır.

"Çocukluğumda Etyemez'de oturuyorduk. Orası daha çok Türklerin yaşadığı bir yerdi. Samatya meydan çevresi ve yukarıya doğru Kilise ve civarı da daha çok Ermenilerin yeri idi. Oraya Müslüman, buraya Gâvur Mahallesi denirdi." (Z., Erkek, 48)

Gâvur, Türkçede Müslüman olmayan kişileri belirtmek için kullanılan bir addır. Osmanlı Devleti döneminde Farsça *gebr* sözcüğünden Türkçeye girmiş ve bu dönemde Hristiyanları özellikle de Yunanları nitelemek için kullanılmıştır. 1856 yılında Osmanlı Devleti içinde ilan edilen ve Osmanlı Devleti bünyesinde yaşayan, hangi dinden olursa olsun herkesin birbiriyle

* Harita, Bizans dönemi ve Osmanlı dönemi kent dokularını karşılaştırması bakımından önemlidir, fakat Surp Kevork Kilisesi çevresindeki kent dokusunun 1866 Samatya yangınından sonra 1870'li yılların başında ızgara planlı kent dokusuna dönüştüğü 1872-85 tarihli Ayverdi haritalarından okunmaktadır. Buna göre, 1872 yılında semt kıyısından geçen demiryolunu da gösteren bir haritanın ızgara planlı kent dokusunu içermemesi bakımından yanlışlıklar içerdiği yazarın tahminidir.

** İstanbul'da bugünkü Aksaray, Laleli, Şehzadebaşı, Süleymaniye, Vefa, Zeyrek, Çarşamba, Fatih, Atikali, Düzdarıye Müslüman nüfusun yaşadığı bölgelerdir (Ortaylı, 1995).

eşit haklara sahip olmasını öngören Islahat Fermanı ile birlikte, *Gâvur* sözcüğünün de içinde bulunduğu pek çok küçük düşürücü kelime yasaklanır^{*}. Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre de, *Gâvur*, “dinsiz kimse, Müslüman olmayan kimse, merhametsiz, acımasız ve inatçı” anlamlarına geldiği gibi *Kâfir* anlamını da barındırır. Sementin ve Ermenilerin tarihini anlatan 82 yaşında Ermeni’nin anlatılarına göre, *Gâvur* sözcüğü eskiden *kâfir* anlamında kullanılarak, Müslüman olmayanları dışlamak, ayırmak için bilhassa söylenirdi. Fakat bugün *Gâvur* kelimesi artık eskisi gibi kullanılmamaktadır:

“Eskiden bize Gâvur derlerdi. Şimdikiiler artık öyle bir ayırım yapmıyor en azından. Eskiler Gavur sözcüğüne alışkınlardı. Kimisi de kötü niyetli olmadan, ağız alışkanlığından öyle söylüyordu. Çok duyardık öyle ya da başka türlü.” (H., Erkek, 82)

Mantran (1965), II. Mehmed’in İstanbul’u işgal ettiği yıllarda, halkın neredeyse tamamının Rumlardan oluştuğunu fakat küçük bir Müslüman çekirdeğinin de bulunduğunu yazar. Rumların büyük bölümünün sürülmesinin ardından, Anadolu’dan Türkler getirtilirken bir yandan da Balkanlardan ve Anadolu’dan gayrimüslimler getirtilerek İstanbul’da iskan ettirilir. Mantran bu otoriter göç ve iskandan sürgün olarak bahsetse de, kente gelenlere Rumlardan kalan evlerin verilmesi ve iş faaliyetlerinin kolaylaştırılmasının durumu farklılaştırdığını da ifade eder. Türklerle ve çeşitli yerlerden getirtilen çok sayıda ve çeşitli gayrimüslim grupların varlığıyla İstanbul karma nüfuslu bir kent haline gelir. Mantran’ın (1965) anlatısına göre, Kanuni dönemine ait Türk belgeleri, İstanbul’da 80.000 hane ve yaklaşık 400.000 nüfusun %58’ini Müslümanların, %42’sini Hristiyan ve Musevilerin oluşturduğunu gösterir. Bu nüfus karma gibi görünse de aslında ikamet etme bakımından ayrılır. *“Azınlıkların, genelde bir mahalle kilisesinin veya havrasının etrafında toplanmış olarak yaşadıkları fark edilmektedir... Dinsel veya etnik kökene göre bir araya toplama usulü, bunda hem kendi, hem de azınlıklar için çok sayıda avantaj bulan Osmanlı yönetimi tarafından teşvik edilmiş benzerdir”* (Mantran, 1965). Mantran (1965), Eremya ve Evliya Çelebiler sayesinde azınlıkların yerleşim yerleri hakkında bilgi edinilebildiğini ve buna göre, Ortodoks Rumların altı veya yedi kilisesinin Samatya’da bulunduğunu ve bunun Rum nüfusunun yoğunluğunun kanıtı olduğunu belirtir. İnciciyan(1956) da bu oluşumu onaylar biçimde, gayrimüslimlerin, Osmanlı egemenliğinden sonra genellikle patrik veya hahambaşının önderliğinde kiliselerinin veya havralarının çevresinde veya çalışma imkanlarının olduğu yerlerde grup halinde yaşamayı tercih ettiklerini belirtir. Bu amaçla Ermenilerin ilk

^{*} Detayları için bkznz. <http://tr.wikipedia.org/wiki/Gavur>

yerleştikleri yerler arasında Galata, Samatya, Kumkapı, Langa ve Yenikapı sayılabilir (İnciciyan, 1956; Kuban, 1970; Ortaylı, 1995). *“Fatih Sultan Mehmed... Bursa Ermeni piskoposu Ovakim’i bazı Ermeni aileleriyle birlikte İstanbul’a getirtmiş ve onu 1461 senesinde Ermeni patrikliğine tayin etmiştir. Padişah, İstanbul Ermeni cemaatini çoğaltmak için memleketin muhtelif yerlerinden (Bursa’dan, Ankara’dan, Bayburt’tan, Adana havalisinden. v.s.) diğer Ermeni ailelerini de pay-ı tahta naklettirmiş... Bu Ermeni cemaatine, şehrin başlıca altı mevkiinde yerleştirilmiş olduğundan, “Altı cemaat” adı verilmiştir. Bu cemaatin en mühimi Samatya’da Sulumanastır Kilisesi’nin etrafında bulunduğundan, Patriklik makamı da burada kurulmuş ve Kumkapı’ya nakledildiği tarih olan 1641 senesine kadar orada kalmıştır. Evliya Çelebi, fetihten sonra Anadolu’dan İstanbul’a getirilen halkın şehrin muhtelif yerlerine toplu bir halde iskân ettirildiğini ve bu meyanda Tokat ve Sivas’tan getirilen Ermenilerin de Sulumanastır’a yerleştirildiklerini yazar.”* (Kömürcüyan, 1952). Mantran da (1965), Tokat, Sivas ve Kayseri’den getirtilerek Sulumanastır’a yerleştirilen Ermenileri, Bursa, Ankara, Bayburt ve Adana’dan gelenlerin izlediğini, onların ise Galata, Samatya ve Sulumanastır’a yerleştirildiklerini ifade eder.

Semt, Osmanlı döneminde zorunlu olarak iskân ettirilen Ermenilerin öncesinde, İmrahor ve civarında yaşayan Türkçe konuşan ve ibadet eden Karamanlı Rumların ve yanı sıra Yahudilerin de yaşadığı bir yerdir. Fakat Osmanlı döneminde semt daha çok Ermeni ve Rum Ortodoks ağırlıklı bir azınlık mahallesi haline gelir. 16.yy.da tekke ve mescitler çevresinde Müslüman nüfusunun geliştirilmesi politikası başlar. *“Mirza Baba Tekkesi, II. Mehmed döneminde, eski bir Bizans yapısından yaralanılarak kurulur. Sancaktar Hayreddin Mescidi ve Tekkesi de aynı dönem ürünüdür. Abdi Çelebi Camii ve Ağa Hamamı gibi bazı Mimar Sinan yapılarının 16.yy.da gerçekleşmesi, semtin Müslüman kimliğinin aynı dönemde pekiştiğini gösterir”* (Anonim, 1994). 19.yy.da İstanbul önemli bir yapısal değişim geçirecek ve Beyoğlu konut bölgesinde yapılan bitişik nizamlı, kâgir binalar her etnik ve dini gruptan varlıklı sınıfların dikkatini çekecekti. Böylece bazı azınlık mahalleleri, etnik kimliğini korusa da gelir düzeyi bakımından sefil yerleşimler haline gelecekti. *“Etnik kimlik farkının yerini 19.yy.da Beyoğlu tarafında görülen değişimin etkisiyle ekonomik-sınıfsal gruplaşma almaya başlar. Varlıklı sınıf Samatya’yı terk ederek Beyoğlu tarafına geçer”* (Ortaylı, 1996).

Semt, toplumsal anlamda değişim geçirirken aynı dönemde, önemli bir fiziksel dönüşüm de yaşayacaktır. 19.yy.da tüm tarihi yarımadaı etkileyen yangınlardan Samatya da etkilenir. 1866’da, Surp Kevork Kilisesi ve çevresindeki kent dokusu yanar. Tarihi yarımadaanın yangın geçirmiş birçok alanında görüldüğü gibi, burada da *“yeni ve modern bir kent düzenlemesi”*

örneği olarak ızgara planı uygulanır. Semtin görüntüsünü etkileyen en büyük değişimi bu yangın ve sonrası oluşturur. 20. yy. başında Samatya, alt-orta gelirli ailelerin yaşadığı, varlıklı sınıf tarafından terk edilmiş, cazibesini kaybetmiş ve ekonomik, gayrimenkul anlamlarında değer yitirmiş bir bölgedir. 20.yy ortalarında semt hem dışarıya göç verecek hem de yurt içinden göç alacak ve toplumsal yapısını büyük oranda değiştirecektir. 20 Kura Askerlik ve Varlık Vergisi gibi Türkleştirme politikalarına (Akar, 2009; Aktar, 2008) maruz kalan Anadolu Ermenilerinin 50’li yılların başından itibaren İstanbul’a başlayan göçü, Samatya’nın Anadolu’dan aldığı ilk göç dalgası olur. Çoğu Yozgatlı, Sivaslı ve Kayserili olan Ermeniler, bu uygulamalardan sonra, Anadolu’daki imkânsızlıklar nedeniyle İstanbul’a göç edip Sulumanastır çevresindeki Ermeni cemaatinin varlığından dolayı Samatya’ya yerleşirler. 1955’deki 6 – 7 Eylül Olaylarında (Güven, 2005) zarar gören, korku ve tedirginlik yaşayan Samatyalı Rumlar ve Ermeniler ülkeden gönülsüzce ayrılmak zorunda kalırlar. Bu sırada Anadolu kırsalından kitlesel göç (Erder, 1999) akımıyla gelenler, Samatya’da yerleşme imkanları bakımında şanslı bir dönemin ilk göçmenleri olacaklardır. 1950’lerin başında Türkiye’de yaşanan sanayileşme odaklı birikimin oluşturduğu köyden kente göç hareketliliğinin başlamasıyla, Samatya Anadolu’dan gelen Türkleri barındırarak ikinci dönüşümü de yaşamaya başlar. Büyük bir kısmı Malatyalı olan, bir kısmı da Karadenizli olan Türkler, “taşı toprağı altın İstanbul”da Samatya ve civarında yaşamayı iş ve konut imkânlarından dolayı tercih ederler. 1964’te Rumların resmi olarak sınır dışı edilmeleriyle Samatya’da yaşayan Rumların sayısı iyice azalır. 1966’da yaşanan Varto Depreminden sonra Muş’tan çok sayıda Ermeni İstanbul’a ve Samatya’ya gelir. Yaklaşık olarak ‘60’lı yıllarda, *dönmelerin* yani Kürtleşen Ermenilerin Samatya’ya göç ettiği de görüşmeler sırasında anlatılmıştır. Bu dönemde yeni yeni başlayan apartmanlaşma eğilimiyle iki ya da üç katlı kagir ve ahşap tek evlerin yerini birer birer apartmanlar almaya başlar. “*Müteahhit apartmanlarının*” hızla yapıldığı 70’li ve 80’li yıllarda, “*temiz, lüks apartman dairelerinde yaşama*” isteği ve değişen mahalle yapısının da etkisiyle, çoğu İstanbullu olan varlıklı Ermeniler, “*daha nezih semtlere*” Yeşilköy, Bakırköy, Florya’ya taşınır.

“Eskiden, 60’larda, 70’lerde buralarda hep bostanlar vardı. 2–3 katlı, ahşap evlerde oturulurdu. Temiz olsun diye apartmanlara geçildi çünkü ahşabın bakımı çok zordur. Buralar peyderpey apartmanla doldu.” (A, Erkek, 62)

“Apartmanlaşma Karadenizliler yüzünden oldu. Hep müteahhitlik yaptılar, inşaatla uğraştılar burada.” (E, Erkek, 65)

1990’ların başından itibaren bölgeye yerleşen Kürt kökenli, Doğulu göçmenlerin Kumkapı,

Yenikapı, Aksaray, Samatya, Yedikule, Silivrikapı civarlarına yerleşmesi ile bu değişim daha da hızlandırır. Bugün bölgede, Samatya'nın *yerlileri* İstanbul ve Anadolu Ermenileri, Samatya'nın *umutsuz sahipleri* Anadolu Türkler ve Samatya'nın *zoraki sakinleri* Kürt göçmenler yaşarlar. Bölgedeki toplumsal değişimi, göç hareketlerini ve semtte yarattığı toplumsal ve mekansal farklılaşmaları irdelemeden önce, semtin kentsel ve morfolojik yapısındaki değişiminin okunabildiği, çeşitli dönemlerde üretilmiş İstanbul haritaları üzerinden semtin mekansal hikayesi anlatılacaktır. Bu fiziksel mekan okuması, semtin tarihini bu sefer görseller yardımıyla okumayı ve toplumsal oluşumlarla ilişki kurmayı hedefler.

3.3 "Samatya Nereye Düşer?": Semt Planını Okumak

Semt farklı dönemlere ait haritaları aracılığıyla dokunun morfolojik yapısındaki dönüşümleri incelemek, toplumsal oluşumların etkilerini mekan üzerinden okumaya fırsat verir. Bu araştırmaya, morfolojik ve mekan dizimsel analizler yardımcı olacaktır. Morfolojik analizler, tarihsel süreç içinde ve güncel haliyle, yerleşim formunda dolu ve boş alanları oluşturan mekansal öğeleri ve öğeler arasındaki sınırları, ilişkileri irdeler. Bu ilişkiler üzerinden mekansal değişimi okumayı hedefler. Kentsel morfoloji daha çok fiziksel olanı ele alır ve mekanı tekil bir katmandan ibaretmiş gibi görmesi ve forma indirgemesinden dolayı eleştirilir. Mekan dizim analizleri ise, konfigürasyon içindeki matematiksel bağları, toplumsal yapılanmalarla birlikte açıklar. Dizim (sentaks) analizleri, mekansal şemaların insan hareketleri üzerindeki etkilerini karşılaşma, kontrol ve ayrışma potansiyelleriyle açıklar. Fiziksel olanı toplumsal olandan ayrı düşünmediğini savunur fakat daha önce de belirtildiği üzere, mekanik ve indirgemeci tavrından ve sayısal ölçümlerinin fazlalığına karşı niteliksel analize yer vermeyişinden ötürü eleştirilir. Bu nedenle, burada yapılan analizler, toplumsal olanın mekansal olandan ayrılamayacağı düşüncesine dayanarak, sadece fiziksel olanı irdelemekten öteye geçme çabasıdır.

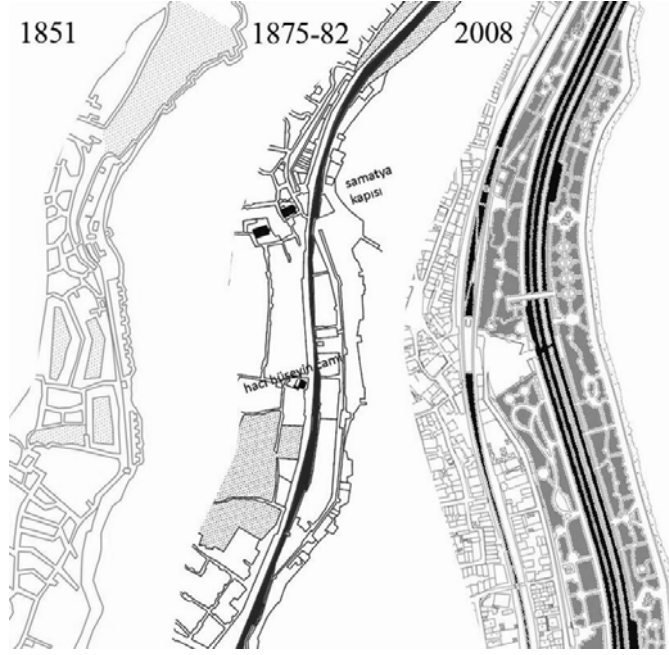
Samatya'nın fiziksel yapısı, toplumsal eğilimlere, politik-siyasi kararlara, ekonomik gelişmelere, kentin topografik oluşumuna, doğal afetlere göre biçim değiştirerek bugünkü halini alır. Samatya, Osmanlı dönemi başlangıcında, Teodosiyus surlarına yakın bir konumda, bostan alanları içinde, görece تنها, iç taraflardaki Müslüman mahallelerini saran/koruyan gayrimüslim yerleşimlerinden biridir. Bu özelliğiyle *Samatya İstanbul'un çeperine düşer*.

Semtte bulunan dokuz kilisenin ve 16.yy.da yapılan camilerin semtin fiziksel oluşumuna ve gelişimine etkileri olduğu söylenebilir. Osmanlı dönem haritalarında, buranın 19.yy ortalarına kadar, tarihi yarımada'daki diğer yerler gibi organik bir kent dokusuna sahip olduğu görülür.

19.yy. ortalarında semtin geçirdiği önemli bir yangın ve sonrasında uygulanan kent planı semtin fiziksel yapısındaki en büyük değişimi yaratır. Izgara planı, Samatya yangını olarak bilinen 1866 yangınının kent dokusunu tahribinden sonra uygulanmış, modernleşme örneği olarak değerlendirilmiştir. Çelik (1996), bu yangınların kent dokusunun “yamavari” düzenlenmesine yol açtığını, yeni düzenlenen mahallelerin genel düzensizlik ortamında geometrik birimler olarak kaldıklarını belirtir.



Şekil 3.4 1872 tarihli demiryolu semtin kıyısından geçmeden önce



Şekil 3.5 Samatya kıyı çizgisinin değişimi (Mühendishane-i Berri Humayun Ogrencileri haritası, Ayverdi haritası ve güncel harita)

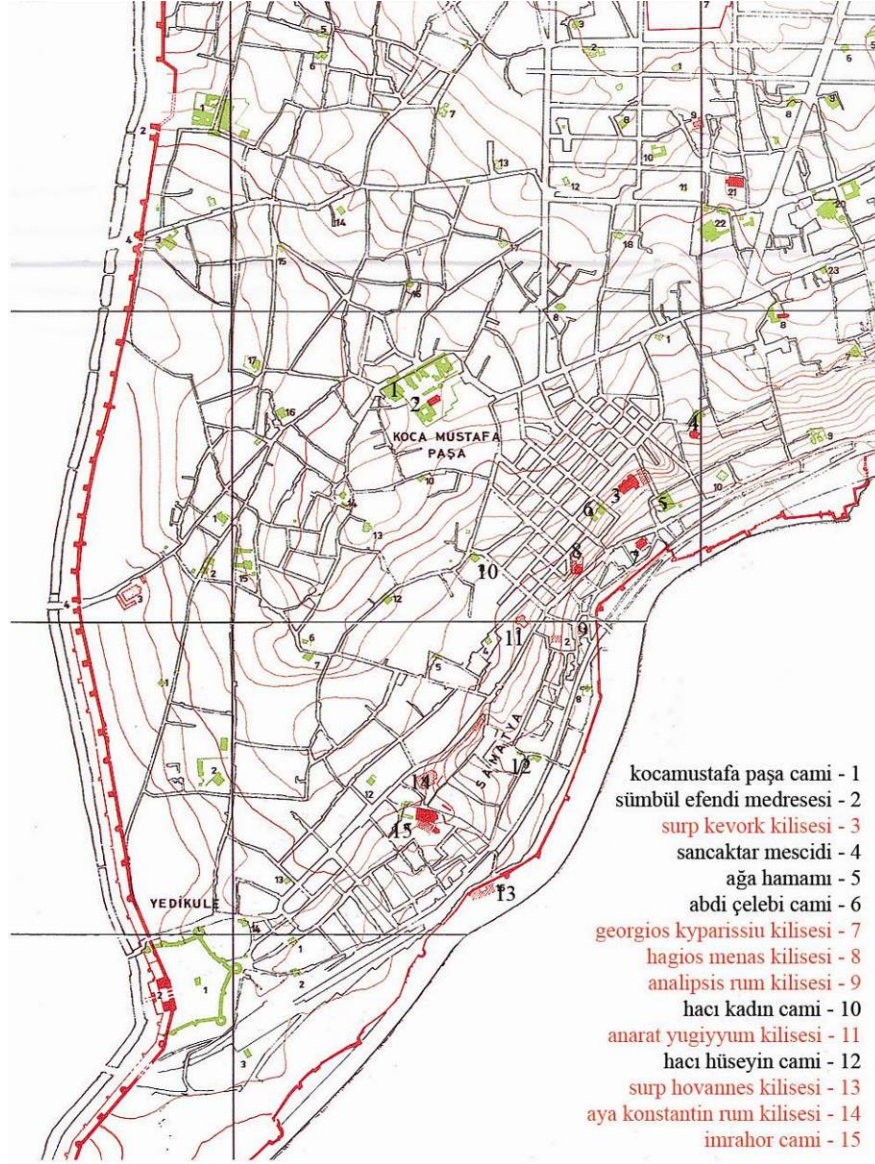
Bu değişimi demiryolunun sahilden geçmesi izler. 1874’te hizmete giren demiryolunun Samatya kıyısından geçmesi geleneksel kıyı kullanımını kısıtlasa da, sonrasında, kayıklarla “*kılıca çıkan balıkçıların, gazinoların, deniz kulüplerinin, deniz hamamlarının*” (Ağar, 2002) varlığından bahsedilir. Çok sonraları, Menderes döneminde, 1956–58 yılları arasında yapılan sahil yolu kıyı kullanımını bitirerek meydana denize açılan Samatya’yı denizden uzaklaştırmış, kültürel ve toplumsal kimliğinin de değiştiği yıllarda “*Samatya’yı öldürmüştür*”.

“Eskiden buradan, sahilden denize açınılırdı ve balık tutulup satılırdı. Balıkçılar 2–3 ay boyunca denizde olurlardı. Balık boldu, çeşit daha çoktu. Çirozlarımız vardı, sahilde kurutulurdu. Sahil yolu öncesi çok güzeldi. Deniz tren yolunun hemen arkasına kadar gelirdi. Orada dar bir patika vardı. Balık tutulur, oradan doğrudan denize girilirdi.” (T, Erkek, 61)



Şekil 3.6 Samatya kıyısından geçen sahil yolu

20.yüzyılın ortalarında semtteki fiziksel değişim, 1954'te Tapu Kanunu'nun değişmesi ve 1966'da Kat Mülkiyet Kanunu'nun yürürlüğe girmesi nedenleriyle, bahçeli müstakil ev üretiminin yerini 1970'li yıllarda hızla apartmanların devralması şeklinde devam eder. 1990'lı yılların başında bir yapı adasındaki yapıların yıkılarak meydanın açılması ve düzenlenmesi, Bedrettin Dalan'ın İstanbul Büyükşehir Belediyesi Başkanlığı döneminde (1984–89) sahil yolunun devamına dolgu alanın ilave edilmesi gibi değişimler bugünün Samatya'sını oluşturur. *Kenarda* yer alan, ekonomik, fiziksel, toplumsal baskı altında örtülmüş gibi durmasına rağmen semt, eski kent dokusu, tarihi evleri, Develi Restoran'ın bulunduğu meydanı dolayısıyla ilgi görür ve turistik amaçlı yapılan gezilere, fotoğraf, dizi/film çekimlerine mekan olur.



Şekil 3.7 Samatya Bölgesi’ndeki Bizans ve Osmalı dönemine ait tarihi yapılar (Wiener-Mueller, 2001)

3.3.1 Kent Dokusunda İki Anlam: “Mahalle” ve Çıkmazlar

Mahalle ve Semt

Osmanlı’da kararlar, devlete/Sultan’ın örflerine ya da dini cemaatlere/şeriat kurallarına göre alınırdı. Devlet yoksa cemaat, örf karşısında şeriat vardı. Osmanlı’daki bu cemaat yapısı kent dokusundaki en küçük idari birimlerin, mahallelerin, oluşumunda etkin oldu. “*Osmanlı kentinde konut dokusu, bütün İslam dünyasında mahalle olarak adlandırılan küçük cemaatlere ayrılır*” (Cerasi, 1999). Faroqi’den (2002) edinilen bilgiye göre, Osmanlı kentlerinde, sıkça karşılaşılan mahalle birimleri otuz-kırk aileden ibaretti. Dini yapılar

etrafında öbeklenerek bir araya gelen, etnik köken ya da dinlerine göre farklılaşan cemaatler, Osmanlı'nın ilk dönemlerinde, birbirinden ayrı homojen gruplardı. Çoğunlukla aynı dinden, etnik kökenden ya da mezhepten oluşan mahallelere dışarıdan yabancıların gelip yerleşmesi ve mahalleyi değiştirmesi de az görülen bir durumdu. Bu kapalı hatta kimi zaman duvarlarla ayrılan mahallelerde, Cerasi'ye göre (1999), çoğunlukla bir kurucu, karizmatik dini lider ya da servetine ya da otoritesine saygı duyulan bir figür bulunurdu. Örneğin, Sulumanastır Rumlardan alınarak Ermenilere verilen Surp Georg Kilisesi çevresinde yerleşen Ermenilerin oluşturduğu bir semttir. Zorunlu iskanla yerleştirilen Ermenilerden sonra, göçle gelen Ermeniler için patriklik makamının burada bulunması ve cemaatin varlığı yerleşmelerinin ana nedeni olmuştur.

Osmanlı döneminde, İstanbul'da oluşan ya da zorunlu iskânlarla oluşturulan mahallelerdeki ayırım kıstasının toplumsal statü ya da gelir düzeyi değil de, etnik kimlik ve dini inanışlar olduğu yazılı birçok kaynakta anlatılır (Duben ve Behar, 1998; Cerasi, 1999; Behar, 2003; Faroqhi, 2002). Bu nedenle de, İstanbul'daki geleneksel mahalle örüntüsü parçalı yapıdadır, fakat yine de bu homojen grupların karıştığı, heterojen yapılı mahallelerin de varlığından söz edilir. Cerasi'ye göre (1999) *Osmanlı anlayışında bir prensip aslında birçok istisnası olan bir eğilimdir*. Mahallelerin dağılımındaki kesin olmayan sınırlar da bu istisnaları barındırır. Samatya, Ermeni ve Rumların yaşadığı bir gayrimüslim mahallesidir fakat 16.yy.da yapılan camiler çevrelerine Müslüman grupları çeker. Böylece mahallenin homojen yapısı çözülmeye başlar.

Cem Behar'ın (2003) Kasap İlyas mahallesi üzerine yaptığı tarihsel monografik çalışmada, mahallelerin çok büyük olmadığı ve nüfusunun oldukça az olduğu anlatılır. Genellikle mahalleler, küçük meydan çevresinde ya da ana bir caddeye bağlanan on-onbeş sokaktan oluşan yerleşim birimleridir. Cerasi'nin (1999) anlatısında ise, mahallelerin her dönemde, bazı kamusal ve ortak öğelerle küçük kent köyleri olarak var olduğu, her mahallenin kendine ait coğrafi yerini çeşme, küçük bir meydan, mescit, cami, okul ve kahvehanesiyle işaretlediği belirtilir. Benzer şekilde Behar da (2003), mahalleyi oluşturan kentsel öğelerden bahsederken, meydan, mescit, cami, okul, hamam ve çeşmeleri geleneksel İstanbul mahallelerinin temel unsurları olarak sayar. Çoğu mahalle adını, mahallenin caminin kurucusu, okul veya çeşmeyi yaptıran kişi, geçmişte veya halen o civarda yaşayan ünlü bir kimse, bir Roma veya Bizans yapıtı, bazen de mahalle sakinlerinin çoğunun kökeni olan vilayet veya kasabadan almaktadır (Duben ve Behar, 1998). Samatya'da da, biri Bizans döneminde, diğeri 17.yy. içinde yapıldığı bilinen iki çeşme, biri Mimar Sinan yapısı olan iki hamam, semtteki mahallelere adını veren

Hacı Hüseyin Ağa Camisi, Sancaktar Hayreddin Camisi, Abdi Çelebi Cami ve Koca Mustafa Paşa Camisi ve Ermeni okulları bulunur. Bu öğelerin yerleşme kararlarında ve semtin gelişiminde etkin kent öğeleri olduğu, mahallelerin odak noktalarını oluşturduğu söylenebilir.

Osmanlı dönemindeki mahalleler, sakinlerinin gündelik hayatları üzerinde belirleyici etkiye sahiptiler. Sakinlerin mahalle yaşamına duydukları aidiyet hissi, cemaat dayanışmasının yanı sıra karşılıklı kontrol mekanizmasını da geliştirdi. Bu kontrol merkezi bir ahlak anlayışının da doğmasına sebep oldu. Mahalleler, gönüllü gençler, ekipler tarafından dışarıdan gelecek tehlikelere karşı korunurdu. *Tulumbacılar* bu ekiplerdendi. Yangınların söndürülmesi onların tek işleri değildi. Bunun yanı sıra, mahallenin namusu, güvenliği de onlardan sorulurdu. Samatya’da yaşayan bir Ermeni, tulumbacı dedesinden bahsederken, *tulumbacının* mahalle için ne anlama geldiğini de açıklar:

“Dedem tulumbacı reisi idi. Tulumbacı reisi, eskiden her mahallede olurdu. Hem itfaiyeciydi hem de mahallenin külhanbeyi gibi bir şeydi. Mesela bir kız istenecekse, reis gider diğer mahallenin reisine sorardı. Yardımlarla yaşarlardı.” (E,Erkek,65)

Behar (2003), mahallenin semtle karıştırılmaması gereğini vurgulayarak ikisinin farkına dikkat çeker. Semt tanımsız bir alandır, bölgedir, ortalama bir mahalleden çok daha büyüktür. Semtler adlarını çoğunlukla, belirgin bir noktadan, bir kent kapısından, bir yapıdan, çarşıdan alırlardı. Semtlerin ve semtlerde bulunan ortak nirengi noktalarının isimleri İstanbullular tarafından iyi bilinirdi. Öte yandan mahallenin adı ve özellikleri sadece mahalleliler ve yakın çevresi tarafından bilinir, İstanbul genelinde bilinmeyebilirdi. Samatya da yaklaşık 4 mahalleyi kapsayan bir semttir ve adını deniz surları içinde yer alan “Samatya Kapısı”ndan alır.

Behar (2003), Osmanlı mahalle kavramında, açık kamusal alanların ve meydan kültürünün yokluğundan bahseder. Mahalle ölçeğinde, mescit ve belki de hamam, buluşulan ortak alanlardı. Dolayısıyla mahalle için tanımsal bir önemi olan yerel mescit, var olan ana ortak mekandı. 19.yy.da kahvehanelerin İstanbul genelinde yaygınlaşmasıyla ortak kullanım mekanlarının anlamı ve kullanım biçimleri de değişir. Kahvehaneler kamusal mekanlar haline gelir. Samatya’ya ilişkin hikayelerde sıkça meyhanelerden bahsedilir. Burası için ortak mekanlardan birinin de bu meyhaneler ve balıkçıların sıkça kullandığı sahil olduğu da düşünülebilir.

Kent Dokusu ve Çıkmazlar

İstanbul’un Bizans dönemindeki kent dokusuna ait bilgiler oldukça sınırlıdır. Ana akslar,

forumlar, sarayların, manastırların, surların yerleri dışında, sokak dokusunun biçimlenmesi, yerleşim birimlerindeki konut-sokak ilişkisi üzerine pek fazla görsel bilginin olmadığı, döneme ait haritalarda görülür. İstanbul'un, Osmanlı dönemi kent haritalarında ise, 19.yy.da çıkan/çıkartılan yangınların boşalttığı alanlarda, parça parça uygulanan “batılı” ızgara planlarından önce, organik doku denilen “peteksel şemaya” sahip olduğu görülür. Bu şema, Faroqhi'ye (2002) göre, mahalle sakinlerinin mahalleye gireni çıkanı denetleme isteğinden kaynaklanırdı. O nedenle, arabaların geçebileceği geniş sokaklar sayıca azdı. Pek çok çıkmaz sokağı varlığı da geçişi engelleme, kontrolü sağlama yüzündendi. “Mülklerin mirasla bölünmesi sonucu, karmaşık ve birbiri içine girmiş bir kent dokusu oluştu” (Faroqhi, 2002). Osmanlı dönemindeki kent dokusunu oluşturan bu şema, İslam kentlerindeki fiziksel dokuyla oldukça benzeşir. Bu şemayla diğer İslam kentlerinin şemalarının benzeşmesi ve özellikle batı kentlerinden farklı oluşu Yerasimos'a (1996a, 1999) göre, hukukla birebir ilgilidir. Roma Hukuku'na bağlı Batı kenti ile İslam Hukuku'na bağlı kent arasında iki temel farkın olduğunu sıkça dile getiren Yerasimos, bu vurguyu kamusal alanın ve sınır çizgisinin yokluğu üzerinden yapar.

İslam hukukuna bağlı kentte, kamusal alanın varlığından, ortak, kamu yararına kullanılan ve herkes için eşit derecede sahiplenilebilen bir mekan anlamında söz edilemez. Buradaki kamusal alan, kamudan/genelden kişiye/özele doğru geçiş yapan mülkiyet sınırı değişken bir alandır. Roma Hukukunun kurgusu olan kamusal alan ile özel alanı birbirinden ayıran hayali çizgi, limit ve kamusal alan kurgusu batı kenti ile Müslüman kentini çok farklı iki mekan haline getirir. Batı kentlerinde kamusal alan tekdüzedir, kamu ve özel arasında belirgin bir sınır vardır. Öte yandan, İslam hukukuna bağlı kentte, ortak ve özel mülk arasında aşamalı bir geçiş yaşanır. “...İslam kentinde sınırın yerini, bir birimden diğerine aşamalı geçişi ifade eden “fına” kavramı alır...” (Yerasimos, 1996a). Sınırın bireyler ve komşular arasındaki geçici anlaşmaya (*modus vivendi*) bağlı olması kamusal alanda sürekli değişkenlik ve belirsizlik yaratır. “Bu sav, İslam kentlerinde, önceki dönemlerden kalan ya da kuruluşlarında var olan düzenli sokak dokularının zaman içerisinde dönüşmesini ve çıkmaz sokakların ortaya çıkışını açıklar niteliktedir” (Bilsel, 2005). Yerasimos (1996a), yolların daralmasının ve üstlerinin örtülmesinin iklim koşullarına bağlı kaygıların değil, sokak sakinlerinin ortak alandan yer kazanmasına dayalı ince ve sürekli bir oyunun sonucu olduğunu savunur. Çıkmazlar da aynı mantıkla, sokak sakinlerinin iki ucu da açık bir sokağı, kendi yararları için bir tarafından kapatarak kendilerine özel kılma girişimleriyle, karşılıklı anlaşmaya dayalı bir süreçte, ortaya çıkar. Batılının oryantalist bakışını, “doğunun gizemli ve mistik havası” mitini

ters yüz eden bu sav, İslam hukukuna bağlı kentlerdeki sokak biçimlenmesinin nedenini ortaya koyar.

Bu dönemde, tarihi yarımada'nın çeşitli yerlerinde, sık aralıklarla görülen yangınların şiddeti ve büyük etkisi, yapıların ahşap olmasına, yakın ve sıkışık yerleşim dokusundan ötürü yangının kolayca yayılabilmesine ve yangının çıktığı noktalara kolayca ulaşamamasına bağlanır. Osman Nuri Ergin, Mecell-i Umûr-ı Belediye (1995) kitabında, Bizans döneminde de İstanbul ahşap yapılardan oluştuğu için daima yangınların olageldiğini yazar. Türklerin İstanbul'u fethinden sonra, nüfus artışıyla şehrin sınırlarının genişlediğinden, sokakların ve meydanların işgal edilerek küçüldüğünden yangınların Osmanlı devrinde daha sıkça vuku bulmaya başladığından bahseder. Yerasimos'un, Osmanlı döneminde, toplumun yolları kendi kullanım çıkarları doğrultusunda daralttıklarından bahsetmesiyle Osman Nuri'nin sokakların, meydanların küçülmelerinden bahsetmesi paralellik taşır.

Fiziksel dokudaki bu biçimlenmeyi, ortak mekanlardaki muğlak mülkiyet anlayışı belirler. Mülkiyetin kimde olacağı, mülk sahiplerinin, cemaatin ortak mekanı olarak görülen kamusal mekana konum açısından yakınlığı ve kar-zarar durumları gözetilerek belirlenir. Bir mekandan kar sağlayabilen, mekanı kendi yararına değerlendirebilen kişi, başkasına zarar vermediği, başkasının avantajını ortadan kaldırmadığı sürece mülkiyete sahip olur. “*Bir mülk sahibinin sokağın yukarısına yapı kurarken yapması gereken, duvarını dayamak için karşı komşusundan izin almaktır. Yükümlü olduğu tek şey, geçidin yüksekliğinin bir atlının geçmesine olanak vermesidir*” (Yerasimos, 1999). Burada bahsedilen kamusal alan geçitlere, bir başka deyişle sokaklara referans vermektedir. O nedenle, ortak alan olarak sokakların fiziksel yapıları ve geçişlilik durumları önemlidir.

“*Müslüman kent mekanında sokaklar iki sınıfa ayrılır: açık sokak (Tarik-i ‘amm) ve çıkmaz sokak (Tarik-i hass). İlki tüm Müslümanların ortak mülkü iken, ikincisi sadece kapıları oraya açılan mülk sahiplerininindir*” (Yerasimos, 1999). İslam kentlerinde çıkmazların önemli ve farklı bir konumları vardır. Batı kentlerinde, çıkmazlar geçişi olanaksızlaştırmasından dolayı kötü bir kentsel eleman olarak algılanırlar. Fakat İslam kentinde, bir mekandan diğerine serbest geçişin yerine, kamudan özele doğru geçen, gittikçe özelleşen mekanlara ulaşmak amacı vardır. Bu *peteksi sistem*, batılı gözünden *labirent* kelimesiyle nitelendirilse de, Yerasimos’a göre (1996a), bu niteleme doğru değildir, “*çıkmaz sokak mahremiyetin ve korunmanın bütün avantajlarına sahiptir*”. Çıkmazın ortak alan olma özelliği, sadece o sokak üzerinde ev sahibi olanlar içindir, dahası onlar için bile bu ortaklık, sokak üzerindeki evlerinin sırasına göre değişkenlik gösterir. Sokak üzerinde, sokağın en sonundaki mülk sahibi, sokağın

en başındaki mülk sahibinden daha fazla hak sahibidir. “*Her mülk sahibinin çıkmazın ortak mülkiyetine katılımı, çıkmazın girişinden kendi kapısına kadar sürmektedir*” (Yerasimos, 1999). Çıkmazın bu özerkliği, sokağın girişine ortak bir kararla kapı yaptırmaya kadar varabilmektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki, çıkmazların sahiplenme, mülkiyet ve güvenlik açısından farklı ve özel bir konumları vardır. Behar (2003) da, Kasap İlyas Mahallesindeki çıkmaz sokakların kamusal değil, özel alanlar olarak nitelendirildiklerinden bahseder. Bu çıkmazlar mahalledeki diğer sokaklardan daha dar ve kısadır. Bu sokaklar, birkaç evin girişlerinin açıldığı holler gibidirler, evlerin özel mülkiyetinde olmasalar da özel bir mekan olarak algılanırlar. Behar’a göre, kamusal bir geçiş olmadığından, çıkmazlar, özel hayatı koruyan bir eleman olarak da düşünülebilir.

Benzer şekilde, Samatya semtinde, özellikle, aşağı kottaki mahallelerde, dar, kıvrımlı, uzun sokakların yanı sıra birçok çıkmaz ve sonradan açılmış çıkmazlar da mevcuttur. İzgara kent dokusuna sahip üst kotta, artık çıkmazlara rastlanmaz. Bunların yanı sıra Samatya Kapısı’na yakın konumda bulunan, demiryolu kıyısında konumlanan, üzerinde 29 evin girişinin bulunduğu, oldukça özel bir çıkmaz mevcuttur. Bu çıkmazın Bizans döneminde de var olduğu bilinmektedir. Osmanlı döneminde de Cumhuriyet döneminde de bir Ermeni Sokağı olan çıkmaz, bugün göçmenlerin sokağıdır. Bugünkü kullanımında, geçmişle benzer özellikler taşıdığı anlaşılır. Örneğin çıkmaz hala özel bir mekandır, dışarıdan geleni kontrol eder. Osmanlıdaki “*fına*”, kelime anlamıyla “evin önü”, ile ilgili kabullerin devam ettiği gözlemlenir. Kişinin mülkü önünde bulunan sokak parçası onun finasını oluşturur ve o parça üzerinde kullanım hakkına sahiptir. Evin kapısı önünde oturmak, hayvanlarını bağlamak, beslemek, malzeme boşaltmak, iş yapmak gibi geçici kullanımı haklarının, kültürel açıdan farklı anlamlara sahip olsa da, benzer eylemlerle bugün de devam ettiği görülür. Öte yandan, sokağın sonundaki mülk sahibinin, Osmanlı döneminde olduğu gibi nüfuslu birisinin olduğu ve sokağın tümü üzerinde hak iddia edebildiği durum bugün için artık geçerliliğini kaybetmiştir.

Batı kentlerinde çıkmazlar yoksulların oturduğu kuytu sokaklardır, özellikle de Amerikan kentlerinde suç oranının yükseldiği ıssız yerlerdir. Osmanlı da ise çıkmazın anlamı daha çok, kullanım olanaklarını genişletmeye ve kontrole dayalıdır, ayrıcalıklı kişilerin oturduğu, yarı-özel bir girişe sahip evlerin yer aldığı, güvenli mekanlardır. Bugün ise, Samatya semtindeki çıkmazların birçoğu yoksul göçmenlerin barındığı sokaklardır. Amerikan kentlerindeki gibi ıssız ya da tehlikeli yerler değildirler. Aksine oldukça canlı, dış mekan kullanımlarında dikkat çekici eylemlerin gözlemlenebildiği, kontrolün yüksek olduğu, gözetlenen sokaklardır.

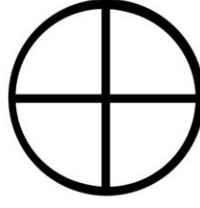
İslam kenti ile batı kenti arasındaki doku ayrımının, farklı hukuk yapılarından kaynaklanması, İslam hukukuna bağlı gelişen kentte kamusal alanın, sınır çizgisinin ve meydan kullanımının yokluğu, Müslüman kentte cemaatin ortak alanındaki mülkiyet durumunun, karşılık anlaşmalara ve geçici kullanımlara bağlı oluşu ve dolayısıyla düzenli şemaların her defasında peteksel şemaya/organik dokuya dönüşmesi ve çıkmazların oluşması, dar, yön değiştiren, kuralsız sokak dokusunun gelişmesi... gibi önemli hususların açıklanması, Osmanlı kentinde varlığını sürdüren bir semtin fiziksel değişimini anlamak için başlangıç adımları oldu. Bundan sonraki bölümde, Osmanlı dönemi, 19.yy haritaları üzerinden, semtin morfolojik yapısındaki değişimler incelenecektir. Izgara planının batı kentleri ve Osmanlı için anlamı, uygulanış biçimleri, Samatya örneği üzerine tartışmalar ve yorumlar yer alacaktır.

3.3.2 Kentsel Darbe “*Kutsal*” Izgara: Samatya Planı

Izgaranın Doğuşu ve Yan-anlamları Üzerine

Izgara-satranç planı, *dama tahtası/hippodamik plan/tarla kaidesi* olarak birçok şekilde adlandırılan kent planlama biçimidir ve kent dokusunun doksan derecelik açılarla kesişen sokaklar ve bu sokaklar arasında kalan yapı adalarından oluşması anlamına gelir. İlk olarak antik dünyada planlanmış, doğuş tarihi MÖ 2.yüzyıla dek uzanan bu planlama biçiminin yapılma nedeni, Mısır kökenli bir hiyeroglif işaretine dayandırılabilceği gibi, doğaötesi anlamlara ya da fiziksel koşullara, zorunluluklara da bağlanabilir. Izgara planına antik çağda, en eski yerleşimlerde (Miletos, Priene, Poseidonia, Verona...), eski Uzakdoğu yerleşimlerinde (Kyoto, Changan, Takata...), Ortaçağ Avrupa'sında (Garonne, Neu Brandenburg...), Modern öncesinde batı dışındaki coğrafyalarda (Jaipur, Halep...) ve sıkça Amerika Birleşik Devletleri kentlerinde (Philadelphia, Chicago, Savannah, Los Angeles...) rastlanır*. Sennett (1999), tarihçi Joseph Rykwert'in ızgara planın çıkış noktası sayılabilecek, ilk hiyeroglif işaretlerden birisinin “nywt” işaretinin olduğu yorumundan bahseder. Bu işaret, dairenin içerisine çizilmiş, haçı simgeleyen bir artıdan (+) ibarettir. Çember kent surunu simgelerken, haç işareti de en basit haliyle sokak birleşimini temsil eder.

* Arredamento Mimarlık Dergisinin Mayıs 2002 sayısında kavram konusu Izgaradır ve eski yerleşimleri görselleriyle birlikte açıklar.

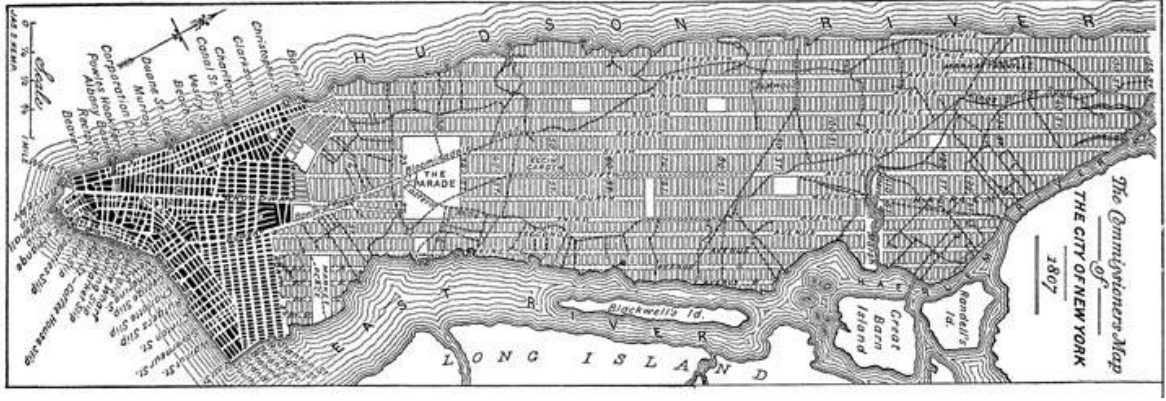


Şekil 3.8 “NYWT” olarak bilinen işaret (Sennett, 1999)

Roma kentlerinde romantik bir anlam yüklenen, tasarım nesnesi ızgara, Amerika kentlerinde zeminin, mekanın sadece bir arka plan/fon olarak kullanıldığı bir yaklaşımla, aceleci ve indirgeyici bir düzenleme anlayışına da dönüşmüş olduğu söylenebilir. Birbirinin benzeri, eş değer alanlar yaratmak ve düz alanları kolayca yerleşim yerleri haline getirmek için ızgara planı kullanıldı. Öte yandan, ızgaraya atfedilen farklı anlamlar da vardı. NYWT şekli plana bir kutsallık kazandırırken, Miletos’un kurucusu Hippodamus ise ızgarayı uygarlıkla ilişkilendirdi. Batı kentlerinde, ızgara planının kullanımı hem yeni yapılaşan alanlarda hem de kent dokusunun yenilenmesinin öngörüldüğü alanlarda yerini buldu. Öte yandan, bu fikir Amerikan kentlerinin oluşumunda da etkili oldu fakat daha matematiksel ve rasyonel bir biçimde. Sennett’in ifadesiyle “*şipşak kentler*” şeklinde kurulan Amerika, Romalıların kullandığı duygu yüklü ızgaradan uzaktır. Amerikalılar, karmaşıklığın ve farklılığın giderilmesine bir çözüm olarak geliştirdikleri ızgara kentlerin *nötrleştir*en etkisiyle, fonksiyonu dışlayarak tekrar eden benzer adacıkların içine sığmaya çalıştıkları zaman yüzleşeceklerdi. Sennett (1999), ızgarayı “*nötr kenti gösteren Protestan bir belirti*” olarak nitelendirir ve ızgaranın kapitalist ekonomik düzeni besleyen, kent ruhunu dışlayan, nötr ve acımasız bir güç gösterisi olduğunu her fırsatta eleştirel bir yaklaşımla vurgular.

Bu anlamda, New York kentinin gelişim hikâyesi de kent planı kadar ilginçtir. Roma kentlerinde olduğu gibi meydanlarla boşluklarla, öncelikli ve büyük yapıların yerleriyle plana başlanılmadığı için sonuç, büyük bloklar, tekrarlanan, her yerde aynı niteliği taşıyan dama tahtasında, yer bulmaya çalışan farklı ölçek ve ihtiyaçları olan yapıları zorlayan, başta amaçlanan düzene ulaşamayan bir kent olur*.

* Bu konuda ayrıntılı bir okuma için Leonardo Benevolo’nun Modern Mimarlığın Tarihi kitabından faydalanılabilir.



Şekil 3.9 New York kent planı

Osmanlı'da kurumsallaşmış bir yapı içerisinde kentlerin planlanmaya başlandığı 19.yy.ın ikinci yarısında ızgara plan, özellikle tarihi yarımada parça parça uygulandı fakat genel bir kent planlama anlayışına dönüşemedi. Bu tıkanmanın sebebini Tanyeli (2002), Türk toplumunun her anlamda rasyonalite ile hala pek az barışık olması ile ilişkilendirir. Kentsel toprağın toplumsal ve kültürel boyutlarının yanı sıra matematikselliği ile de kavranması gerekliliğini hatırlatan Tanyeli (2002), matematikselliğin sadece parasal kısmını kavrayabilen bu toplumun, ızgaranın çok uzağında durduğunu ifade eder. Bir başka ifadeyle bu durumun, Osmanlı'nın batı kentlerinde gördüğü bu planlama anlayışının görünürdeki özelliklerine ve çağrıştırdığı “temiz, gelişmiş batı kenti” imgesine kapılarak heveslendiği bir girişim olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, Osmanlı'nın, İstanbul'un ve toplumun böyle bir düzenleme anlayışına uygun olup olmadığına bakmadan, planı doğrudan alıp her yangından artan her yere uygulama çabası içinde olduğu da düşünülebilir. Genel bir kent planına göre değil de, fırsat bulunan yerlere uygulanan *şablon planların* yaygınlaşmaması da, bu kopyalama, “-mış gibi görünme” anlayışının doğal bir sonucudur. Bu nedenle, İstanbul'da uygulanan çoğu plan Amerikan kentlerinde ilk uygulandığı dönemlerdeki gibi Sennett'çi bir ifadeyle “ruhsuzdur”. Osmanlı'nın Avrupalı kent formlarını uygulamak isterken, Amerika'daki aceleci ve görüntüyü kurtarma çabasında gelişen ızgara anlayışına benzer bir tutum içine girdiği söylenebilir. Bu tutum, İslam hukukuna bağlı, bir anlamda karşılıklı ilişkilerde kendiliğinden dönüşen kente tek tipleşmeyi, aynılaşmayı dayatır. Bunun da, iktidarın bir güç oyunu olduğu yorumu yapılabilir.

Tanzimat, Yangınlar ve Osmanlı'daki “Kutsal” Izgara

Izgara planın Osmanlı başkenti İstanbul'a girişi, Tanzimat'la başlayan bir dizi yenilikçi reform hareketinin kentsel boyutuyla ilişkilidir. Abdülmecit döneminde, 1839'da ilan edilen

Tanzimat Fermanıyla birlikte birçok alanda modernleşme eğilimleri görülür. Bu eğilimler, bugünkü kurumları ve kent dokusunu oluşturur. Dönem, tarihçiler tarafından “*batılılaştırma*”, “*modernleşme*” gibi farklı adlarla anılır. Osmanlı 19.yy başında, kentte yeni bir planlama anlayışına ihtiyaç duyar fakat Tanyeli’nin (1996) de ifade ettiği gibi “*İstanbul, 1830’lu yıllarda, planlanmayı gerektirecek, toplumsal itkileri verebilecek bir yerleşim değildir*”. Bu ihtiyaç, Avrupa’da yaşanan gelişmeler karşısındaki devletin, iktidar gücünü kent üzerinde kullanarak hem kendi milletine hem de Avrupa’ya güç gösterisinde bulunma arzusuyla ilişkilendirilebilir. Bunun yanı sıra dönemin kent dokusundaki fiziksel ihtiyaçlar da, kentin planlanması ihtiyacına denk düşer. Ne var ki, bu arzu ve ihtiyaçlar karşısında uygulanacak planlama anlayışı kolaycı bir yaklaşımın ürünlerini sergiler. Tümel bir anlayışla planlanmak istenen kentte, hangi araçların kullanılacağı ve bunun nasıl yapılacağı bilinemez ve tam da o dönemde sıkça karşılaşılan yangınların boşalttığı yerlerin planlanmasıyla süreç başlar. Yangın yerlerinin planlanması bir *mekanizma* olarak ortaya çıkar. Bu ilginç ve görülmemiş bir planlama biçimidir. Bir bakıma, Tanyeli’nin (1996) ifadesiyle “*fırsatçı planlama*” olarak adlandırılabilir bu anlayış, ters bir mantık içerir. Planlanması gereken yerler değil de, yangın geçiren yerler, yıkma girişimleri ve maliyetlerinden kurtulunmuşken, fırsat bilinip planlanmış olur.

18.yy. sonunda, 19.yy başında yapılan gezilerde, özenilen, gidip görülen ve hayran kalınan Avrupa kentlerindeki gelişmeler padişahlığa çeşitli mektuplarla aktarılır fakat “*ilk şehircilik manifestosu*” (Yerasimos, 1996a) olarak değerlendirilen metin Reşad Paşa’nın Londra’dan II. Mahmut’a gönderdiği mektuptur. Reşad Paşa, bir ahşap kenti olan İstanbul’da sıkça çıkan yangınların İngiltere medyasında alaycı haberlere dönüştüğünü anlatırken “*artık evlerin kâgir, yolların da hendese (geometri) kurallarına uygun olarak yapılması gerektiğini*” vurgular. Bu ilkeleri, kentteki karmaşık dokuyu kesen ana arterlerin açılmasıyla yangın yerlerine kolayca ulaşılabilceği görüşüne dayandırır. Yabancı uzmanlara danışıldığı, gençlerin Avrupa’ya mimarlık okullarına gönderildiği dönemde, Alman bir mühendisten, H. von Moltke’den İstanbul için bir plan yapması istenir. Moltke’nin bir yenileme projesi hazırladığı söylene de, planın varlığı şüphelidir. Dahası, Yerasimos (1996b), Moltke’nin hazırladığı sanılan bu sözel anlatımın da Reşad Paşa’nın mektubunda açıkladığı ilkelere dayandığını savunur. Kuban (2000) ise, bu planın kaybolmuş olduğunu, fakat önerilen raporun Osman Nuri Ergin’in (1995) yayınladığını yazar. Osman Nuri (1995), “*İstanbul’un ilk haritasının Mareşal Moltke tarafından vücuda getirilmiş olduğu muma-ileyhin*

hatıratından anlaşılmaktadır” diye yazar ve Moltke’nin 1837’de İstanbul’dan Almanya’ya yazdığı bir mektupta geçen, mahallelerdeki harita çıkartma hikayelerinden alıntı yapar*. Bu ifadelerle dayanarak İstanbul haritasını Moltke’nin hazırladığını düşünür.

1839’da yayınlanan ilmühaberinde İstanbul’un kent planı sözel anlamda çizilir; buna göre, yeni, geniş yollar açılacak, yollar dik kesişen açılarla, geometrik bir düzende yeniden yapılacak, çıkmazlar yasaklanacak, meydanlar açılacak, ahşap yapı yapılmayacaktır. Bütün bunların bir anda yapılabilmesi ekonomik kaynak yetersizliğinden dolayı mümkün değildir. Daha kolaycı bir çözüm üretilerek, kentin planlanmasına, sıkça ortaya çıkan büyük ve küçük ölçekli yangın geçirmiş alanlardan başlanır. Moltke planı uygulanamasa da, daha sonra, sokaklara düzen getirmek ve belirli genişliklerde yapılmalarını sağlamak amacıyla oluşturulan 1848 ve 1863 Ebniye Nizamnameleri gündeme gelir**. Böylece Reşad Paşa ideallerine eksik de olsa ulaşır.

Yerasimos (1991, 1996a), merkeziyetçilik tutkunu bu devletin, 19.yy ortalarına kadar İstanbul’da mimari ve şehircilik düzenini yönetemediğini, toplumun kendi kurallarına göre dönüştürdüğü kente müdahale edemediğini anlatır. Osmanlı’nın bu iktidar eksikliğini, Tanzimat reformuyla ve yangınlarla birlikte eline geçen ilk fırsatta bir kentsel müdahaleye dönüştürerek, hemen kapatmaya çalıştığını düşünür. Bu, Osmanlı’nın kent yapısı üzerindeki iktidar tutkusunu gerçekleştirebildiği önemli bir fırsattır. Yerasimos, yangınların İstanbul’u yenilemek için kullanılmasının bir süre sonra, *“yangınların kasten çıkarılmış olabileceği”* görüşünün yaygınlaşmasına da neden olduğunu ifade eder. Bu yenileme projeleri sayesinde, belediye kurumsallaşacak, batıdan alınan İstimlâk Kanunu ve yolların geri çekilmesi esasıyla İstanbul 1850’li yıllardan itibaren kesin bir değişim sürecine girecekti ve böylece devlet iktidarını sergileyecekti. Tarihi yarımada, eski kent dokusunu birbirine bağlayan, *genetik yapısı* değiştirilmiş dokular, geometrik formlarındaki keskin ve farklı oluşumlarıyla, yarımada, *“en az dörtten üçünü”* (Tanyeli, 2004) kaplayacaktı.

Izgara planı Avrupa’dan, Fransız ve İtalyan kentlerinden ithal ediliyordu. Osmanlının amacı, batılı gezginlerin gözünden anlatılan kent imajının (*“dar sokakları, labirent kent dokusu, açık*

* “Türkler beni görünce “harita” der geçerlerdi... Bazen mahallat arasında omzumda plancete ile gezerken çocuklar beni muhalebeci zannederler ve semahatimden hissedar olabilmek emeliyle durmayıp arkamdan koşarlardı...”

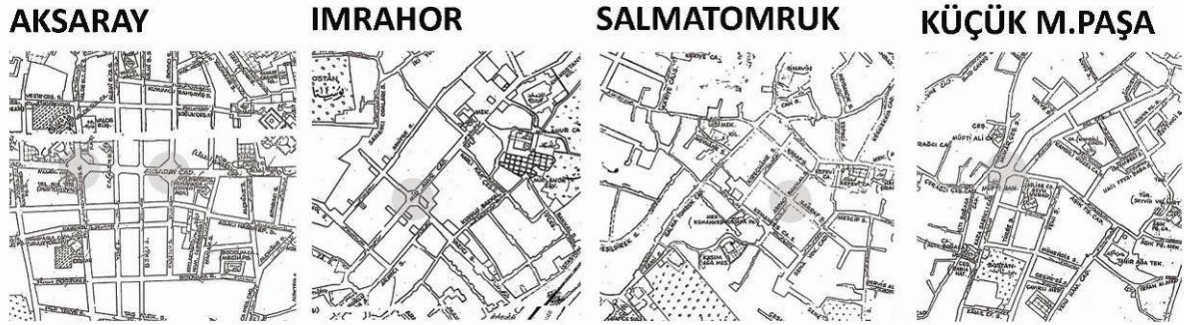
** Sonrasında sırayla, Şehremaneti, İntizam-ı Şehir kurulu ve 1857’de İstanbul 14 Daire-i Belediye’ye ayrılır. Altıncı Daire denilen Pera bölgesinin düzenlenmesi, Hoca Paşa yangınından sonra kurulan Islahat-Turuk Komisyonu ve yeni nizamnameler için bakınız Kuban D., “İstanbul Bir Kent Tarihi”.

mekan eksikliği, yapıların denetimsizliği, yapıların ahşaptan yapılması ve sürekli yanması”) yerine “*Avrupalı biçimleri ve unsurları*”(Çelik, 1996) içeren bir kent imajı koymaktı. Kâğır yapı da onlardan biriydi. Tanyeli’ye göre (2004), ahşap 19.yy.ın ilk yarısında yarımadaadaki egemen yapı malzemesiydi. Nüfusun artışına bağlı olarak sayıca artan ahşap yapılar, o dönemde sıkça yangınların çıkmasına sebeptir. Bu nedenle, devlet otoritesi hızla kâğır yapıların yapılmasını destekler, ahşabı ise yasaklar. Bu arada, yarımada bu yasaklara aldırış edilmediği, ahşap yapıların yapımına devam edildiği de görülür. Kentsel alan, çeşitli büyüklüklerdeki yangınlar sonucunda açılan boşluklarında, yeni olanı denetmeye, yeni bir toplumsal ve mekansal üretim mekanizması haline gelmeye başlar. Mekan, fiziksel anlamda ters yüz edilirken, yangınların izin verdiği alanlarda radikal sayılabilecek değişimler gündeme gelirken, toplum aynı süreci yaşamaz. Toplum, aynı mahalle düzeni içinde yaşar ve yine dışa kapalı gündemini korumaya devam eder. Duben ve Behar (1998) toplumsal yapıdaki bu durağan, aldırılmaz yapıyı “...birkaç anayol semtler arasında ulaşımı kolaylaştırmak üzere, eski şehri bazı yerlerde keserek geçiyor, ancak şehir sakinlerinin hayatının mahalle düzeyinde pek fazla değişmediği görülmüyordu” cümlesinde belirtir. Buradan yola çıkılarak, ilk zamanlarda, devletin iktidarını pek kolay ve hemen ele geçirememiş olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Büyük-küçük yangınların ve boşalttığı yerlere uygulanan planların dönüştürdüğü kent dokusunda ilk ızgara planı, 1854’te yangın geçiren Aksaray bölgesinde, İtalyan Mühendis Luigi Storari’nin 1856’da uyguladığı plandır. Çelik (1990), 1854 yangınının İstanbul’un kentsel biçiminde büyük bir dönüm noktası olduğunu ve bundan sonra Osmanlı başkentinde ilk defa bir yangın alanının sistematik haritasının çıkarıldığını yazar. Pinon (1998), planı Tanzimat’ın yeni kentsel politikasının sonucu olan ilk parselleme sistemi olarak değerlendirir. Stolpe’nin 1863 tarihli haritasında ilk defa gösterildiğini belirtir. Ergin de (1995), Mühendis Storari’nin Aksaray-Laleli yangınından sonra uygulanan planının, harita tanziminde büyük bir adım olduğunu ifade eder*. Bundan sonra, her yangından sonrası Storari’nin *tarla kaidesi* üslubunda planlar yapılır.

* “1270’den sonra büyük, küçük hemen her yangının haritası alınarak yangın yerlerinin tarla kaidesine tevfi kan tesviyesi icrâ edildiği görülmektedir. Mamafih bu usûlün tatbîkinde en büyük hatvenin de “1280” Hocapaşa harîk-i kebirinden sonra atıldığı anlaşılmaktadır...”(Ergin, 1995)

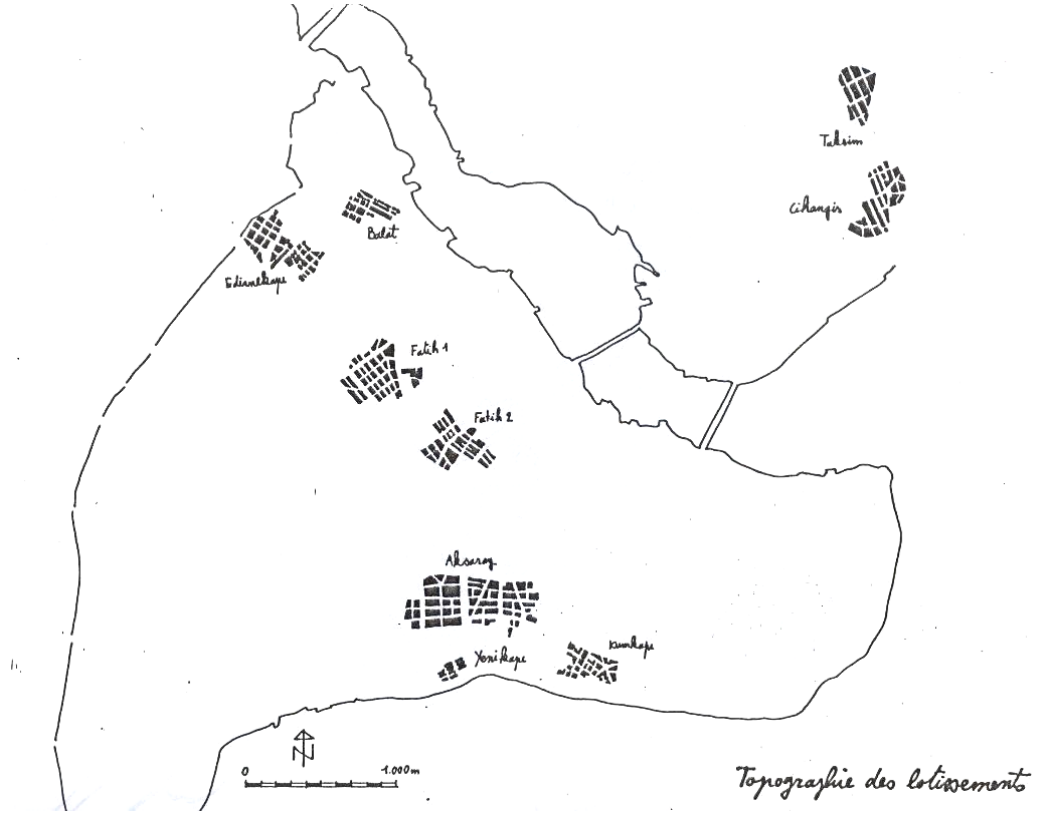
Bu plan, Storari'nin İstanbul sur içinde düzenlediği diğer yerler olan Küçük Mustafa Paşa, İmrahor ve Salmatomruk arasında iltir ve örnek teşkil eder (Çelik, 1990; Pinon, 1998). Storari'nin düzenlediği şemada, düz, geniş ve dik kesişen ana arterler ve onları betimleyen, kamusal *Avrupai* köşegen meydanlar (*belle place / bevelled corners*) planın en belirgin özelliğidir. Aksaray'da uygulanan planda, eski sokak dokusu ortadan kalkar ve çıkmazlar yok edilir. Mirahur (İmrahor)'da, yeni, geniş bir ana arter denize doğru açılır ve pahlı meydanla vurgulanır. Küçük Mustafa Paşa'da ise, eski bir sokak genişletilerek ana aks haline getirilir ve tabi ki yerleşimin merkezi olabilecek meydan da açılır.



Şekil 3.10 İstanbul sur içinde L. Storari'nin ızgara planı uygulamaları (Ayverdi, 1958)

Storari'nin planları, Roma ızgarasının yer hissini verme amacını taşıyan öğelerini taşır. Zeminin gelişigüzel bloklara bölünmediğini, tasarlandığını hissettirir. Öte yandan, Storari'den sonra benzer yaklaşımlarla planlanan, hatta Fatih, Kadıköy, Yeldeğirmeni gibi yerlerde uygulanan köşegen meydanların yapımına bir süre daha devam edilir. Fakat bu ızgara planları gittikçe ruhunu kaybeder ve gelişigüzel yangın artığı topraklara kalıp gibi uygulanmaya başlar. Bunun nedeni Ergin'in metinlerinde görülebilir. Emanet mühendislerinin resmetme usulünü bu kişiden (*Mühendis İstvarari'den*) öğrendiklerini belirten Ergin (1995) tarla kaidesinin uygulamasının ikiye ayrıldığını ifade eder. Storari uygulaması Meşrutiyete (1876) kadar devam eder fakat sonrasında yol genişlikleri artmaya, dolayısıyla ızgaralar büyümeye başlar. Böylece, değişen genişliklerle birlikte Storari'nin uyguladığı planlardaki çevreye uygunluk, var olan dokuya bağlanma çabası ortadan kalkar, kent dokusu bütünüyle değişir*.

* “1270’den 1324 senesine kadar bu usûl âzâmî olarak 25 arşın genişliğinde sokaklar ve o nisbette meydanlar ve ufak caddeler küşâdı sûretiyle tatbik edilmiş ve bunun için pek az istimlâkât yapılmış iken meşrutiyetten sonra hadd-i âzamisi elli, otuz ve hadd-i asgarisi dokuz metre vüs’atinde caddeler ve vâsi’ meydanlar küşâdına başlanmıştır.”(Ergin, 1995)



Şekil 3.11 İstanbul'da yangın topografyası (Pinon vd., 1989)

Parça parça planlanan tarihi yarımada içinde Samatya ızgarası, meşrutiyet öncesinde planlanmış, öncül ve sınırları meşrutiyet sonrasında planlanan yerlere göre küçük alanlardan birisidir. Meşrutiyet sonrasında planlanan yerler, Ergin'in de bahsettiği gibi, *yolların genişlediği*, büyük alanlara yayılmış, geniş bloklardan oluşan ızgaralardır. Samatya ızgarası, Storari geleneği ile Meşrutiyetten sonra ortaya çıkan büyük *grid*lerin arasında bir yerde, Storari planlarına yakın bir tipolojidedir. Samatya ızgarası, hem kapladığı toprak-zemin açısından hem de uygulanma prensipleri bakımından, ne Storari ızgaralarındaki gibi, kent dokusunda yapılmış küçük ölçekli hassas bir değişimdir, ne de Fatih bölgesindeki gibi, büyük bir kent parçasının karakterini tamamen dönüştüren, tersyüz eden pervasız bir müdahaledir.



Şekil 3.12 1890 öncesinde ve sonrasında planlanan ızgara alanlar; Samatya'nın 1890 öncesinde planlandığı görülür (Pinon vd.,1989)

Samatya İzgarası

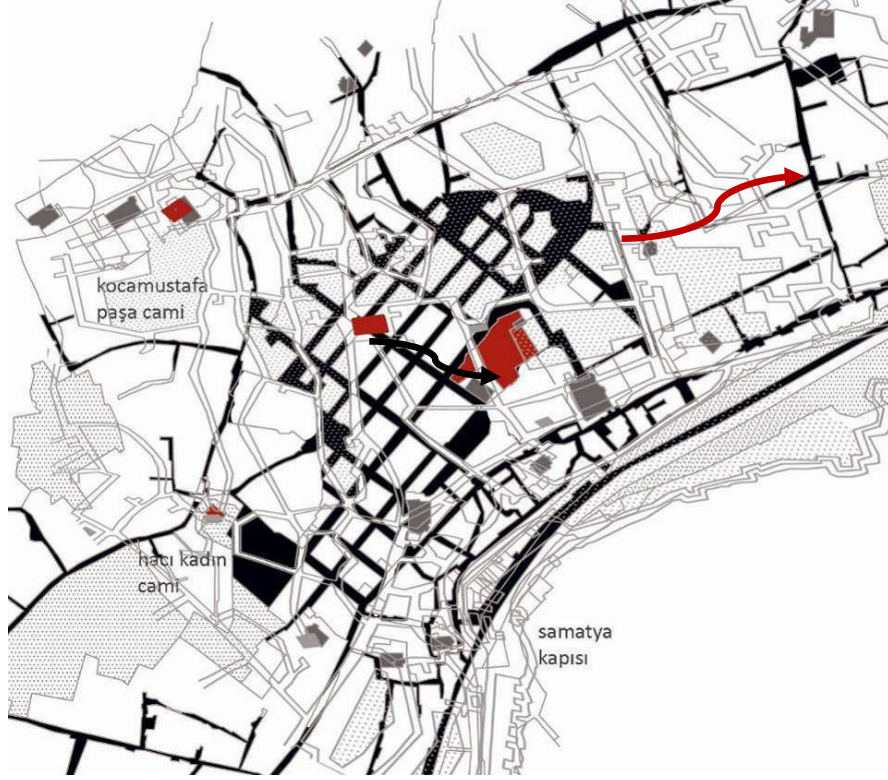
Samatya-Koca Mustafa Paşa kent dokusu, küçük yangınların yanı sıra 1782'de ve 1866'da vuku bulan büyük yangınlarda farklı ölçeklerde zararlar görür. 1782'de İstanbul'da üç büyük yangın olur ve bunlardan ilki Samatya'da, bir keresteci dükkanında çıkar ve binaların yanı sıra iki Rum kilisesi yanar (Cezar, 1963). Fakat Samatya semtindeki en büyük fiziksel değişime fırsat veren yangın, 19.yy'ın ikinci yarısında meydana gelir. Sulumanastır'daki Surp Kevork Kilisesi ve Balıklı Ayazmanın yanı sıra kilise civarında bulunan tüm yapılar, 1866 yangınında yanar (Ebeoğlu, 2006). Böylece, Samatya'daki yangından arta kalan alan da Tanzimat döneminin kent planlama hareketleri içinde yerini alır ve *tarla kaidesine* göre yeniden şekillenir.

19.yy.da çizilen İstanbul haritaları incelendiğinde, Ekrem Hakkı Ayverdi haritalarının (1875-82) İstanbul kent dokusundaki ilk belirgin dönüşümleri, ızgara planlarını ve demiryolu hattını içermesi açısından önemli olduğu görülür. Ayverdi öncesinde çizilmiş haritalar, Stolpe haritası (1863), Mühendishane-i Berrii Hümayun öğrencileri tarafından *“sur içindeki şehrin ölçülüp sokakların ayrıntılarıyla belirtilmesi suretiyle meydana getirilmiş”* (Eyice, 2006) 1848 tarihli İstanbul camiler haritası, 1836–37 yılları arasında Moltke tarafından resmedilen Berlin 1842 baskılı İstanbul haritası, 1807 tarihli Kauffer haritası*, İstanbul sur içindeki organik dokuyu, yol şemasını ve çoğunlukla dini yapıları göstermeleri açısından değerlidirler ve yangın öncesi kent dokusunu okumaya imkan verirler. Bu nedenle, Mühendishane-i Berrii Hümayun öğrencileri tarafından çizilen 1848–51 tarihli harita ile 1875–82 tarihli Ayverdi haritası, Samatya semtindeki, yangın öncesi ve sonrası kent dokusundaki değişimin okunabilmesi için bu araştırma dahilinde yeniden çizildi. Bu iki haritanın yaklaşık ölçeklerde üst üste çakıştırılmasıyla oluşturulan haritada, kent dokusundaki değişim tahmini olarak görülebilir. Bu haritalara göre, Kocamustafa Paşa Caddesi, Samatya Caddesi ve KMP Camisi ile Hacı Kadın Camisi arasındaki yolun mevcudiyetini koruduğu görülür. Sahil çizgisi ve alt kottaki yapı adaları da benzer niteliktedirler. Yangın geçirmiş alandaki yol şeması ise bütünüyle değişir. Kuzey-güney doğrultulu, eğime dik, kıvrımlı, yolların yerini geometrik formlarda, düz ve yönünü güneydoğu ve güneybatıya çevirmiş yollar alır. Fakat mühendishane öğrencilerinin oluşturduğu haritadaki organik dokunun fazlasıyla deforme edilerek çizildiği de gözden kaçırılmamalıdır. Semtin yangın öncesi yol dokusuna ait bilgi edinmek için sadece bu haritaya bakmak yanlış olur. O nedenle, bir başka karşılaştırma da, Moltke’nin 1842 tarihli İstanbul haritası ile yine Ayverdi haritası arasında yapıldı. Buna göre, Samatya ızgarasının en belirgin özelliğinin, yangın alanı içinde yer alan Surp Kevork Kilisesinin konumu olduğu söylenebilir. 1470 tarihinde yapıldığı, geçirdiği yangınlardan sonra 1804 ve 1887’de yeniden inşa edildiği bilinen Surp Kevork Ermeni Kilisesi’nin bölgedeki varlığının, bölgenin toplumsal oluşumunun yanı sıra yeni planlamadaki en önemli aksın oluşumunda da belirleyici olduğu söylenebilir. Kilisenin yeniden düzenlenen yangın alanının bitişiindeki aks üzerindeki konumunun, yeni yolların doğrultusunu belirlediği tahmin edilebilir. Izgara planının yapımına kilisenin önünden geçen ana akstan başlanmış olabilir. Bu düz ve ızgara içindeki en geniş aksın, var olan organik doku içindeki kıvrımlı yola bağladığına da dikkat edilmelidir. Bu aksı dik kesen yolların da var olan dokudaki yol

* Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları tarafından hazırlanan, 1961 tarihli, İstanbul Harita ve Planları Sergisi kitapçığında İstanbul’a ait bütün gravürler ve haritalarla ilgili bilgiler, içerikleri ve bulundukları yerler anlatılır.

hizalarını kullanarak yapı adalarını oluşturduğu söylenebilir. Kilise önündeki aksa paralel açılan yolların ise, yeni yol genişliği kurallarına bağlı olarak açılmış olduğu ileri sürülebilir.

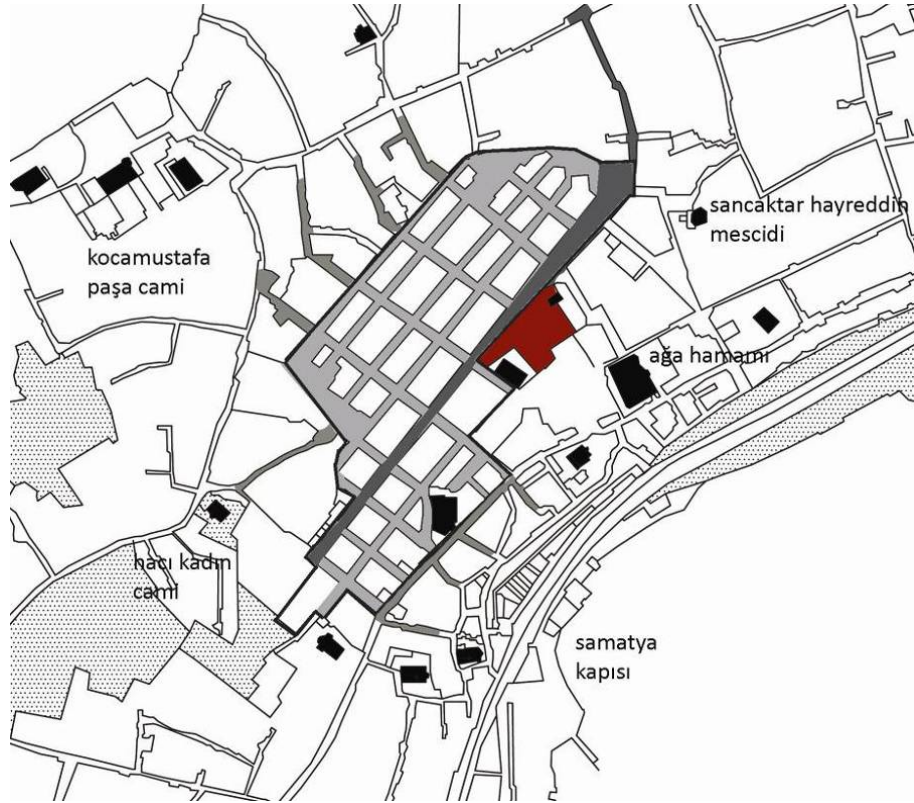
Samatya’da uygulanan *tarla kaidesi*, meşrutiyet öncesinde uygulanmasına rağmen, Storari planlarındaki olumlu özellikleri taşımaz fakat meşrutiyet sonrasında uygulanan ızgara planları gibi büyük ve ezbere kurgulanmış da değildir. Samatya ızgarasının kimin elinden çıktığı bilinmemekle beraber, Storari’den sonra onun uygulamalarını sürdüren emanet mühendislerinin, bu planı da haritalamış oldukları düşünülebilir. Bu planda, Storari planlarındaki gibi ana aksların köşegen meydanlarla vurgulandığı bir merkez ya da belirgin bir öğeye rastlanmaz. Bu anlamda, Samatya ızgarası monoton sayılabilir fakat yine de dini yapıların doku içindeki konumlarının bu monotonluğu kırdığı düşünülebilir. Çelik (1996), Samatya ızgarasının “*çevresindeki yollara gelişigüzel bağlandığını, kentin diğer bölgeleriyle bağlantı kurmadığını*” ifade eder. Yine de, planlar incelendiğinde Samatya ızgarasının, lokal ölçekte, içine yerleştiği dokuda var olan yollara bağlanmış olduğu görülür. Ne var ki, ızgaranın önceki dokuyla olan belirgin farklılığı göze çarpmakta ve daha üst ölçekte çevresiyle ilişki kurmadığı da anlaşılmaktadır. Yangın alanının izin verdiği ölçüde yayılabilmiş gibi görünen ızgara, kuzey yönünde organik dokuyla, güney yönünde de kilise önünden geçen ana aksla sınırlanır. Bu aksın devamında, küçük bir ızgara parçası Samatya Caddesine kadar devam eder, yine bu parça içinde de onu şekillendiren bir kilise ile karşılaşılır. Sınırları yangın alanı ve var olan dokuyla sınırlanmış gibi görünen ızgara, bostan alanlarının üzerine denk gelmektedir. Sur kenarına yakın, تنها mahallelerde geniş yer kaplayan bostanlar, Samatya’nın büyük bir kısmını da oluşturmaktaydı. Izgara planı, sokak dokusunu değiştirmekle kalmayıp yerleşim alanlarını da arttırır.



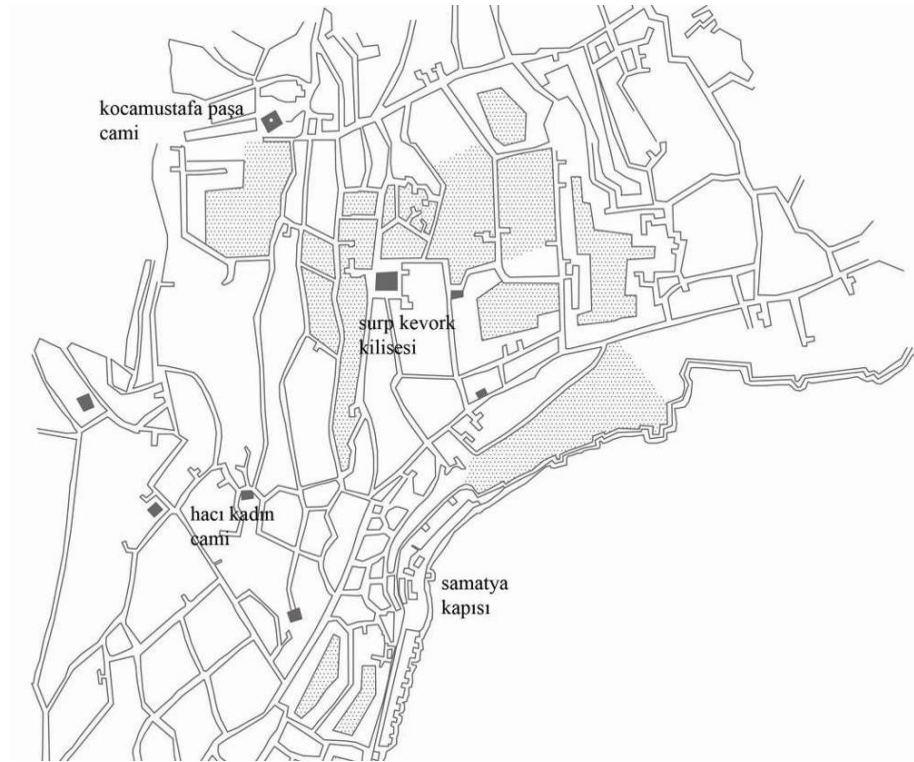
Şekil 3.13 Samatya yangını öncesi ve sonrası kent dokusunun karşılaştırılması



Şekil 3.14 Samatya semtinin, Moltke ve Ayverdi İstanbul haritalarında karşılaştırılması

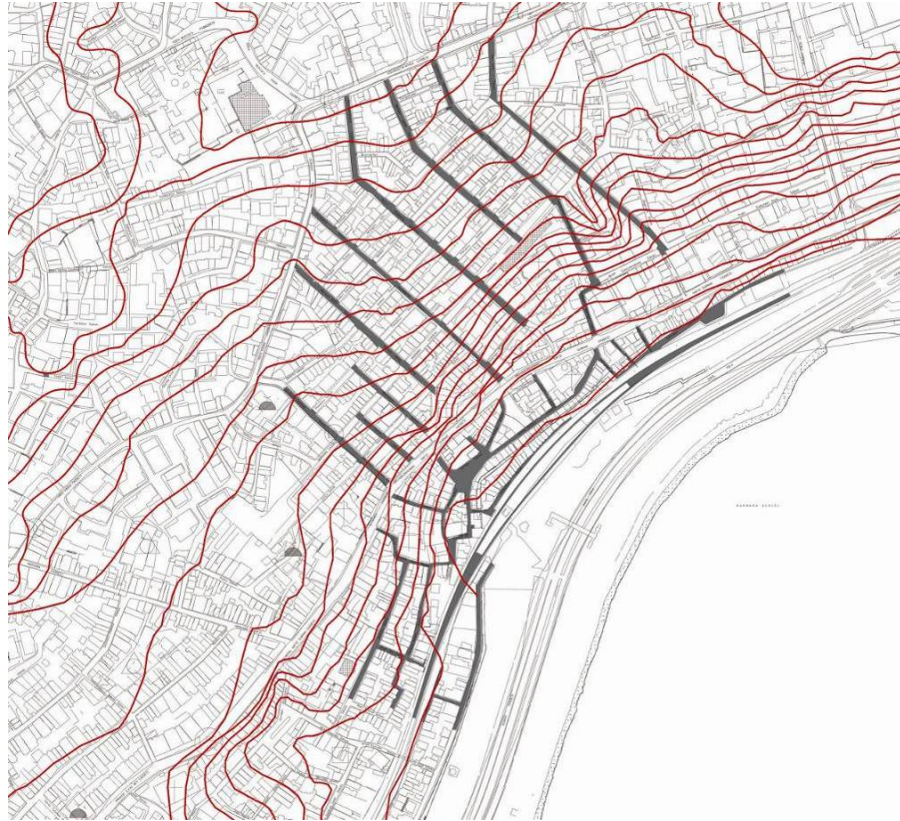


Şekil 3.15 Samatya ızgarasının sınırlarını, belirgin özelliklerini ve organik dokuyuyla bağını gösteren Ayverdi haritası



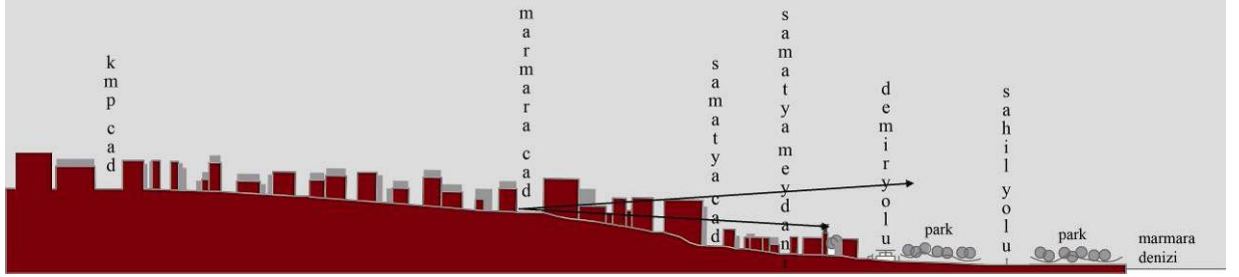
Şekil 3.16 Mühendishane-i Berrii Hümayun (1848-51) haritasında, Surp Kevork Kilisesi çevresindeki bostan alanları

Izgara planı, modern Avrupa şehirlerinde genellikle düz alanlarda uygulanmasına rağmen, İstanbul için bu durum tersine gelişir. 19.yy. İstanbul’unda yeniden düzenlenen yangın alanlarında topografya ile tarla kaidesi uyumsuzluğunun dikkate alındığı pek söylenemez. İstanbul’da gelişen ızgara planlarında uygulama sınırları ve alanın anlamsal özellikleri değişse de, planın topografya üzerindeki uygulanma mantığı değişmez. Amaç, daha geniş, geometrik, bir ucundan diğer ucu görünebilen yollar açmak, modern Avrupa’ya benzeyen bir şehir modeli oluşturabilmek iken, İstanbul’da yangından arta kalan ve yoğunlukla eğimli topraklar üzerinde uygulanan ızgara modelinin, Avrupa kentlerindeki benzer etkiyi ve görüntüyü yaratabildiğini söylemek pek mümkün değildir. Avrupa kentlerinde yoğunlukla fazla meyilli olmayan kent parçalarında uygulanan plan, İstanbul’da uygulandığında topografya ile yarışmak zorunda kalmış gibidir. Yolların topografyayı zorlar biçimde eğime dik oturduğu kent parçalarında, plan düzleminde-harita üzerinde, görsel ızgara kurgusu sağlanır fakat uygulamada bu etkinin kaybı söz konusudur. Öte yandan, kent dokusunun önceki halinde de topografya üzerinde dik doğrultular izleyen yollar görülür fakat bu yollar sürekli açı değiştirerek yön değiştirmekte ve eğime paralel yollarla, boyları sürekli kesilmektedirler. Oysaki ızgara planında, topografyanın hegemonyası daha belirgindir.



Şekil 3.17 Samatya semtinde uygulanan ızgara planının topografya ile ilişkisi

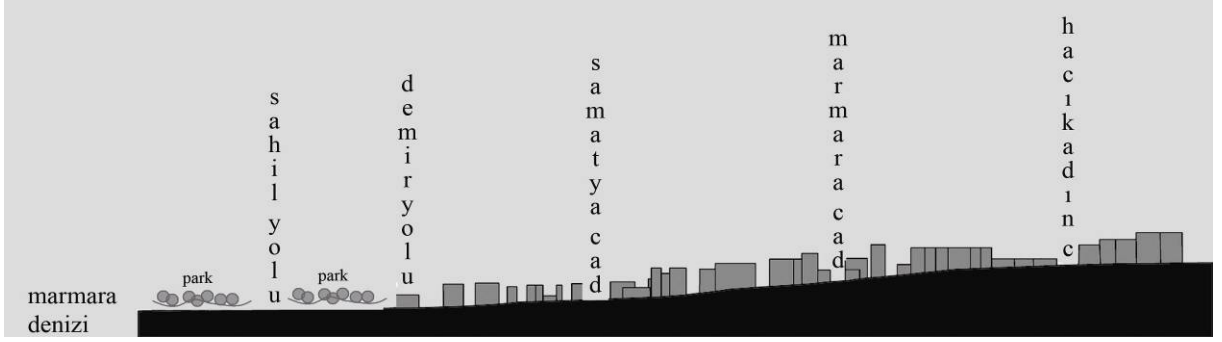
Samatya'daki ızgara planlı yerleşim alanının, yaklaşık 28 metrelik kot farkı bulunan Koca Mustafa Paşa ve Samatya caddeleri arasında, oldukça eğimli bir topografyanın içinde planlandığı görülür. Bu planlamada, eğime dik, düz yollar güneydoğu yönünde, denize dik doğrultuda, Samatya caddesine kadar iner. Eğime dik oturan sokakların topografyanın zorlayıcı etkisi ya da manzara hakimiyeti düşünülerek planlanmadığı, yangından arta kalan tesadüfi alanın merkezdeki kiliseye bağlı olarak yaklaşık eşit parçalara bölündüğü ve satranç modelinin zoraki uygulandığı aşîkardır.



Şekil 3.18 Berber Şefik Sokaktan geçen kesit, Samatya'daki topografik durum

Kot farkının iyice arttığı Marmara Caddesi ve Samatya Caddesi arasındaki kesit, ızgara içindeki yolların, topografya ile en çok zıtlaştığı kısımdır. Samatya caddesinden sonra, eğimin azalmasının yanı sıra, kent dokusu da değişir. Caddenin aşağısında kalan, organik kent dokusunu oluşturan sokaklar, denize ve eğime paralel, dönüşlüdür. Bu iki farklı kent dokusu, fiziksel anlamda farklılaşırken, sentaktik kurgusunda da globalden lokal mekana geçiş yaşanır. Sementin mekansal diziminin, yukarıdan aşağıya, her adımda, ekonomik merkezden uzaklaşarak derinde olana doğru inmesi, semt sakinlerinin ekonomik gelir düzeyleri, etnik kökenleri, yaşam biçimleri ve gündelik mekan kullanımları açısından da farklılıkların oluşmasına etki eder*. Yukarı kısımdaki ızgara planlı alan “*globalleşmiş*” bir mekandır ve emlak değerleri aşağı kota göre daha yüksektir. Aşağı kısım ise global bir kent görüntüsünden çok, yerel bir kasaba görüntüsündedir. Eski doku yenilenemeyen evleri barındırır. Dolayısıyla, emlak değerleri de üst kotlara göre düşüktür. Buna göre, yerleşmeyi seçenlerin gelir düzeyleri de değişir. Gündelik dildeki ifadesiyle, yukarıda “*zenginler*”, aşağıda “*yoksullar*” yaşar. Topografya yukarıdan aşağıya doğru inerken, ekonomik gelir düzeyi de azalır, buna bağlı yaşam örüntüleri, kültürel görüntüler de değişir. Mekan kullanımındaki toplumsal-kültürel farklar, topografyanın ayırıcı etkisiyle bölünmüş gibidir.

* Fiziksel mekanın dizimsel yapısındaki bu farklılığın ve topografyanın toplumsal oluşumlara da etki ettiği ilerleyen bölümlerde daha detaylı açıklanır.



Şekil 3.19 Mutesellim Sokaktan geçen kesit

3.3.3 Samatya’da Kentsel Mekan: Sokaklar, Yapı Adaları, Yapılar

Kentsel Morfoloji

Morfolojik araştırmalar, kent plancılarının ve coğrafyacıların etkisiyle 20.yy başında gelişmeye başlar. Anne Vernez Moudon (1994)’a göre, kentsel morfoloji “*kentin inşa edilme sürecini ve bu sürecin ürünlerini kapsayan bir çalışma alanıdır*”, yerleşimlerin bugünkü formunu ve tarihsel süreç içindeki dönüşümü ve değişimleri analiz eden bir araştırma alanıdır. Bu kapsamda, kentsel morfoloji araştırmacıları, kent birimlerinin ve öğelerinin analiz edilmesi yoluyla tarihsel ve güncel bilgi birikiminin sağlanmasını, kent dokularının analitik teknikler aracılığı ile anlaşılmasını, şemalaştırılmasını, ayrıştırılmasını, bu analizler sonucunda yeni planlamalar için verilerin oluşturulmasını amaçladılar. Bu alandakiler kendilerini, çalıştıkları kent öğelerine göre, tipolojistler ve morfolojistler olarak ayırırlar. Tipolojistler mekansal-kentsel hücreler/birimler(yapı adası ölçeğinde, yapılar, yapıların iç mekanları...vs) üzerine çalışırken, diğerleri daha geniş ölçekte çevresel öğeler ve bir kent parçasının bütününcü incelerler. Her iki grup da, kent formunu şekillendiren tarihsel sürecin önemini vurgulayarak, gelişim ve dönüşüm sürecine işaret ederler. Moudon (1997), kent morfolojistlerinin daha çok, toplumsal ve ekonomik güçlerin elle tutulur sonuçları üzerine yoğunlaştıklarını ifade eder. Morfolojik analizin beş temel öğesinin, yapılar, bahçeler, yollar, parklar ve anıtlar olduğunu ve bu öğelerin sürekli kullanılan, zaman içinde değişen organizmalar olarak düşünüldüğünü anlatır. Bu nedenle, son yıllarda, kentin bu dinamik durumu ve kenti oluşturan öğelerin değişken ve hareketli etkileşimi, durağan “kentsel morfoloji” terimi yerine yaşayan bir organizmayı anlatmaya yarayan “kentsel morfogeneze” (*urban morphogenesis*) kavramının tercih edilmesini sağlar. Kentsel morfoloji alanında kabaca üç farklı okuldan bahsetmek mümkündür: İtalyan, İngiliz ve Fransız okulları. 1940’ların sonunda kurulan İtalyan Okulu, Saverio Muratori, Gianfranco Caniggia adlarıyla anılır ve tipolojik çalışmaları yürütür. Okul,

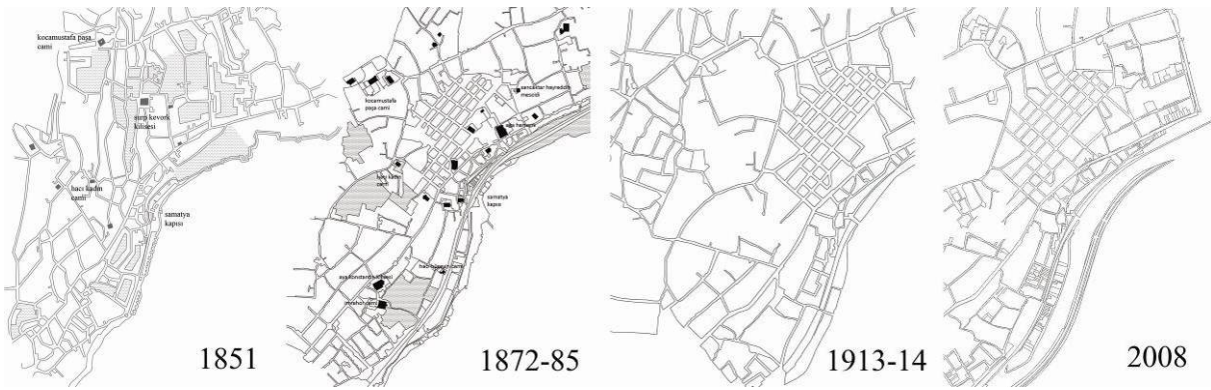
mimari formları sınıflandırdığı, indirgediği, mimari tasarımı dondurduğu yönünde eleştiriler alır. Öte yandan, Moudon (1994), bir Alman Coğrafyacı olan MRG Conzen'in II. Dünya Savaşından önce İngiltere'ye taşındığını ve 1960'ta İngiliz okulunu kurduğunu anlatır. Bu okul, kentsel doku çalışmalarının sadece tarihsel süreci tariflemekle kalmayıp gelecek planlara da yol gösterici olduğunu, yeni bir kuramın temelini oluşturduğunu savunur. Cozen okulu, Birmingham Üniversitesi'nde "kentsel morfoloji araştırmaları grubu" olarak çalışmalarını sürdürür. Conzen, kasaba/ilçe-planı analizi (*town-plan analysis*) tekniğini geliştirir (Whitehand, 2001). Bu analize göre, kasaba planı, yapı biçimlerinin dokusu, arazi kullanım dokusu üç ana unsurdur. Bu analiz üç farklı plan elemanını incelemeyi gerektirir: *sokak* dokusu, parseller ve içinde yer aldıkları yapı adaları, *yapı adaları* ve parseller içindeki *yapılar*.

Versailles Mimarlık Okuluna bağlı kurulan Fransız Okulu, kentleşme süreçlerinin analizi için daha kapsamlı metodolojik birikim geliştirir. Toplumsal pratiklerin sürdürülebilirliğini sağlayan yapıli çevreleri önemser. Okula göre, fiziksel mekanla toplumsal oluşum arasındaki ilişki, birinin diğerini şekillendirmesiyle, diyalektiktir. Lefebvre'den etkilenen okulun kurucuları Philippe Panerai ve Jean Castex, bir sosyolog olan Charles DePaule ile çalışarak kentsel ilişkileri toplumsal dönüşümler üzerinden açıklamaya çalışırlar. Kentsel morfoloji araştırmalarının fazlasıyla, fiziksel mekana odaklanmış, indirgemeci bir analiz yöntemi olduğu düşünülebilir fakat Fransız Okulunun kent formunun ve dokusunun toplumsallıkla ilişkilendirme çabası bu açığı kapatma peşindedir. Kentsel dokunun sadece plan düzleminde incelenmesi tek başına çok fazla anlam ifade etmez. Bugüne dair yapılan bir okuma ancak bir durum değerlendirmesi olabilir. Hâlbuki tarihsel açılımları ve toplumsal birikimleri barındıracak bir morfolojik okuma "yer" in kavranmasına ve çoklu yapısının fiziksel mekanda tanımlanmasına yardımcı olur.

Bu üç okulun da birleştiği ortak zemin, kent ya da kasabanın, fiziksel biçimlenmesini oluşturan araçlar üzerinden okunabilir ve analiz edilebilir olduğudur (Moudon, 1997). Yaygın bir anlayışla, morfolojik analizin üç prensibinin olduğu düşünülür. Kent formu üç ana fiziksel öge ile tanımlanır: yapılar ve onları çevreleyen yapı adaları, parseller, sokaklar. Çoğunlukla, bunların dördü; yapı/parsel, sokak/yapı adası, kent ve bölge olarak ele alınır, kent formu, onu oluşturan bütün öğelerin sürekli dönüşmesi ve yer değiştirmesi nedeniyle ancak tarihsel süreci içinde anlaşılabilir.

Samatya Morfolojisi

19.yy İstanbul haritalarında Samatya'nın morfolojik yapısı incelendiğinde, yangın öncesindeki kent örüntüsünün yerini tamamen farklı bir planlama anlayışına bıraktığı, yüzyıl sonuna doğru kullanıma açılan demiryolu ile de semtin deniz sınırının değiştiği fark edilir. Fakat en radikal değişim anında bile, dini yapıların bulunduğu konumların sabit kaldığı, kentsel formun onların etrafında ve onlara göre şekillendiği anlaşılır. Buna göre, Surp Kevork Kilisesinin konumunun Samatya ızgara kent planının sınırını belirlediği iddia edilebilir. 20.yy. içinde ise, Tanzimat dönemindeki kadar radikal ve hızlı bir dönüşüme rastlanmaz fakat yıllar içinde ivmesi değişen kentsel yığılmanın-sıkışmanın varlığı bugün açıkça görülür.



Şekil 3.20 Samatya Bölgesi'nin çeşitli yıllara ait haritaları

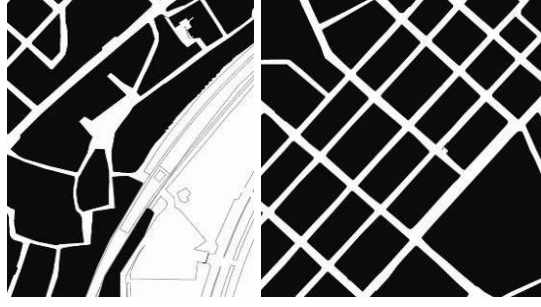
1872–85 tarihli, Ayverdi'nin İstanbul haritasındaki Samatya ile 1913–14 tarihli, Alman Mavileri İstanbul haritasındaki Samatya'da, yol şeması açısından belirgin bir farka rastlanmaz fakat ızgara planı ile yenilenen alanda, bu plana göre düzenlenmiş yapı adaları üretildiği, yeni geometrik yolların oluşturulmasına devam edildiği düşünülebilir. Eski dokuyla yenilenen doku arasındaki geçişler yeni anlayışa göre düzenlenir. Alman mavileri haritası ile güncel harita karşılaştırıldığında, 20.yy. başına kadar hala varlığını sürdüren çıkmazların, iki ucu açık sokaklara dönüştüğü göze çarpar. Bu bir yandan otoriter bir zorlamaya, bir yandan da toplumsal düzenin değişmesine işaret eder. Bununla birlikte, eski kent dokusunda da yeni yollar açılır, yapı adaları bölünür. Yapı adalarının bölünmesi daha fazla binanın yapılması dolayısıyla da talebin büyümesiyle ilişkilendirilebilir. Toplumsal düzenin, kültürel alışkanlıkların ve ihtiyaçların değişmesine ek olarak, kent planlama anlayışındaki saplantılara da devam edilmesiyle, çıkmazlar değer kaybeder, ulaşılamayan mekan kalmaz. Yollar genişler, otobanlar yapılır ve Samatya sahiline de geniş bir yol, yeşil alan bariyeri de eklenir. Kent mekanındaki fiziksel dönüşümlere, 1950'li yılların başında, İstanbul'a doğru yönelen

yoğun göçün etkisiyle, öncelikle kent merkezlerinde artan yapı yoğunluğu eklenebilir. Bu yoğunluğun imkânları tükenirken devam eden yapı talebi karşısında eskisi yıkılan, yerine yenisi yapılan binaların parsel boyutları büyür, gabarileri irileşir.



Şekil 3.21 Samatya kent dokusunda yapı adası ve sokak düzenleri

Organik kent dokusunun orijinal oranlarını ve özelliklerini gözlemlenebilir ölçüde muhafaza eden alt/aşağı kısımdaki (Samatya Caddesi ile sahil şeridi arası) yapı adaları, parsel boyutları ve yapılar ile üst/yukarı kısımdaki (Samatya Caddesi ile KMP caddesi arası) ızgara planlı kent dokusundaki karşılıkları birlikte incelenebilirse, değişimin yönü anlaşılabilir. İlk olarak, aşağı kısımda yer alan sokak ve blokların oluşturduğu dönüşlü, dairesel ve bir merkeze doğru odaklanan mültevi hareketler okunabilmektedir. Kıyıya ve deniz surlarına paralel doğrultuda biçimlenmiş, görece daha uzun boylara sahip olan yapı adaları dönüşlü sokaklarla eş biçimde şekillenir. Buna karşılık, üst kısımdaki ızgara planlı kent dokusunu oluşturan sokak örüntüsü, dik açılı geometrik form, aşağı kısımdaki sokak örüntüsüne göre oldukça katıdır. Izgara içindeki yapı adalarının boyutlarının birbirine yakın büyüklüklerde ve kendini tekrarlayan biçimde kurgulanması, organik dokudaki kendiliğinden, toplumsal kurallara göre yön ve büyüklüğünü değiştiren, irili ufaklı blok yapısına oldukça tezat, *buyrukçu-tepeden inme* bir anlayışın ürünüdür.



Şekil 3.22 Samatya'daki farklı iki kentsel organizasyon

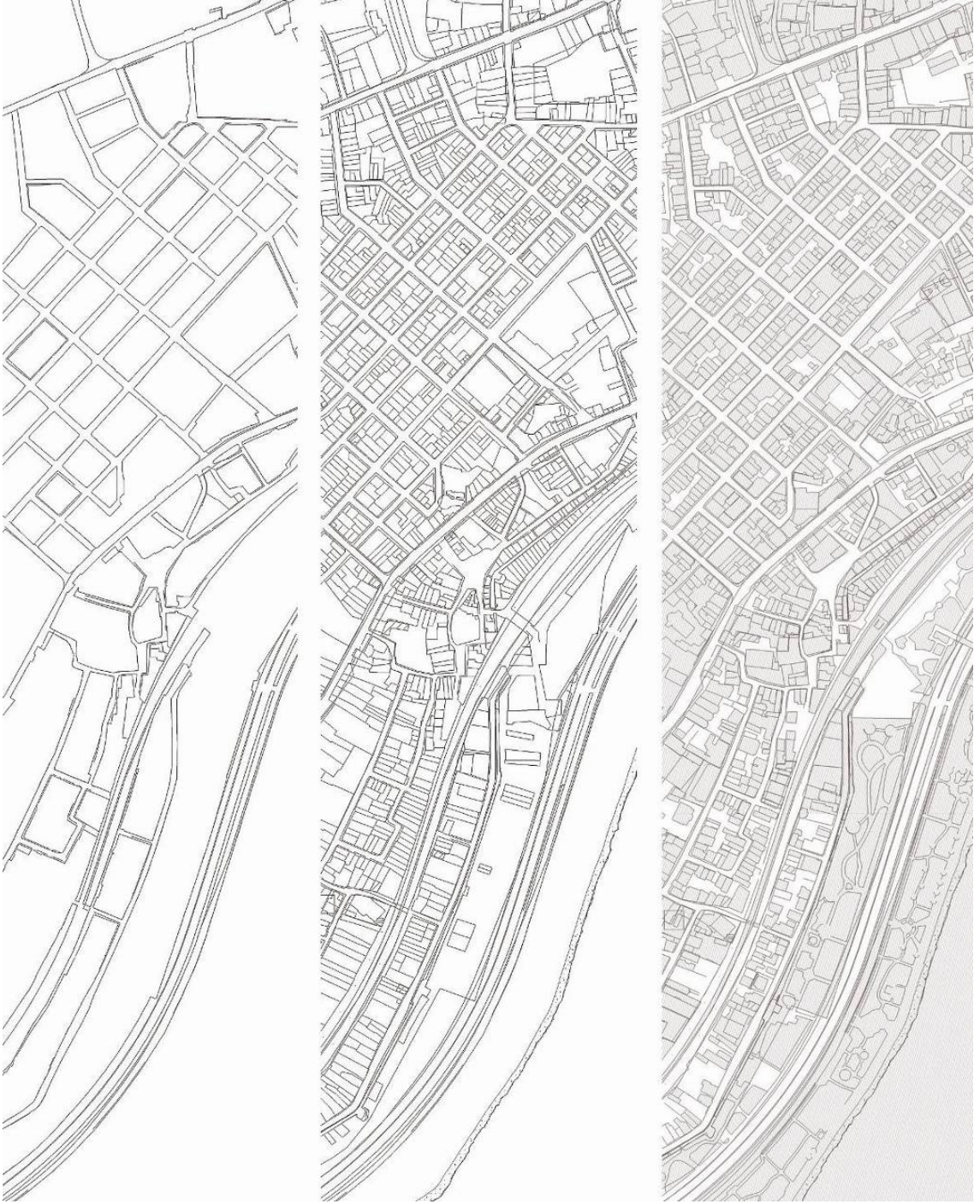
Bu iki farklı kentsel organizasyon arasında kalan morfolojik oluşumlarda, yapı adası içlerindeki parsel düzenleri ve buna göre yapı nizamları, gabarileri, konumlanışları da farklılaşır. Izgara planlı alanda, yapıların bitişik nizamda, ada çeperinde sıralanarak dikdörtgenleri kapattıkları ve çoğunlukla yapı adası içinde bir boşluğun çevresinde biçimlendikleri görülür. Bu boşlukların bazıları bugün kullanım yoğunluğundan dolayı dolmuştur. Buna karşılık organik planda, yapılar çoğunlukla bitişik nizamda konumlanırlar da, iç bahçeli kapalı adalar oluşturmazlar. Adalar, dikdörtgen, dar parseller içinde, bir cephesi sokağa, diğer cephesi ise kara suruna, demiryoluna ya da avluya bakan yapıların oluşturduğu, düzensiz geometrilerdir. Bu geometrilerin oluşumu Yerasimos'un İslam hukukuna bağlı kentler anlatısı (*düzenli şemaların her defasında peteksel şemaya/organik dokuya dönüşmesi ve çıkmazların oluşması, dar, yön değiştiren, kuralsız sokak dokusunun gelişmesi...* vs) ile yeniden düşünüldüğünde, Samatya'daki eski kent dokusunun oluşumuna dair bir fikir edinilebilir. Organik doku, toplum egemen bir kurgu olagelirken, ızgara planı otoritenin hâkimiyetinde emirlerle, kurallarla, yaptırımlarla gelişir. Organik doku, yaşam koşullarına, mal sahiplerinin karşılıklı anlaşmalarına, rızalarına göre oluşma, insan ilişkilerini fiziki yapıya taşıma gibi toplumsal içerikler taşır. Batı Hukukuna bağlı kentlerde uygulanan ızgara planı ise, insan ilişkilerinin, muğlak ve değişken anlaşmaların yerine değişmez, kesin kurallar koyarak kent mekanının gelişimini otoriter kararlara bağlar, tesadüfleri ve olasılıkları kaldırır. Samatya semtinde ise, bu planın uygulama alanındaki sınırlar, planın organik doku içinde sıkışmasına neden olur. Kent parçasındaki görüntü ne artık *batılı* bir imajdır ne de eski dokudur.

Samatya'daki bu iki farklı kentsel organizasyonu da içine alacak şekilde sınırlanan kısmi haritada, kent mekanını oluşturan fiziksel öğeler, sokak – yapı adası, sokak – yapı adası – parsellasyon, sokak – yapı adası ve yapılar, üçlü bir sınıflandırma ile temsil edilir. Bu görselin (Şekil 3.23) ilk şeridinde, sokak biçimlenmesinin ve yapı adası sınırlarının oldukça belirgin iki farklı şema çizdiği açıkça görülebilir. Bir ihtimal, yukarı kısımdaki şema kentsel düzeni,

nizamı, tek tipliliği, muntazam sürekliliği çağrıştırırken, toplum için de aynı dönüşümün yaşanmasının hayal edildiği düşünülebilir. Öte yandan, aşağıdaki kısımdaki organik örgütlenmenin, gelişigüzel gibi görünen fakat toplumsal ve bireysel ilişkilere dayalı kendiliğinden dönüşen bir yapıda olduğu da söylenebilir. Bu oluşumun, çok kültürlülüğü, çeşitliliği, değişim potansiyelinden ödün vermeyen, otoriteyi sarsan serbestliği yansıttığı düşünülebilir. Bu yoldan gidildiğinde, Samatya için, organiğin ızgaraya göre çok daha gevşek-serbest, olasılık üretebilen, potansiyellere açık, düzensiz bir sürekliliği barındırdığı savunulabilir. Mekansal oluşumların toplumların yaşam biçimlerini dönüştürdüğü kabulüne dayanarak, organik dokudaki yaşantının çeşitliliğe ve olanağa daha açık olacağı tahmin edilebilir. Izgara ise, katı formu içinde çeşitliliğe imkan vermeyen yapısıyla, oldukça monoton bir görüntü sergilerken, bu özellikleriyle yaşam biçimlerini de kısıtlar.

İkinci şeritte okunabilen parsellerin hem bir araya geliş biçimleri, hem de oranları üzerine düşünüldüğünde, ızgara planlı parça ile organik planlı kısım arasında çok büyük farklar gözlemlenmez. İki kısımda da, parsellerin oranları birbirlerine yakındır. Fakat konumlanmalarında ada sınırlarına bağlı olarak çeşitlilikler mevcuttur. Organik doku içindeki uzun adalarda, adanın eninin tek bir parselin boyu için kullanıldığı sıkça görülür. Çünkü adalar daha zayıf ve uzundur. Buna karşılık dairesel formlara yakın, sokak dokusunda dönüşler yaratan adalar içindeki parsellerde pekâlâ yan yana gelişler görülür ve bunların genellikle düzensiz olduğu söylenebilir. Bunlara karşılık, ızgara planı içerisinde, yapı adaları kendi enlerine, çoğunlukla bitişik iki parsel boyunu sığdırırlar. Yapı adalarının sınırlarından da hissedilebilen, büyük parsellerin içinde dini yapıların olacağı hemen anlaşılır. Parsel biçimlenmesine göre oluşan yapıların nizamları ve oranları için de benzer yorumlar yapılabilir.

Üçüncü şeritte gösterilen yapılar, kent dokusunun boşluğa fırsat vermeyen oluşumunu ortaya koyar. Oldukça sıkışık, yapılar için bütün zemin potansiyeli kullanılmış semtin üst kısmında bu yoğunluk daha fazla algılanır. Çünkü yapıların kat sayıları aşağı kısma göre daha fazladır ve topografyaya göre teraslanmış bir ızgara düzeni bulunmamaktadır. Bu düzen içinde, birbirinin önünü kapatan yapılar çoğunlukla 5–6 katlıdır. Aşağı kısımda, yapıların kat sayıları 2–3 kata iner.



Şekil 3.23 Samatya Kent Örüntüsünde Sokak/Blok, Sokak/Blok/Parsel, Sokak/Blok/Parsel/Yapı Biçimlenmeleri

Yapı adaları biçimlenmeleri ve parsellerdeki boyut farkları, yapıların boyutlarında ve nizamlarındaki farkları ve benzerlikleri de açıklar. Yapıların, ızgara plan sistemi, organik oluşum, bu iki farklı kentsel biçimlenme arasında kalan düzenler içinde ve tarihi-dini yapılar ve çevresinde farklılaştığı görülür. Izgara sistemi içinde, orta avlulu, avlusuz ve tekil binalar çevresinde boşluğu olan ada örneklerine rastlanırken, organik dokuda, uzun, dairesel biçimde

ve L biçimli adaların olduğu söylenebilir. Arada kalan yapı adaları ise, yine bitişik nizamlı ve dar parsellere oturan yapıların çevrelediği, form bakımından organik ve ızgara çizgileri arasında kalmış üçgenimsi şekiller alırlar. Ölçeği büyüyen adalarda ise, parsellerin ve yapıların boyutlarının büyümesinin yanı sıra orta avluların genişliği ve ölçeksizliği de göze çarpar. Dini ve kamusal yapıların içinde olduğu yapı adalarında ise, bitişik nizam düzeni bozulur ve bu binaların önünde ya da arkasındaki boşluklar dikkat çeker.



Şekil 3.24 Yapı düzenleri

Samatya semtindeki yapı morfolojisi, tarihi kent dokusunda sıkışıp kalan, bütün alan imkanlarını zorlayarak yerleşim stokunu arttıran, baskı altında bir bölgeyi betimler. Bu fiziksel sıkışma ve donma hali, semtin toplumsal ve ekonomik durumundaki baskılanmayla da ilişkilendirilebilir. Mekan, bu semtte, zaman içinde asılı kalmış gibidir. Bu, hem semtin İstanbul'un global ekonomisi içindeki konumunun zayıflığı ile ilişkilidir hem de bu zayıflamayı besleyen, üst gelirlielerin yer değiştirmelerine bağlıdır. Bir başka deyişle, sermayenin dolaşımı, mekansal ekonominin gelişmesi semt için bugün artık pek mümkün değildir. Yüksek gelir grubundan ailelerin Samatya'yı terk etmeye başladığı 60'lı yıllarda, orta ve alt gelir gruplarının yerleştiği semti besleyen ekonomik damarlar da tıkanmaya başlar. Mekanın eskimesi, yatırım için fazla çeperde kalması, *nezi*hlerin ilgisini kaybetmesi semti, zaman içinde donmuş, öte yandan farklı bir toplumsal çeşitliliğin oluşmasına, dar gelirli grupların içinde tutunmasına izin veren bir *yere* dönüştürür. Fiziksel dokuda okunabilen yoğunluk ve arada kalmışlık, toplumsal yapıyla ve gündelik hayatla da örtüşür durumdadır. Sınırlarını, imkanlarını genişletemeyen semtin mekansal örüntüsüne paralel biçimde, semt sakinleri de yerinden kıpırdamayan, zor ekonomik koşullarla mekana saplanıp kalan, "*davetsiz misafirler*"* den dolayı memnuniyetsizleşen halleriyle arada kalmış bir toplumsal görüntü sergilerler.

* 1990'lı yılların başından itibaren semte, Doğu'dan zorunlu olarak göç edenlerden söz edilmektedir.

3.3.4 Samatya’da Mekansal Konfigürasyon: Bütünleşme-Ayrışma ve Doğal Hareketlilik

Bu bölümde, Samatya planı, mekanın toplumsal mantığının olduğunu vurgulayan “mekan dizim” (*space syntax*) yönteminin teknikleriyle analiz edilir. Bu analizin semte uygulanmasının nedeni, kent içinde olmasına rağmen kenarda/çeperde/ayrık duran, toplumsal ve mekansal anlamda doymuş, sıkışmış bir semtin, mekan-dizimsel yapısındaki ayrışma(segregasyon) eğilimini, toplumun gündelik hayattaki mekan kullanımları üzerinden okumaktır. Daha geniş bir ifadeyle, burada amaç, göç dalgalarıyla sürekli yeni toplumsal biçimlenmelerin yaşandığı bir semtte, göçmenler ve eski sakinler arasındaki gerilimi, toplumsal ayrışma eğilimini, mekanın dizimsel yapısıyla ve bunun gündelik hayattaki hareket örüntüsüne etkileriyle birlikte okuyabilmektir. Toplum bilimciler, toplumsal oluşumları her ne kadar mekan üzerinden tariflemeye çalışsalar da, mekanın fiziksel ve dizimsel yapısının yorumu ve insan hareketlerine etkisi, çalışma alanlarının dışında kalır. Bu nedenle de, mekan geri planda kalır. Oysa ki, mekanın serbest yapısının sağladığı olanaklar ya da tersine, bağımlı ve zorlayıcı yapısının neden olduğu kısıtlamalar, toplumsal biçimlenmeleri belirler.

Niceliksel ve sistematik bir mekan (kent, bina) okuma aracı olan “mekan dizim” analizi, “yer” olarak ele alınan ve okunan Samatya’nın bir katmanının daha irdelenmesine olanak sağlar. Bu katman, semtin fiziksel örüntüsünün bileşenlerinden olan açık mekanının dizimsel kurgusudur. Bu kurgu içinde yaşayan bireylerin/grupların açık mekanlardaki hareketleri, seçimleri, rotaları, karşılaşmaları üzerinden, semtin global ve lokal ölçekteki dizimsel konumu, toplumsal anlamlara bağlı olarak yorumlanır. Benzer bir açıklamayla, mekan dizim analizi, bölgedeki mekansal konfigürasyonun kendi örgütlenmesinden/oluşumundan/bir araya gelme biçiminden kaynaklanan, global ve lokal sistemle bütünleşme ve ayrılma eğilimlerini ve içinde geçen gündelik hayatı ve doğal hareketliliği anlamayı sağlar. Mekanın dizimsel yapısını grafik anlatımıyla ve çeşitli nümerik verilerle ortaya koyar, böylece sezgisel olarak algılanan mekan sentaksını matematiksel ve somut biçimde açıklar. Mekan dizim, diğer mekan analizi tekniklerine göre, mekanı grafik anlatımla temsil etmesi ve mekansal bir modelleme tekniği geliştirmesi açısından başarılı bir mekan okuma aracıdır. Öte yandan, yaya hareketlerinin nedenlerini, mekandaki toplumsal izleri dışarıdan takip ederek yorumlar. Bu tezde, özellikle eleştirilen nokta tam da bu *dışarıdan* gözlemlene, sayma ve bakarak yorumlama halidir. Yerin okunması, anlaşılabilmesi için toplumsal yapının, bireylerin yaşam dünyalarının *içeriden* öğrenilmesi gereklidir. Bu nedenle, burada, mekan dizim analizleri,

bölgedeki toplumsal yapı ve yaşantı biçimlerinin niteliksel analiziyle birlikte ele alınarak kapsamlı şekilde yorumlanır. Bu kısımda, öncelikle, mekan dizimi analizlerinin yorumlarına ve sonuçlarına yer verilir. Sonraki bölümde, semtin toplumsal yapısı sosyolojik yöntemle ele alınır. Son bölüm ise, dizimsel yapıyı, hareket örüntüsünü ve toplumsal anlamları birlikte düşünerek vak’a incelemesinin “yer”e ait yorumunu ortaya koyar.

Analizin Metodolojisi

Mekan dizimin savlarından biri, kentin “noktalar(*nodes*) ve bağlantılar(*links*)” (Hillier, 1996) grafiği olarak temsil edilebileceğidir. Bu grafiği oluşturmanın ilk adımı, sürekli yapıya sahip açık alanların ve bu alanlar üzerine çizilen aks haritasının çıkartılmasıdır. Aks haritasında* sokakları temsil eden ulaşılabilir ve görünür, en uzun akslar elde edilir. “*Fewest line map*” (Hillier, 1996) olarak da bilinen bu haritalama tekniğinde, bir mekanı temsil eden en uzun aks seçilerek diğerleri elenir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli noktalardan biri, aks haritası oluşturulan bölgenin merkezinden çizilen yaklaşık 1 mil(1.6km)lik yarıçapın taradığı çember alanının da aks haritasına katılarak çizilmesidir. Aksi halde makro ölçekli global ölçümlerden bahsetmek zorlaşabilir, dahası, sadece analiz edilecek alanın çizilmesi, değerler ve tahminler konusunda yanıltıcı payını yükseltir. Diğer önemli nokta da, aks haritasının çizimine en belirgin, ana akslardan başlanarak kısa ve yön değiştiren akslara doğru çizime gereğidir. Kısa akslardan başlandığında, global ilişkiler doğru kurulamayabilir**.

Samatya semtindeki mekansal konfigürasyonun analizi ve temsili için öncelikle, semtin açık alan haritası çıkartılır. Bir bilgisayar programında çizilen aks haritası, Mekan Dizim Laboratuvarında kullanılan mekansal analiz programında*** analiz edilir ve buradan iki çeşit bilgi elde edilir. Bunlardan biri semt mekanının *grafik* temsidir, diğeri de *alfa-nümerik* veridir. Bu aksların analizdeki en önemli değeri “bütünleşme/*integration*” seviyeleridir. Bütünleşme düzeylerine göre, yüksek değere sahip olan sığ/*shallow* mekanlar, genellikle daha düz ve uzun olanlardır, buna karşılık derin/*deep* mekanlar diğerlerine göre daha izole konumlarda yer alırlar.

* Burada bahsi geçen aks haritası – fewest line map – olarak tanımlanandır. All line map olarak tanımlanan bir başka aks haritası oluşturma tekniğine burada yer verilmedi.

** John Peponis, “Analytic Investigations into the Design of Urban Space”, ders notları, Ocak-Mayıs 2008.

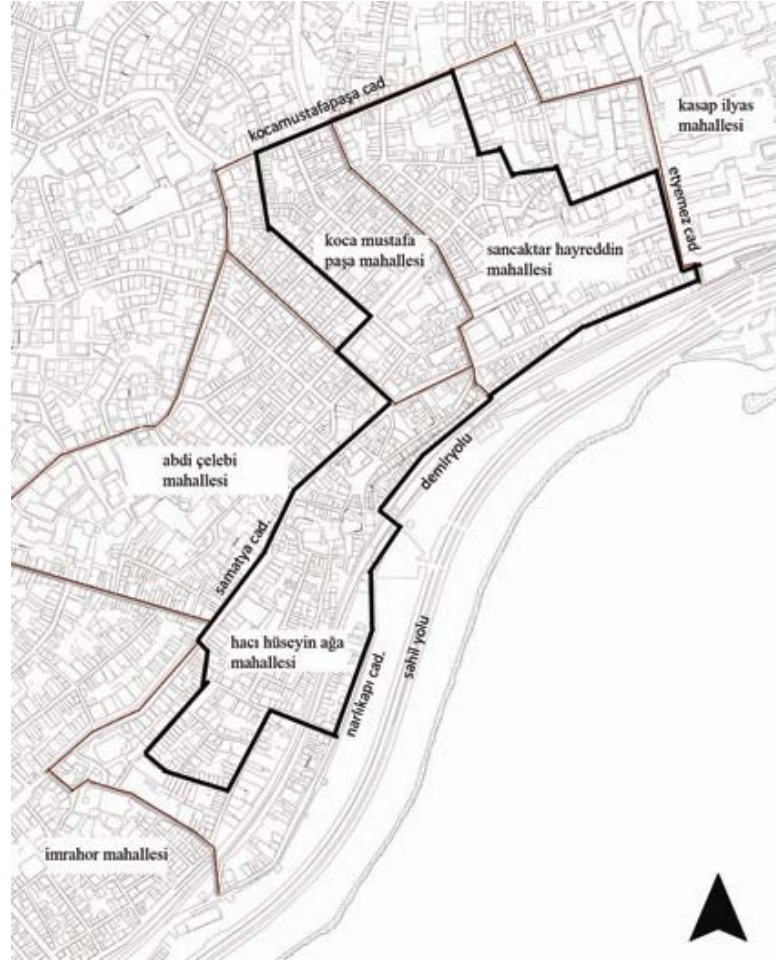
*** Bu tezde, UCL Depthmap (*Spatial Network Analysis Software*) programı kullanıldı.

Grafik anlatımda mekanlar(akslar) sahip olduğu sayısal değerlere (entegrasyon/*integration*, bağlantırlık/*connectivity*, kontrol/*control*, seçim/*choice*...vs) göre renklendirilirler. Genellikle, mekan dizim analizlerinde en bütünleşik mekanlara verilen kırmızı renkten, en ayrılmış mekanlara verilen mavi ya da mor renge doğru bir skala oluşturulur. Bu renkli akslar, mekansal konfigürasyonun hareket eğilimleri açısından potansiyellerini ortaya koyar. Buna göre, kırmızı akslar en hareketli, semt sakinlerinin ve yabancıların karşılaşma potansiyelinin en yüksek olduğu, genellikle de karma fonksiyonlara sahip merkezlerdir. Öte yandan, mavi, mor renkli akslar, lokal sistemden kopma eğilimi gösteren, ayrılmış mekanlardır ve yabancı ile karşılaşılma olasılığının az olduğu, çoğunlukla sadece konut fonksiyonlu alanlardır. Bu analiz, yaya hareketleri ve davranışları gözlemlendiğinde, çeşitli tekniklere (“*gates count*” tekniği, “*static snapshot*” tekniği, “*moving observer*” tekniği...vs) göre sayımlar yapıldığında anlamlı hale gelir. Grafik ve nümerik veri, gözlemlenen yaya hareketleri örüntüsü ile karşılaştırılır. Aksların analizdeki değerleriyle ve grafik görüntüleriyle, sayımlar arasındaki anlamlı ilişkilere bakılır. Analizin yaya hareketleriyle olan ilişkisi regresyon* modelleri üzerinden test edilir. Buradan çıkan anlamlı ilişkilerin nedenlerine ulaşmak için, mekanın içinde geçen gündelik hayata ve toplumsal anlamlara içeriden bakmak gerekecektir. Mekan dizim çalışmalarında, çoğunlukla bu kısım yüzeysel kalır ve dışarıdan gözlemlerle geçiştirilir. Toplum, dışarıdan görünen haliyle yorumlanır, oysa içeride yaşananlar hiç de görüldüğü gibi olmayabilir.

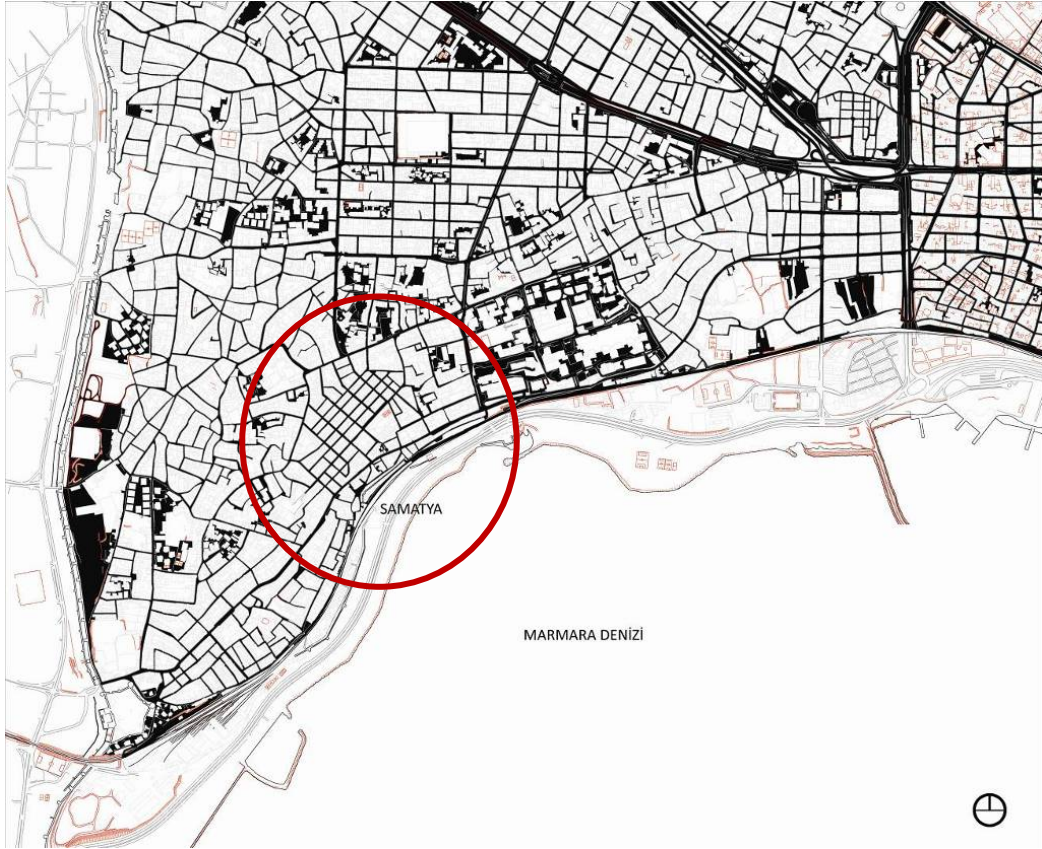
Şekil 3.27’deki harita, analiz edilecek olan Samatya ve çevresindeki yerleşimlerin açık mekan kurgusunu göstermektedir. Vatan ve Millet Caddeleri ile Atatürk Bulvarı, semte ulaşan ikincil yolları toplayan ana arterlerdir. Bir başka ana arter de, kıyı şeridinde açılan sahil yoludur. Millet Caddesinin başlangıcından ayrılan ve Cerrahpaşa’ya ulaşan aks, çalışma alanının üst sınırındaki Kocamustafapaşa Caddesidir. Millet Caddesinden ayrılan ikici aks da, Cerrahpaşa’nın batı sınırını oluştururken, çalışma alanının da doğu yönündeki sınırını belirler. Çalışma alanı güney yönünde, önce demiryolu sonra sahil yolu ile sınırlanırken, batı yönünde Yedikule ve Silivrikapı semtlerinin sınırlarına yakın sokaklarda sonlanır. Millet Caddesinden deniz yönüne açılan üçüncü belirgin aks ise, çalışma alanının kuzey sınırından geçen Kocamustafapaşa caddesiyle kesiştiği noktada meydanlaşır. Bu nokta KMP otobüslerinin durak ve bekleme noktasıdır. Cami, semt çarşısı, pasajlar, yeme içme mekanları ve dükkanlar,

* Diğer bir olayın belirli bir büyüklüğüne karşılık bulan bir olayın yaklaşık büyüklüğünü bulma amacını güden işlem ya da Y değişkeninin X bağımsız değişkenine matematiksel bir ifadeyle bağımlı olması. Bknz. TDK Türkçe Sözlüğü.

semt parkı bu meydanda toplanır. KMP Caddesinin ikiye ayrıldığı geniş alanda ise KMP İlkokulu, Sümbülefendi Cami ve Hamamı, mahalle muhtarlığı yer alır. O nedenle, bu iki düğüm noktası semtliler için, bunlarla birlikte, KMP Caddesi üzerinde yer alan Cerrahpaşa Tıp Fakültesi ve Hastanesi, hem semtliler hem de dışarıdan gelenler(*visitors*) için önemli çekim alanlarıdır. Bu sınırlar içinde kalan ızgara planlı konut alanı, KMP caddesine paralel giden Samatya Caddesiyle sınırlanır. Bu sınır, topografyanın da düzelmeye başladığı alt kottur. Bu sınırın güneyinde kalan organik alanın(*deformed grid*) ortasında yer alan semt meydanı, balıkçılık faaliyetiyle, popüler restoranlarıyla semtliler için de, ziyaretçiler ve turistler için de bir çekim merkezidir. Toplu taşıma ile semte dört yoldan ulaşılabilir: KMP caddesi, Samatya Caddesi, Demiryolu ve Sahil Yolu (Kennedy Cad.).



Şekil 3.26 Mahalle sınırları içinde çalışma alanının sınırları

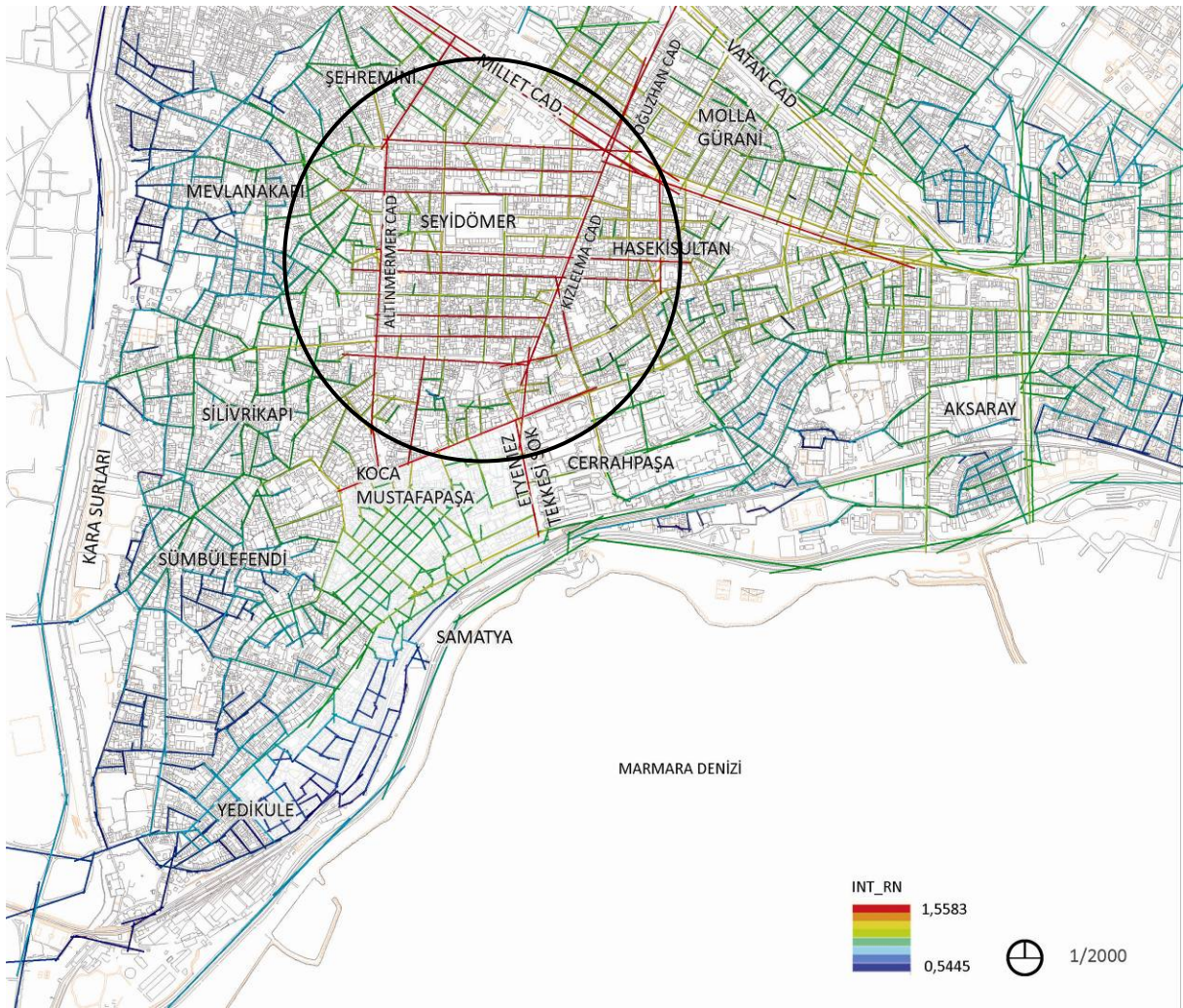


Şekil 3.27 Samatya semti ve çevresinin açık mekan haritası



Şekil 3.28 Sementin makro/global ölçekte çizilen, aks haritası

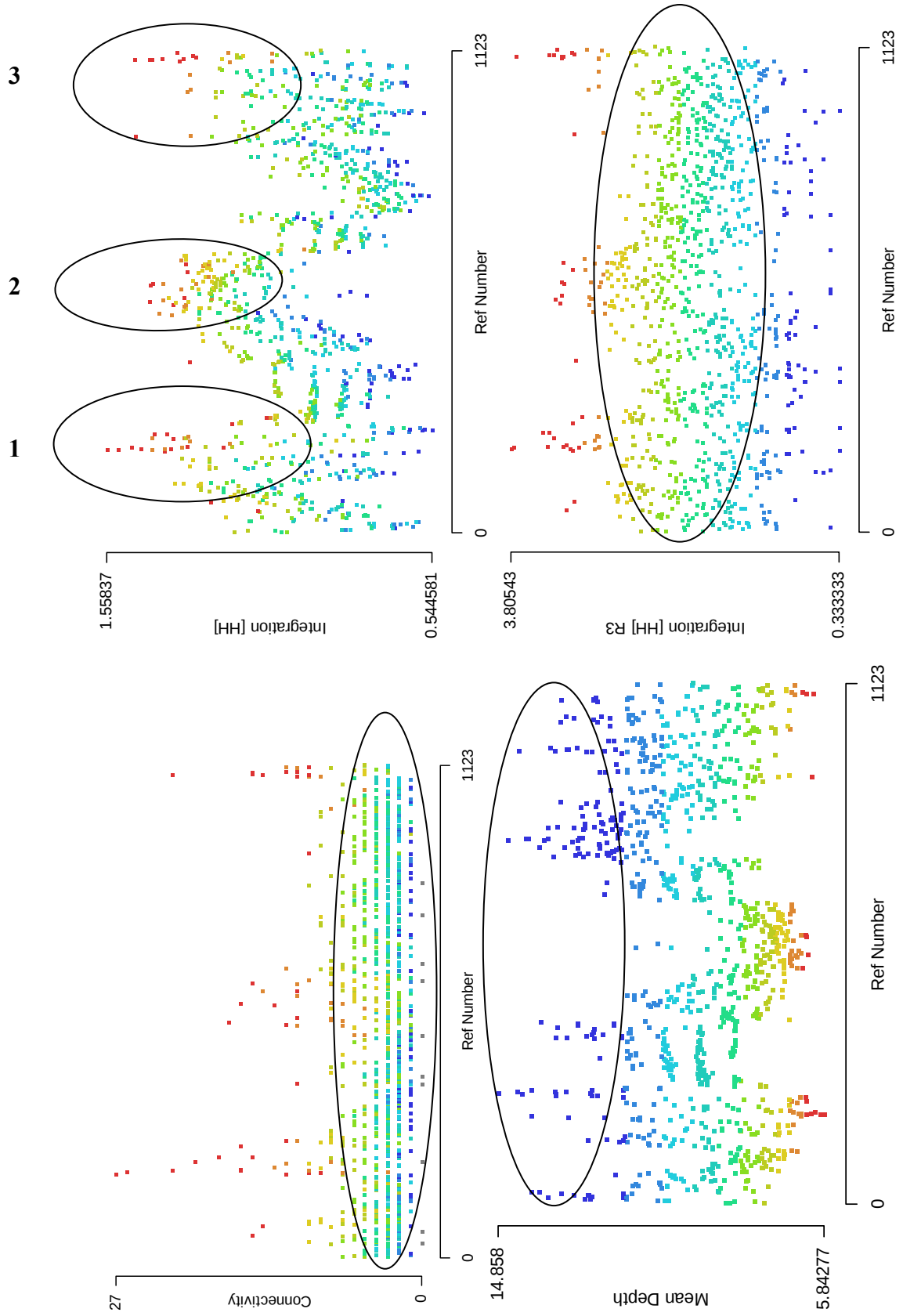
Açık mekan haritasında okunabilen ana arterlerin ve bağlantı noktalarının potansiyelleri, global bütünleşme/*integration* haritasında kendilerini gösterir. Açık mekanın morfolojik yapısında baskın duran, daha geniş, daha uzun, daha düz aksların, entegrasyon değerlerine göre temsil edildiği grafikte de çoğunlukla kırmızı ve turuncu renklerde, yüksek entegrasyon değerlerine sahip oldukları görülür. Bir başka deyişle, morfolojik okumayla, dizimsel analiz paralellikler taşır. Entegrasyon, seçilen etki alanı içindeki her bir parçanın diğerleriyle olan yakınlığını ölçer, bir aksın, diğer akslara göre ne kadar “ulaşılabilir/*accessible*” olduğunun ölçüsüdür (Hillier, 1996). Bu da o aksın “gidilecek yer-varış noktası/*destination*” olma potansiyelini belirler. Buna göre, semtin global entegrasyon haritasından, Millet Caddesini temsil eden aksların en yüksek entegrasyon değerlerine, dolayısıyla, ulaşılabilirlik ve amaca yönelik hareket (*to-movement*) açısından, seçilen bölgedeki diğer akslardan daha fazla tercih edilir olma potansiyeline sahip oldukları söylenebilir. Bu tahmini, mekandaki gündelik hareketler destekler görüntüdedir. Divanyolu’nun devamı olan Millet Caddesi, Sultanahmet’i Topkapı’ya bağlayan, üzerinde ticaret, eğitim, sağlık vb fonksiyonlu çekim noktalarını barındıran önemli bir kentsel arterdir. Hem yaya, hem de araç yoğunluğu açısından oldukça yoğun ve merkezi bir alandır. En büyük potansiyeli taşıyan Millet Caddesinden beslenen Altınmemer ve Kızılelma Caddeleri aralarında kalan ızgara planlı alanı da bütünleştirirler. O nedenle, bu bölgede, entegrasyon/bütünleşme çekirdeğinin doğrusal bir hat üzerinden bu alana yayıldığı söylenebilir. Şekil 3.29’da daire içine alınan bu alandan dışarıya doğru gittikçe entegrasyon değerlerinin düştüğü, sistemle bütünleşmiş aksların azaldığı görülür. Bu merkezden kara surlarına ve Yedikule civarına doğru ilerledikçe, sistemden ayrılma eğilimi gösteren kısa ve açılı aksların, eski dokuyu oluşturan dönüşlü sokakların تنها, ıssız, konut işlevli alanlar oluşturduğu söylenebilir. Tanzimat öncesinde de kara surlarına yakın alanların tenhalığından bahsedilir. Bu alanların sokak örgütlenmelerini çok fazla değiştirmeden kalmış olmaları, ızgara planların bu alanlara uygulanamaması, yalıtılmışlık açısından hala benzer bir karakter taşımasına neden olur. Makro ölçekli haritada, ızgara planlı, dolayısıyla, kesintisiz, uzun ve düz sokakları barındıran alanların, eski dokuya göre, sistemle daha bütünleşik olduğu görülür. Bu, mekan dizimin aks haritası oluşturma mantığıyla da (görülebilir, ulaşılabilir en uzun akslar) örtüşür.



Şekil 3.29 Samatya'nın küresel çevre içindeki konumunu ve dizimsel ilişkilerini gösteren global entegrasyon (Int_Rn) haritası

Çizelge 3.1 Semte ait aks haritasının analizinden elde edilen nümerik veri, min., ort. ve maks. değerler tablosu

Attribute	Minimum	Average – Ort.	Maximum
Choice / Seçim	0	4389.2	18821
Choice R3 / Lokal Seçim	0	29.059	1636
Connectivity / Bağlanırlık	0	3.8932	27
Control / Kontrol	0.0384	0.9911	63801
Controllability / Kontrol Edilebilirlik	0.0370	0.2499	0.5714
Integration / Entegrasyon-Bütünleşme	0.5445	0.9302	1.5583
Integration R3 / Lokal Entegrasyon	0.3333	1.8143	3.8054
Line Length / Aks Uzunluğu	0.0036	147.72	1123.8
Mean Depth / Ortalama Derinlik	5.8427	9.3227	14.858



Şekil 3.30 Global sistemdeki aksların aldıkları değerlere göre dağılımları

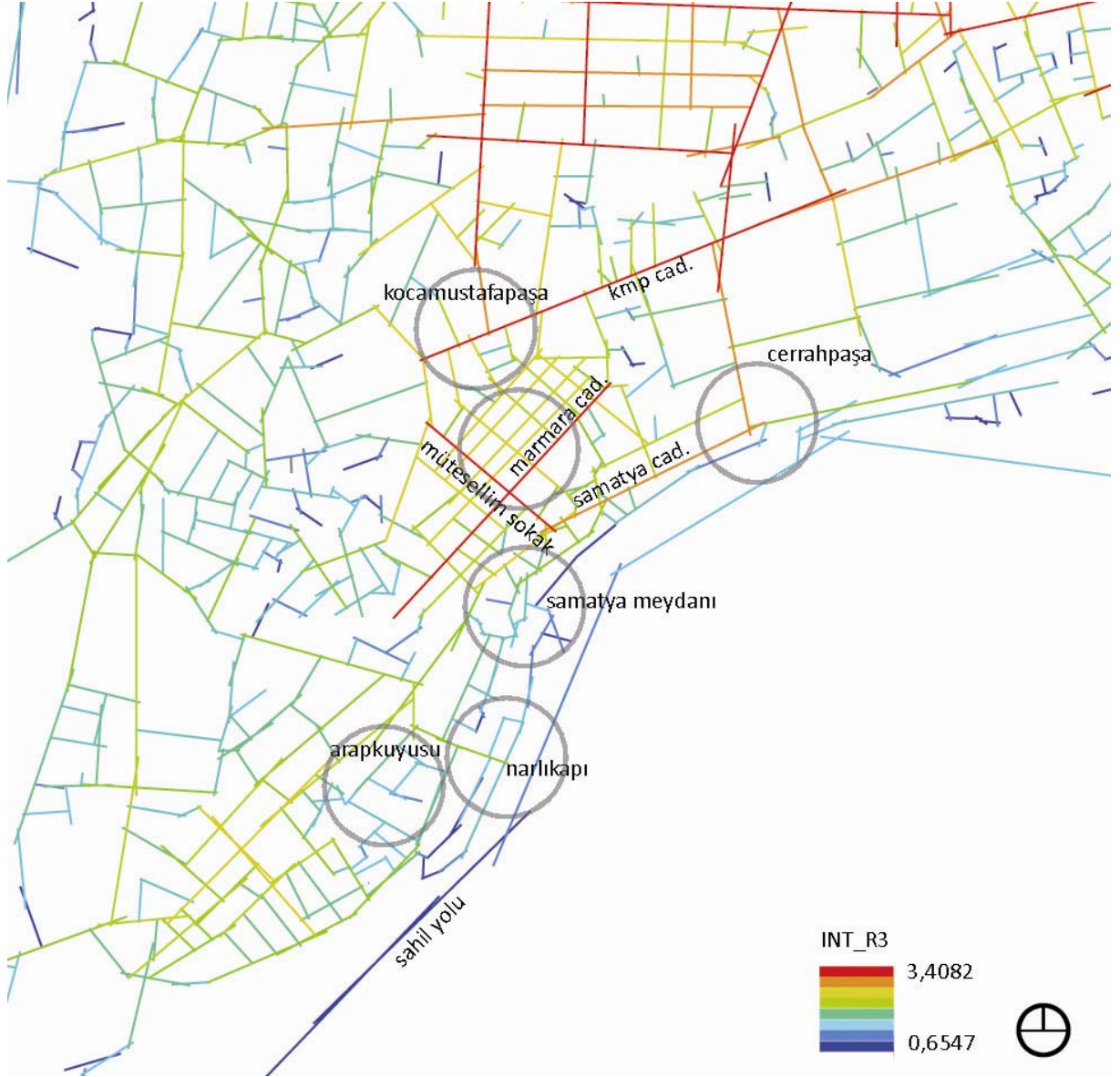
Global sistemdeki akslar/me kanlar, referans numaralarına ve sistem analizinden sonra aldıkları de ğerlere g öre da ğıtıldıklarında Şekil 3.30'daki grafikler elde edilir. Semtin aks haritasının analizinden elde edilen grafiklere g öre, sistemdeki aksların global entegrasyon de ğerleri d üzenli bir mekansal da ğılım sergilemez. Bütünleşme de ğerine g öre kutuplaşan üç nokta vardır. İlk grafikte numaralandırılan bütünleşmiş alanlardan ilki, Kızılelma, Altınmermer, KMP ve Etyemez Caddelerini, ikincisi Seyit Ömer semti içinde kalan ızgara planlı alandaki yatay aksları, üçüncüsü ise Millet Caddesini temsil eder. Global ölçekte bütünleşmiş me kanlar, öbeklendikleri noktalarda ba ğlı oldukları di ğer me kanları da sistemle bütünleşmeye do ğru çekerler. Çevredeki sistemlerden ulaşılabilir olan bütünleşmiş me kanlar, kendi sistemleri içinde ba ğlı oldukları me kanların da ulaşılabilirlik düzeyini arttıırırlar. Fakat bu me kanlarla bütünleşemeyenler, sistemden ayrılma eğilimi göstererek düşük entegrasyon de ğerlerini alırırlar. Samatya'da, makro ölçekli analizde, bütünleşmiş alanların dışında, da ğınık şekilde saçılmış, sistemden ayrıışmış me kanların ulaşılabilirlik düzeylerinin azaldığı anlaşılr. Lokal entegrasyon de ğerlerine g öre, me kanların/aksların daha d üzenli da ğıldığı söylenebilir. Ba ğlanırlık açısından sistemdeki aksların ço ğunluğu düşük de ğerler taşıır, yüksek de ğerler üç noktada gruplaşan aynı caddelere aittir. Di ğerleri, bütünleşme de ğerleri farklılık gösterse de, ba ğlılık açısından belli bir de ğerin altında kalırırlar. Derinlik de ğerleri yüksek olan ayrıışmış me kanların bütünleşme de ğerleri düşüktür ve bu akslar Samatya Meydanı ile Yedikule arasındaki demiryolu sınırına yakın sokaklardır.

Makro sistem içindeki en entegre aks olan Kızılelma Caddesi, Millet Caddesi'ni kesen O ğuzhan Caddesi'nin devamıdır ve Etyemez Tekkesi Sokak'la birleşerek, sur içindeki sırttan Marmara Denizi kıyısına kadar iner. Samatya ile Cerrahpaşa'yı ayıran Etyemez Sok. makro ölçekte, en entegre akslardan biri olmasına rağmen, mikro ölçekli lokal entegrasyon haritasında bütünleşme bakımından ikincil sıradaki akslara dahil olur. Bunun, lokal sistemdeki ayrıışmış sokakların etkisi oldu ğu söylenebilir. Lokal ölçekli sistemde en bütünleşik aks, Altınmermer ve Kızılelma Caddelerinin sistemle bütünleşme eğilimlerinden beslenen KMP caddesidir. Lokal entegrasyonun merkezi KMP caddesidir. Buradan, Etyemez Sokak'la Samatya Caddesi'ne ba ğlanılmakta ve bütünleşme etkisi Mütesellim Sokak'a ve Marmara Caddelerine de taşınmaktadır. Marmara Caddesi, ızgara plandaki en geniş caddedir ve aks üzerinde yayılan lokal bir merkezdir. Mütesellim sokak ise, KMP Caddesinin devamı niteliğinde ticaret işlevini barındırır. Mütesellim Soka ğın ve Marmara Caddesinin dü ğüm noktası hareket a ğı açısından önemli bir kesişim noktasıdır. Marmara Caddesi üzerinde ve Mütesellim soka ğa paralel birkaç sokakta cumartesi günü semt pazarı kurulur. Izgara planlı

yerleşimin en hareketli odağı burasıdır.

Mikro ölçekte, Samatya semti, iki mahallede, yaşam örüntüsünün farklılaştığı ve sakinlerce de ayrıştırılan alt bölgelere ayrılabilir. Bu mekanlar, gündelik hayatın ritminin değiştiği *arayüzlerdir(interfaces)*. Hem isimleriyle ayrışır hem de nüfus bakımından farklılaşırlar. Buralarda, hareketliliğin değişen seyrinin yanı sıra topolojik dağılıma ve sentaktik adıma göre açık mekanların kullanım biçimlerinin değiştiği, mimari öğelere göre davranış yapılarının şekillendiği de gözlemlenir. KMP caddesi üzerindeki otobüs durakları, park ve meydan en aktif ve hareketli birincil merkezi oluşturur. İkinci alt bölge, Marmara Caddesi üzerinde, Ermeni nüfusunun yaşadığı sokakların merkezindeki Kilise civarında oluşur. Üçüncü alt bölge, İstanbul ve Cerrahpaşa hastanelerinin alt girişindeki düğüm noktasıdır. Dördüncü alt bölge Samatya meydanıdır. İçinden geçen yaya hareketi(*through-movement*) miktarı oldukça fazla, yerel seçim değeri yüksek olsa da, bütünleşme değerleri bakımından oldukça düşük değerlere sahip aksları barındırır. Bu bölge, semtteki ayrışmanın başladığı mekandır. Göçmenlerin yerleştiği sokaklar bu merkezin çevresindedir. Narlıkapı ve Arapkuyusu alt bölgeleri, ise lokal sistemden tamamen kopma eğiliminde, entegrasyon değeri düşük akslardan oluşur. Bu ayrışma eğilimli alanlarda, kontrol edilebilirlik artar, dolayısıyla yabancıyla karşılaşma olasılığı azalır. Ticaret fonksiyonunun, bu yalıtılmış alanlarda kendine yer bulamamasından dolayı konut işlevinin baskın olduğu alt bölgede, demiryolu önemli bir sınır ve ayırıcıdır. Narlıkapı, demiryolunun ayırdığı birkaç sokaktan oluşurken, eskiden bostan alanı olan Arapkuyusu ise demiryolunun sınırladığı çoğunlukla göçmenlerin yaşadığı, açık mekan kullanımının oldukça yaygın olduğu, sonradan açılmış çıkmazlardan oluşan bir alandır. Son üç alt bölgenin ayrışma sebeplerinden biri, entegrasyon çekirdeği olarak algılanan Millet Caddesi ile Kızılelma Caddelerinin kesişimi odağında yayılan bütünleşmiş alandan (topolojik olarak, sentaktik adımda) gittikçe uzaklaşmalarıdır, bir başka deyişle derinleşmeleridir. Bir başka sebep de, bu alanlardaki konfigürasyonun farklılaşmasından, aksların sürekli açı değiştirmeleri ve kısa olmalarındandır. Samatya’da, organik örüntünün, ızgara plana göre daha ayrılmış ve derin mekanlara sahipken, ızgara planlı alanın sistemle daha fazla bütünleşmiş, sık mekanları olduğu, merkeze daha yakın konumda yer aldığı söylenebilir. Mekan dizimi analizine göre değerlendirildiğinde, bu konfigürasyonel durumun, organik örüntüde daha az, ızgara planlı yerleşimde daha fazla yaya hareketini getireceği öngörülür. Yaya hareketi analizi yapılmadan önce de, üst kottaki yerleşimde daha fazla yaya hareketinin ve birçok çekim noktasının olduğu, alt kotta ise, daha sakin bir yaşam seyrinin, تنها sokakların olduğu ve birkaç çekim alanının yarattığı *geçici hareketlilik* gözlemlenmişti. Üst kottaki yerleşimin, doğal ve günün her zaman diliminde belli yoğunluklarda seyreden

hareketliliğine karşı alt kotta günün belli saatlerinde anlık olarak artan yaya hareketinin en belirgin sebebi, tren istasyonundan çıkan yayaların meydandan geçerek Samatya Caddesine, yukarı kısma ya da hastane bölgesine doğru yönelmeleridir.



Şekil 3.31 Samatya semt mekanının yerel dizimsel ilişkilerini temsil eden lokal entegrasyon (Int_R3) haritası

Yaya Hareketi Analizleri

Samatya semtinin mekansal dizimini oluşturan açık mekanların – sokakların, caddelerin ve meydanların – bütünleşme dereceleri, kent mekanındaki doğal hareketliliğe dair ipuçları verir fakat bu yaya hareketliliğinin yönünü, sıklığını, cinsiyete ve yaşa bağlı olarak değişimini ve bunların mekansal-toplumsal nedenlerini anlayabilmek için sayım tekniklerini kullanarak

kayda almak gerekir. Semtteki insan aktivitelerini kısa süreli, gelişigüzel, uzaktan yapılan gözlemlere ve kişisel yorumlara dayalı açıklamak, araştırmayı gerçekçi olmayan, afakî sonuçlara götürebilir. O nedenle, Samatya’da var olan doğal hareketliliği analiz etmek için mekan dizim çalışmalarında kullanılan iki analiz tekniği kullanıldı. İlki, hareketli gözlemci (*moving observer*) (Hillier, 1993) tekniğiyle, semtte belirlenen bir rota üzerindeki, hareketli ve sabit yayaların, cinsiyet ve yaş ayrımına dayalı sayımıydı. Bu teknik, mekan kullanımını ve doğal hareketliliği ilk elden araştırmayı, mekanın içinde dolaşmayı sağladığından seçildi. Diğeri de “anlık durum görüntüleme” olarak adlandırılabilen “static snapshot” tekniğiyle, 2 saatlik dilimler içinde, semtteki altı alt bölgede geçen yaşantının, hareket örüntüsünün haritalanmasıydı. Bu teknik de, mekan kullanımının anlık görüntüsünü vermesi, hareketin fotoğraf karelerinde sabitlenerek davranış haritalarının çıkartılabilmesini sağladığından tercih edildi. Samatya’da yaya hareketleri analizi, her iki teknikle de, haftalar süren gözlemlerle birlikte, semtteki rutinin anlaşılabilmesi, gündelik hayatın hafızalandırılabilmesi amacına yönelik yapıldı. Mekan dizim çalışmalarında yerleşimlerdeki hareketliliği ölçmek için, çoğunlukla bir hafta içi, bir hafta sonu olmak üzere iki günde hareket sayımları yapılarak, yaya hareketine dair bir kesit sunulur. Ne var ki, bu iki günde yapılan sayımlar yerleşimdeki rutini anlayabilmek için yeterli değildir. O nedenle, buradaki sayımlar, gözlemlerle desteklenerek, aylara yayılır.

Hillier’in (1993) tanımlarına göre, “*hareketli gözlemci tekniği*”, hem bütünleşmiş hem de ayrılmış mekanları içerecek şekilde belirlenen, 20–30 parçadan oluşan bir rota üzerinde yürüyen araştırmacının karşılaştığı kişileri hareketli-sabit durumlarına, cinsiyet ve yaşlarına göre ayırarak sayması, kayda almasıdır. Kadın, erkek ve çocuk ayrımı yapılır, 16 yaş altındakiler çocuk olarak değerlendirilir. Ebeveynleriyle birlikte hareket eden çocuklar hesaba katılmaz. Belirlenen rotada, hafta içi ve hafta sonu günlerini ve günün beş ayrı dilimini de (08.00 – 10.00, 10.00 – 12.00, 12.00 – 14.00, 14.00 – 16.00, 16.00 – 18.00) eşit bir dağılımda kapsayan, 20 ile 30 tur arasında sayım yapılır. Bu sayımda, yürünen aks üzerindeki karşılaşmalar dikkate alınır, yayanın karşıdan karşıya geçmesi durumunda sayıma katılmaz. Yapılan çalışmalar, hava durumunun hareket üzerindeki etkisinin az olduğunu fakat statik hareketleri değiştirebildiğini gösterir. Dini ya da resmi bayram tatillerinde ve belirli ritüellerin olduğu zamanlarda (ramazan, paskalya... vb.) sayım yapmaktan kaçınılmalıdır çünkü bu günlerde yerleşimdeki doğal hareketlilik ya artar ya azalır fakat ritmi değişir.

Çalışma, Haziran – Aralık 2009 aylarında hafta içi ve hafta sonunu günlerde, günün her dilimini kapsayacak şekilde yapıldı. Samatya’da 33 sokağı ve 55 aksı içine alan 3,5 – 4 km.lik

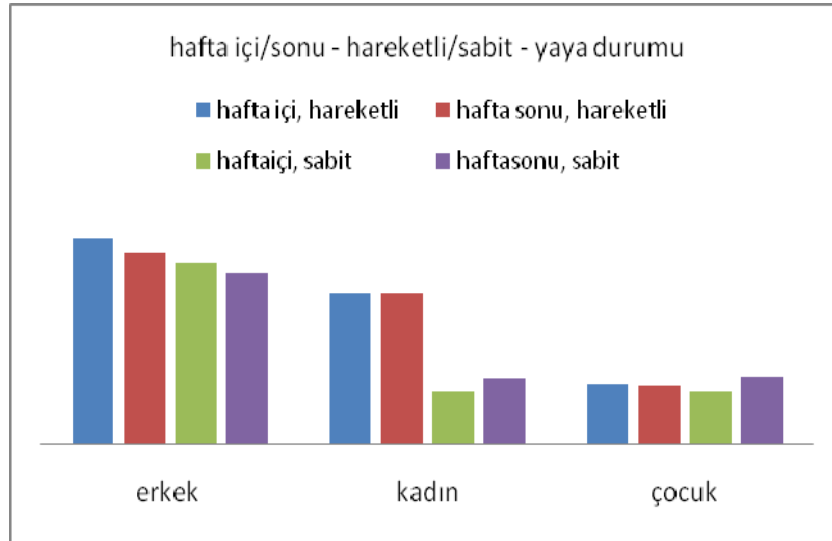
rotada yapılan hareket analizinde, her bir turun tamamlanması yaklaşık 1 saat sürdü. Bu analiz tekniği, semtteki doğal hareketliliği, mekan kullanımlarını, davranış ve yaşam biçimlerini, içinde yaşayarak anlayabilmeyi sağlayabilmesinden dolayı tercih edildi. Burada amaç, “kafa saymak” değil, semtlilerin nasıl, nerelerde yaşadıklarını, ne gibi mekansal davranış biçimleri sergilediklerini, semt dışından olanlarla hangi eşiklerde karşılaştıklarını, nerelerin kalabalık, nerelerin تنها olduğunu, mekan kullanımlarının toplumsal nedenlerini anlayabilmektir. Bu nedenle, toplumsal bilimlerde, saha çalışmalarında kullanılan “gözlem/*participant observation*” tekniğinin niteliksel olanı arama kaygısı da rota gözlemine katıldı. Bu kapsamda, sadece yaya hareketleri değil, sabit durumdaki sakinlerin farklı eylemleri, dükkan ve evlerin kapı önlerindeki mekan kullanım biçimleri, göçmenlerin sokak kullanımları, seyyar satıcılar, duvar yazıları, mekansal semboller, işaretler, konuşma ve giyinme biçimleri, farklı etnik kimlikler de gözlemlendi. Davranış ve hareket örüntüsünü oluşturan “yer-kurma” pratiklerinin sadece dışarıdan görülebilen, mekanla kurulan ilişkisellik/*relationality* boyutu incelenmedi, aynı zamanda yapılan “derinlemesine görüşmelerde/*indepth interviews*”, bu gözlemlere ilişkin sorularla, bu pratiklerin içsel boyutunun da içeriden anlaşılması amaçlandı. Bu amaçla, çalışma alanı sınırları dahilinde, lokal entegrasyon değerlerine göre sistemle bütünleşmiş ve sistemden ayrılma eğilimi gösteren akslar rotaya dahil edilerek, dolaşım şeması çıkarıldı. Bu rota, hem ızgara planlı alandaki önemli akslardan geçer, hem de organik şemalı yerleşimdeki ayrılmış alanları içine alır. Böylece hem global mekana dahil olma eğiliminde olan sokaklardaki olası hareketlilik gözlemlenebilecek, hem de lokal mekanın derinlerine doğru çekilme eğiliminde olan sokaklardaki davranış biçimleri izlenebilecekti. Bununla birlikte, farklı toplulukların gündelik hayat ritimlerinin görülebilmesi için rotanın, Şekil 3.31’de gösterilen altı alt bölgenin de içinden geçmesi sağlandı. Böylece hem karma nüfuslu hem de etnik kümelenmelerin olduğu alt bölgelerdeki karşılaşmalar, yüz-yüze diyaloglar, hareket ve davranışlar kayda alındı.

Bulgular

30 turda gözlemlenen ve yaya hareketi sayımı yapılan rotada hafta içinde, hareketli ve sabit ortalama 2467 yaya, hafta sonunda ise hareketli ve sabit ortalama 2465 yaya kayda alındı. Hafta içinde kayda alınan hareketli ve sabit erkek yaya sayısının hafta sonunda azaldığı, buna karşılık, sabit kadın ve çocuk yaya sayısının arttığı görülür. Özellikle Pazar günleri sokaklarda, kapı önlerinde oturan annelerin ve oyun oynayan çocukların ve piknik yapan ailelerin bu sayıyı arttırdığı söylenebilir.

Çizelge 3.2 Hafta içi ve hafta sonunda kaydedilen, hareketli ve sabit, erkek, kadın ve çocuk yayaların 30 tur için ortalama sayıları

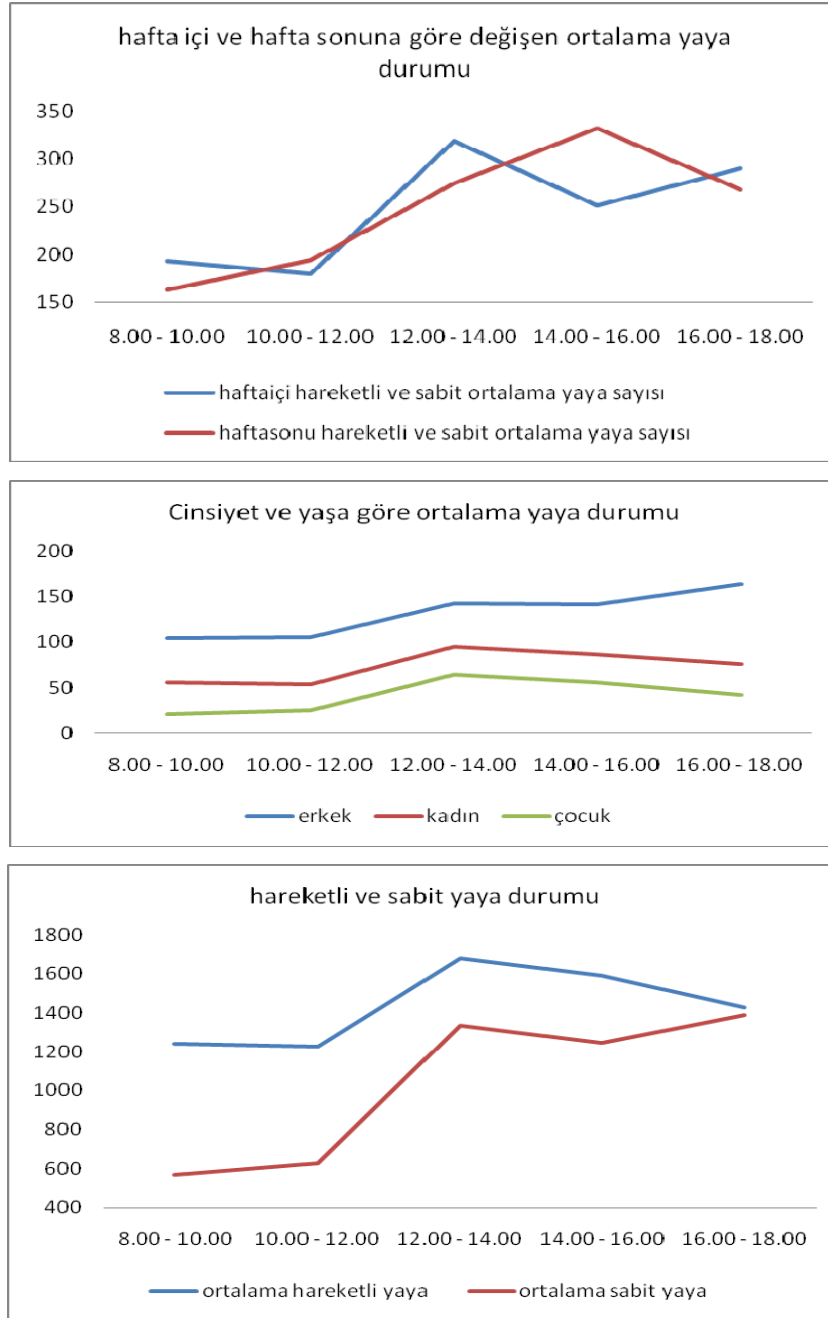
Ortalama hareketli yaya	Hafta içi	Hafta sonu	Ortalama sabit yaya	Hafta içi	Hafta sonu
Erkek	717	667	Erkek	632	596
Kadın	528	527	Kadın	189	231
Çocuk	210	209	Çocuk	189	237



Şekil 3.32 Çizelge 3.2 ‘deki rakamların grafik anlatımı

Hafta içinde sabah saatlerindeki hareketlerin öğlene doğru azaldığı, 12.00 – 14.00 arasındaki öğle diliminde en yüksek düzeye ulaştığı, öğleden sonra azalıp akşamüzeri tekrar artışa geçtiği görülür. Sabah ve öğle saatlerindeki hareketlilik, öğrencilerin ve özellikle kadınların yarattığı ev ve okullar arasındaki dolaşıma bağlanabilir. Akşamüzeri saatlerinde semtteki hareketin artışı iş çıkışı saatlerine denk gelen “*peak time*” ile açıklanabilir. Haftasonunda ise 14.00 – 16.00 saat dilime kadar geçen zamanda semtteki hareketlilik artış gösterir ve saat 16.00’den sonra azalmaya başlar. Cumartesi pazarındaki yoğunluğun, KMP Caddesindeki alışveriş vaktinin, sahil kullanımının, meydandaki geçişlerin en yüksek olduğu öğleden sonra saatlerinde hareketli erkek yaya sayısı diğerlerine göre oldukça yüksektir. Erkeklerin en fazla gözlemlendiği saat dilimi ise 16.00 – 18.00 saatleri arasındadır. Kadın ve çocuklar ise en fazla öğle saatlerinde görülür. 16.00 – 18.00 saatleri arasında artış gösteren ortalama sabit yaya sayısı, aynı zaman dilimi içerisinde artan erkek yaya sayısı ile paralellik taşır. Akşamüzeri saatlerinde kahvehane ve dükkan önlerinde oturan/biriken sabit erkek yayaların bu artışın

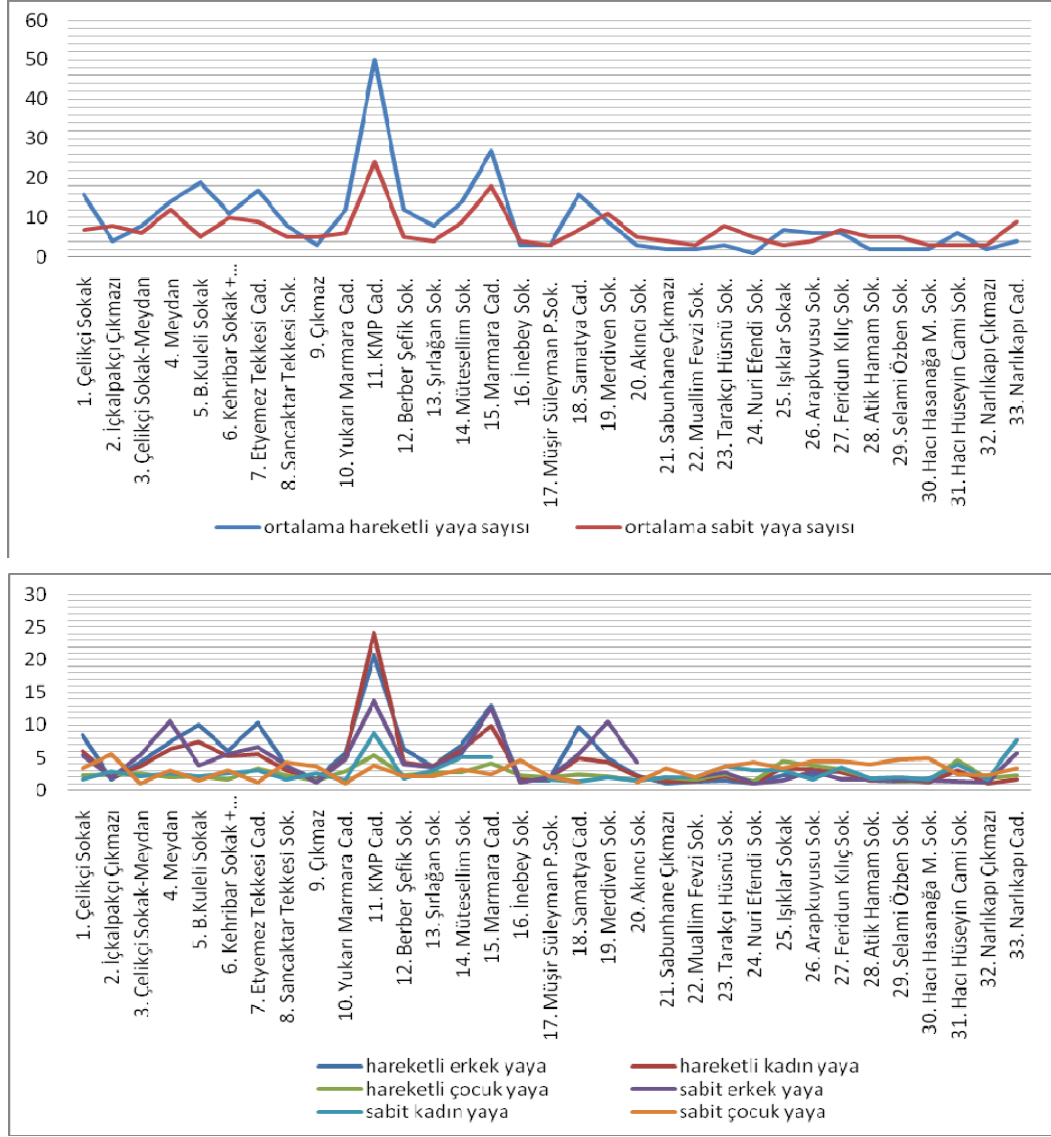
nedeni olduğu söylenebilir.



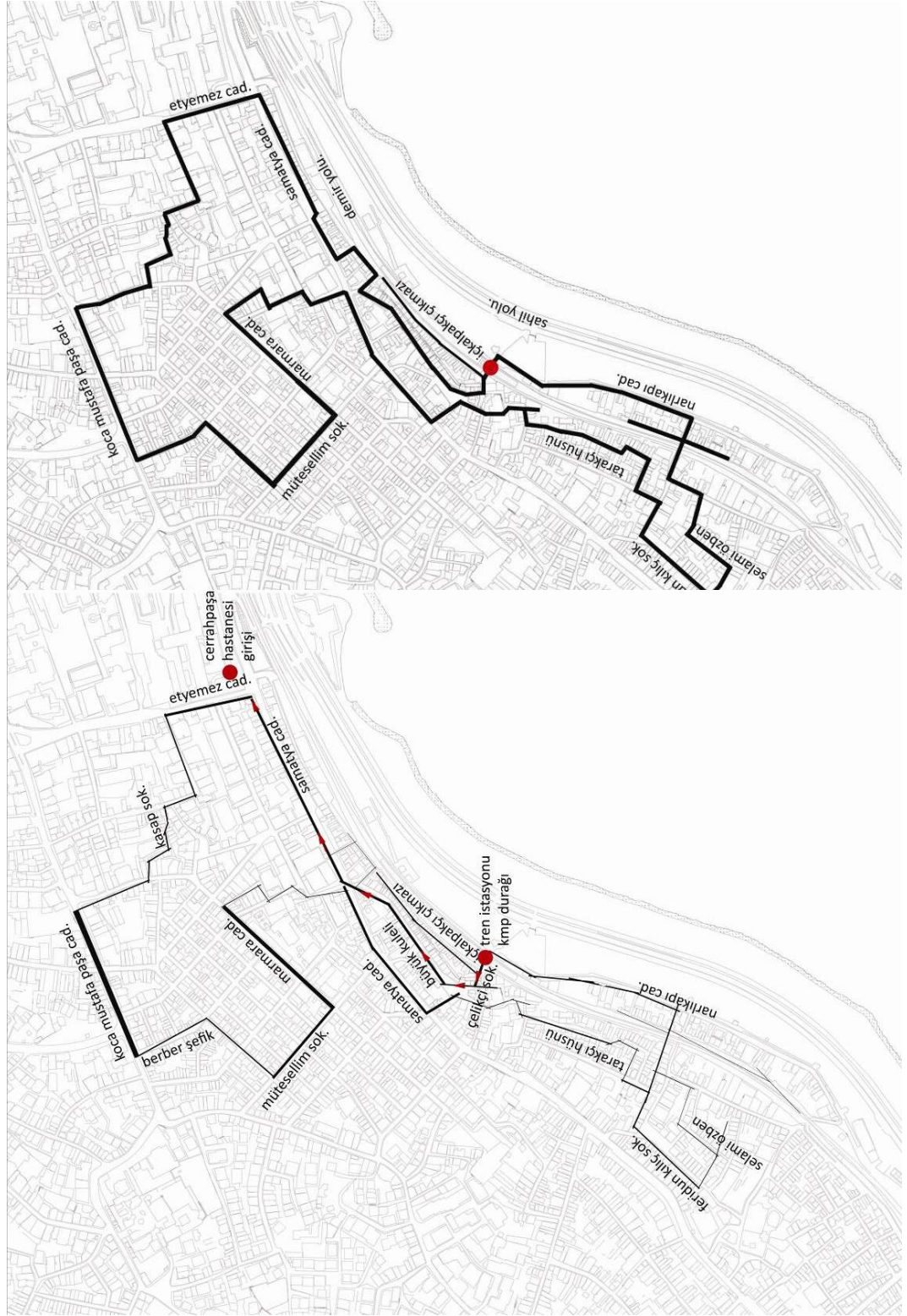
Şekil 3.33 Yaya hareket analizinin çeşitli değişkenlere göre grafik anlatımları

Gözlemlenen rotada, kayıt altına alınan yaya hareketlerinin temsil edildiği rota haritası ve grafiklerden de anlaşılacağı üzere, rotadaki en kalabalık parça, KMP Caddesidir. Bu beklenen sonuç, caddenin içinde bulunduğu konfigürasyonun morfolojik niteliğiyle de, dizimsel yapısıyla da pekâlâ ilişkilidir. Bölgenin kuzey sınırı olan, üzerinde önemli çekim noktalarını taşıyan ve bir düğüm noktasıyla sonlanan KMP Caddesi, tarihi yarımadadaki en yoğun akslardan birinden, Millet caddesinden ayrılarak bölgeye uzanır ve zaten başlangıç

noktasından kaynaklı belirgin bir yoğunluk ve alternatif potansiyelini taşır. Millet caddesini ve bu ana caddeyi keserek gelişen Kızılelma Caddesi de KMP'nin yaya ve araç potansiyelini artırır.

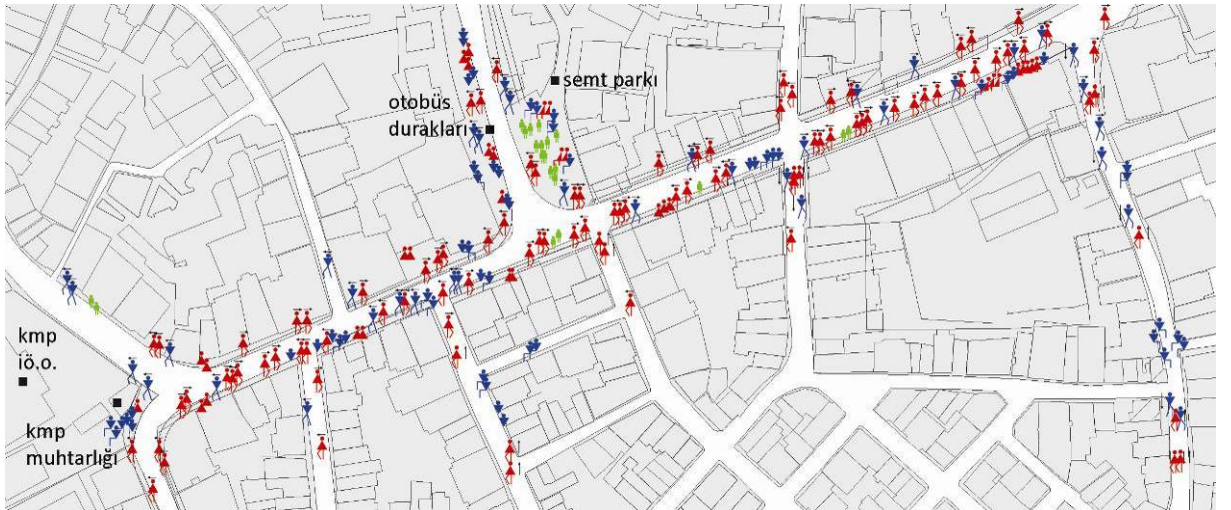


Şekil 3.34 Sokaklara göre yaya hareketlerinin dağılımı. (Semtteki hareketliliğin yaş ve cinsiyete bağlı dağılımını sokaklara göre gösteren grafikler, aşağıda davranış haritalarıyla birlikte daha detaylı anlatılır.)



Şekil 3.35 Gözlem için belirlenmiş rota ve yaya analizinden sonra hareketlilik miktarlarına göre temsil edilen sokaklar (Soldaki görselde kırmızı nokta, rotanın başlangıcı ve bitişini temsil eder.)

Bu fiziksel oluşumun işaret ettiği üzere, dizimsel analizde de benzer bir etkiyle, caddeyi oluşturan aksın lokal entegrasyonunun, tanımlanan çalışma alanı içindeki diğer akslar arasında en yüksek değere sahip olduğu da görülür. Dizimsel analize göre, bu değerlerin yüksekliği, global alanla ilişkide olan, büyük sistemle bütünleşmiş aksta, yabancı ile sakinin karşılaşması, nüfusun homojenliğini kaybetmesi, kontrol edilebilirliğin azalması, güven hissini artırması, yaya potansiyelinin, kalabalığın çoğalması anlamlarına gelir. Buradaki doğal hareketlilik analizi de bu savı doğrular. Semti, kentin ana arterlerine bağlayan KMP caddesindeki rutin hareketlilik, KMP hattında çalışan İETT otobüslerinin son durağının burada olmasına, mahallelilerin kullandıkları ortak yeşil alanın, semt parkının merkezde yer almasına, semt çarşısının bu aksta konumlanmış olmasına bağlıdır. Burası hem ulaşımın, hem alış-verişin, hem de toplumsallaşmanın merkezidir. Bu akstaki hareketliliğin niteliği dinamiktir; bir başka deyişle sokağın üzerinden geçirdiği hareket, sokak boyunca gözlemlenen durağan eylemlerden fazladır. Bu hareketlilik kadın yayaaların etkisiyle şekillenir. Çarşı bölgesinde özellikle öğle saatlerinde (12.00 – 14.00) artan yoğunluk, alışveriş ve gezme amacıyla hareket eden kadın yayaaların hâkimiyetindedir. Aynı aks üzerinde, dükkân önlerinde, taksi bekleme noktalarında, taburelerde oturan, çay içerek sohbet eden ve tavla oynanan erkeklerin sabit eylemleriyle de sıkça karşılaşılır. Kadınların geçici olarak sokak üzerinde biriktikleri tek nokta banka önleridir. Buradaki davranış biçimleri mahalleye ait yerellikler içermez, hemen hemen her semtin ana caddesinde görülebilecek gündelik pratikleri barındırır. Cadde üzerinde, tekil(ebeveynlerden ayrı) çocuk hareketine az rastlanır.



Şekil 3.36 KMP Caddesindeki rutin hareketlilik (Hafta içi ve hafta sonu, farklı saat dilimlerine ait kayıtların ortalaması alınarak oluşturuldu.)

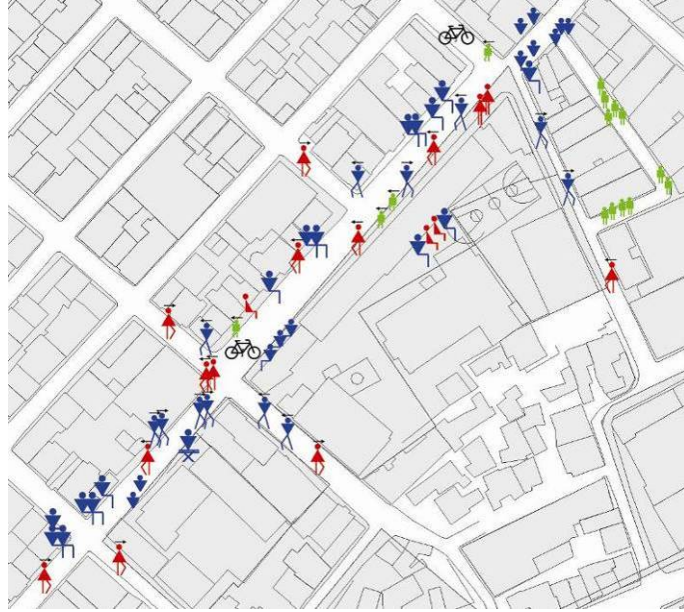


Şekil 3.37 KMP’de otobüs durakları ve park

Durağan ve hareketli erkek eylemlerinin yoğunluğuyla dikkat çeken, mikro ölçekli bölgenin en bütünleşik mekanı olan Marmara Caddesindeki hareketliliğin cinsiyet ve hız değiştirdiği, caddenin KMP caddesi gibi dinamik bir kadın mekanı olmadığı hemen anlaşılır. Hareketliliğin görece azaldığı, sabit, durağan görüntülerin arttığı yerel caddenin daha çok erkek mekanına dönüştüğü gözlemlenir. Orta yaşlı ve yaşlı erkeklerin cadde üzerinde, dükkan önlerinde, kahvehane dışında oturdukları sıkça görülür. Burada gündelik hayat, mahallelilerin evleri ile rutin, uğrak yerleri arasındaki eylemlerinin izlendiği görece تنها bir kentsel kırsallığa dönüşür. Marmara Caddesi, kilise ve lise dolayısıyla *yukarı* mahallenin merkezi konumundadır. Sakinleri tarafından toplumsal hayatın da merkezi olarak algılanan cadde üzerinde, mahalle bakkalının, eczanesinin, düğün ve cenaze işlerinin, kahvehanelerin, terzinin bulunduğu görülür. Çalışmanın devamında, cadde üzerindeki esnafın ve çevrede oturanların, bu merkezde dışı kapalı bir komünite oluşturdukları görülecektir. Aynı cadde üzerinde farklı etnik grupların kahvehanelerinin bulunmasının eski sakinleri rahatsız ettiği, caddede harita üzerinden algılanmayan sınırların varlığı anlaşılacaktır.



Şekil 3.38 Marmara Caddesi

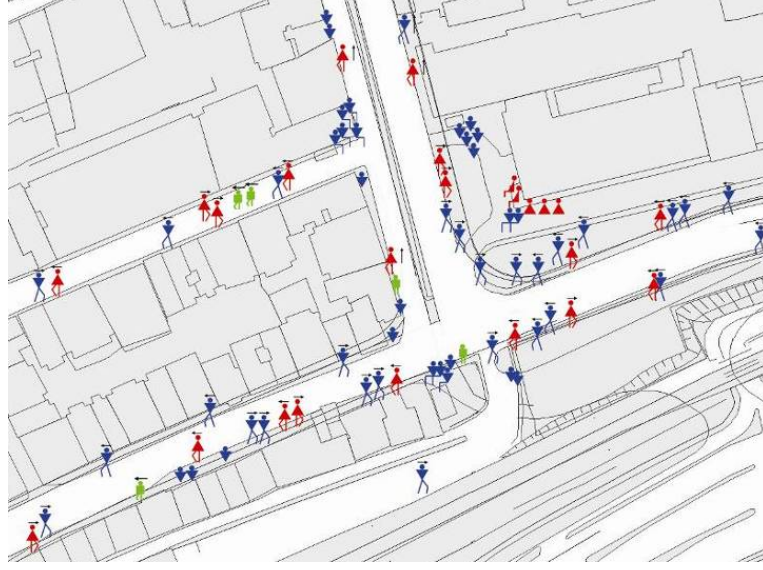


Şekil 3.39 Marmara Caddesi üzerindeki gündelik hareketler

Semt sınırlarından birisi olan Etyemez Caddesi üzerindeki hastane yerleşiminin alt girişi, semtin dışarıdan gelenler bakımından en yoğun olduğu, karma ve makro sistemle bütünleşmiş bir noktadır. Buradaki hareketlilik oldukça dinamiktir. Öte yandan, Etyemez Caddesi üzerindeki büfe ve kahvehanenin durak noktaları olmasıyla sabit yayaların biriktiği, kavşağın, deniz tarafında yer alan otopark girişinde ve kafenin önünde de erkek yoğunluklu benzer kümelenmeler göze çarpar.

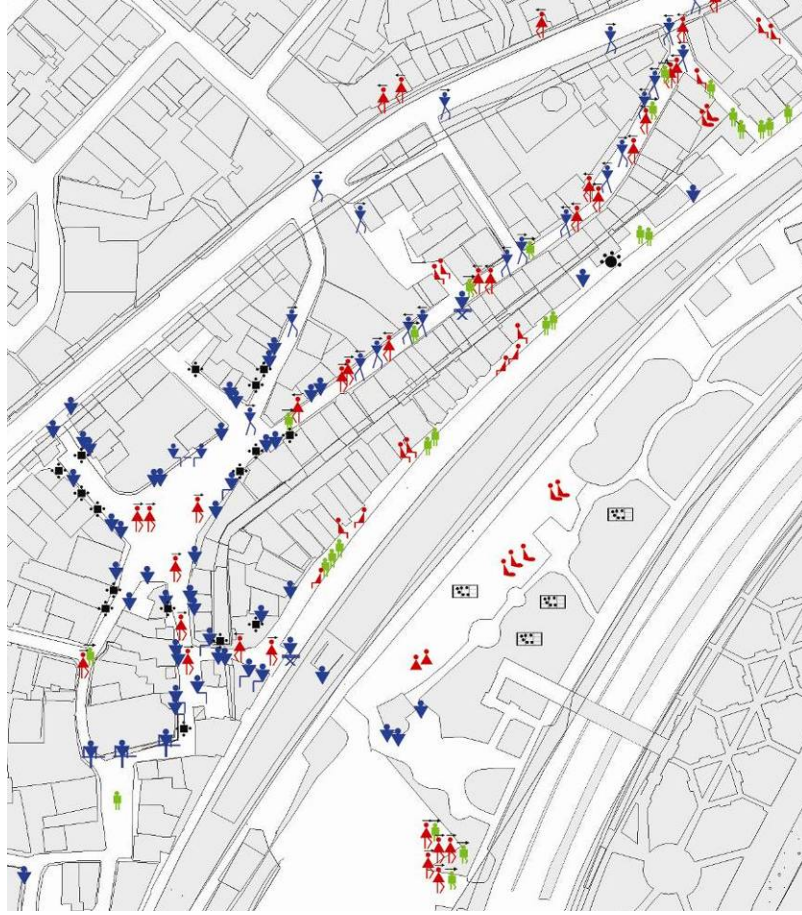


Şekil 3.40 Hastane girişi



Şekil 3.41 Samatya Devlet Hastanesi girişi

İstasyon noktası, *aşağı* mahallenin girişi niteliğindedir. Merdivenlerin sonundaki büfe ve demiryolu altındaki seyyar satıcılar (simitçi, balıkçı, fındıkçı, meyveci vs.) semte gelenleri ilk karşılayanlardır. İstasyondan meydana kıvrılan sokak semte gelen-semtten çıkan kalabalığın en yoğun olduğu kısa akstır ve üzerinde bakkal, çaycı, midye ve balık lokantaları yer alır. Buradan ulaşılan Samatya meydanı, hem *aşağı* mahallenin yerel merkezidir hem de dışarıdan gelenlerle, hastaneye ulaşmak için demiryolunu tercih edenlerle semtlilerin karşılaştığı alandır. Meydandan ana caddeye açılan iki sokaktan biri, Büyük Kuleli sokaktır ve buradaki en yoğun ve hareketli akstır. Samatya meydanında yer alan, balıkçılar, meyhaneler, restoranlar ve kahvehaneler, bu geçişin yarattığı anlık kalabalığın dışında, semtliler ve dışardan gelenler için çekim noktalarıdır. Meydan, erkeklerin baskın olduğu bir yerdir. Özellikle, sabah saatlerinde sur duvarının önündeki gölgede oturan mahallelilere, dükkanlarının ve restoranlarının önünde oturan esnafa rastlanır. Öğleden sonra ise, surun önünde oturanların kahve önüne taşındığı, burasının kalabalıklaştığı farkedilir. Kadınların meydanda toplanmadığı, sürekli geçiş halinde oldukları görülür. Kadınların, meydandan görünmeyen sokak içlerinde bir araya geldikleri, sohbet ettikleri, yemek yedikleri, yemek hazırladıkları gözlemlenir. Bu sokaklardan birisi, istasyondan çıkınca görülen, daha çok göçmenlerin oturduğu İçkalpakçı çıkmazıdır. Burası yaz-kış hareketli, sakinlerinin dışarıda yaşadığı, canlı bir avludur. Sahil yolu kenarındaki yeşil alanda da en çok kadınlara ve çocuklara rastlanır. Piknik yapan ya da sadece kilim üzerinde oturan kadınların, yaz aylarında gün boyu bu mekanda buluştukları gözlenir. Burası aynı zamanda, Samatya dışından gelenlerin de piknik yapmayı tercih ettikleri alanlardır.

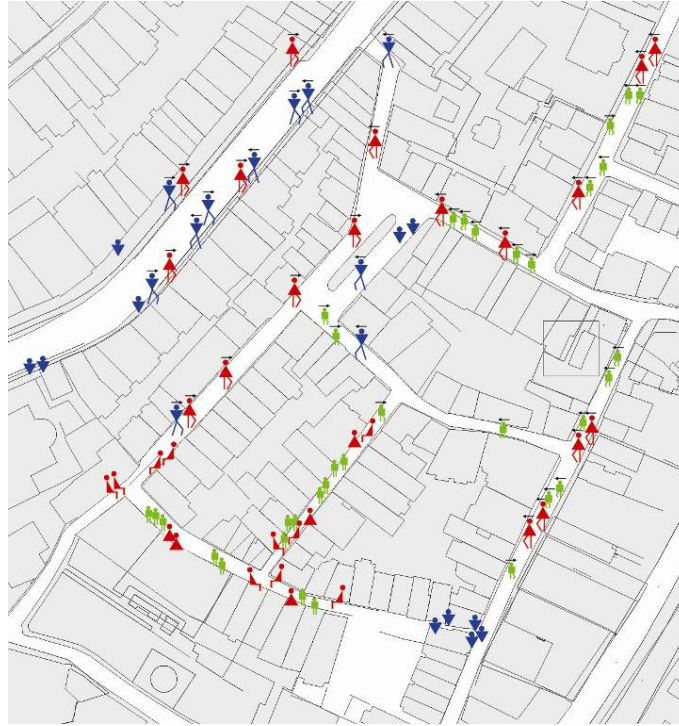


Şekil 3.42 Samatya meydanı ve çevresindeki hareketlilik



Şekil 3.43 Samatya meydanı

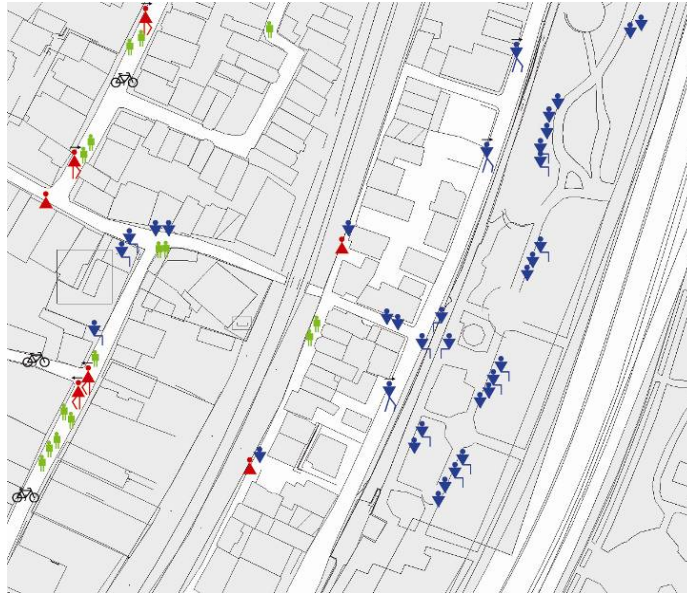
Samatya'nın bittiği, Yedikule'nin başladığı yerde, Arapkuyusu'nun ve Narlıkapı'nın farklı dinamikleri olan alt bölgeleri oldukları anlaşılır. Yanyana bu iki alandan birinde, Arapkuyusunda göçmenlerin kümелendiği, sokaklarda daha sıkça kadın ve çocukların bulunduğu görülür. Bu sokaklar, trafiğin neredeyse olmadığı, dar, sonradan açılmış çıkmazlardır. Bu nedenle, çocukların rahatlıkla oynayabildiği koridorlar haline gelirler. Bisiklet süren ve sokağı kalelerle kapatıp maç yapan çocuklara özellikle yaz aylarında sıkça rastlanır. Kadınların, bu sokaklarda, yerde oturarak işlerini yaptıkları, sohbet ettikleri, çay saatlerinde bir araya geldikleri görülür. Narlıkapı, bir başka deyişle, demiryolunun sahil tarafı, Arapkuyusuna göre daha sessizdir. Narlıkapı çıkmazının sakinleri tarafından kullanılan bir bahçeye dönüştürüldüğü algılanır. Burada daha eski sakinlerin yaşadığı bilinir, o nedenle, göçmenlerin yaşadığı sokaklardaki ile benzer davranış yapılarına rastlanmaz. Narlıkapı Caddesi üzerinde, yol kenarında denize karşı oturan, sohbet eden, tavla oynayan sakinlere rastlanır. Bunların dışında, alt kotta, sahil yolu kenarındaki yeşil alanda, çeşitli erkek gruplarının alkol tükettiği, parkta uyuduğu gözlemlenir.



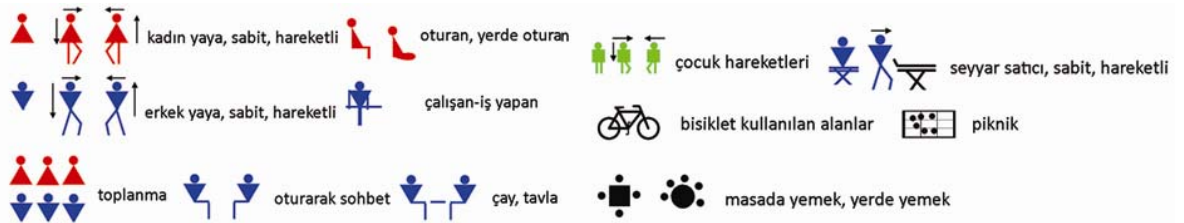
Şekil 3.44 Arapkuyusu mevkiindeki hareketlilik



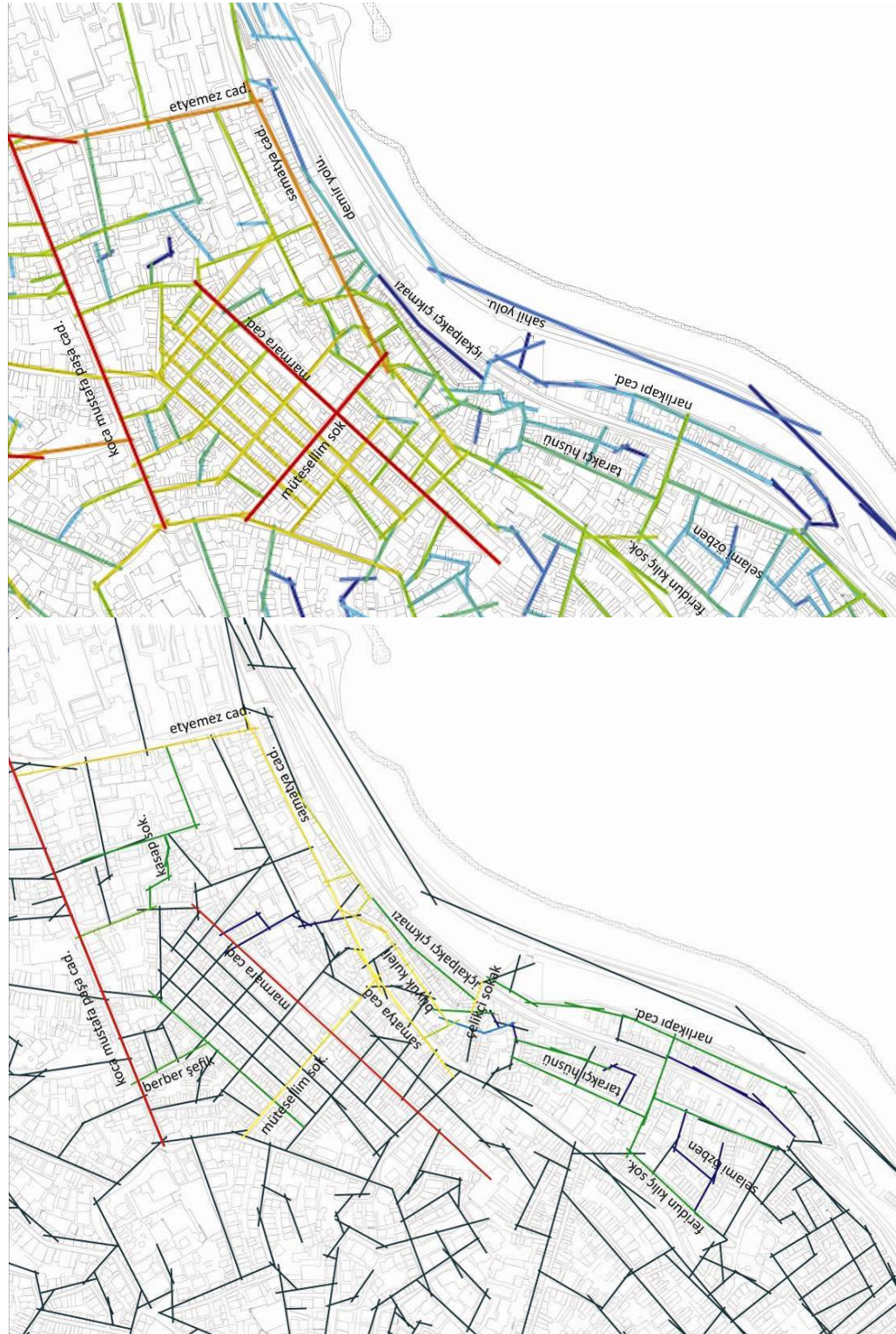
Şekil 3.45 Arapkuyusu ve Narlıkapı



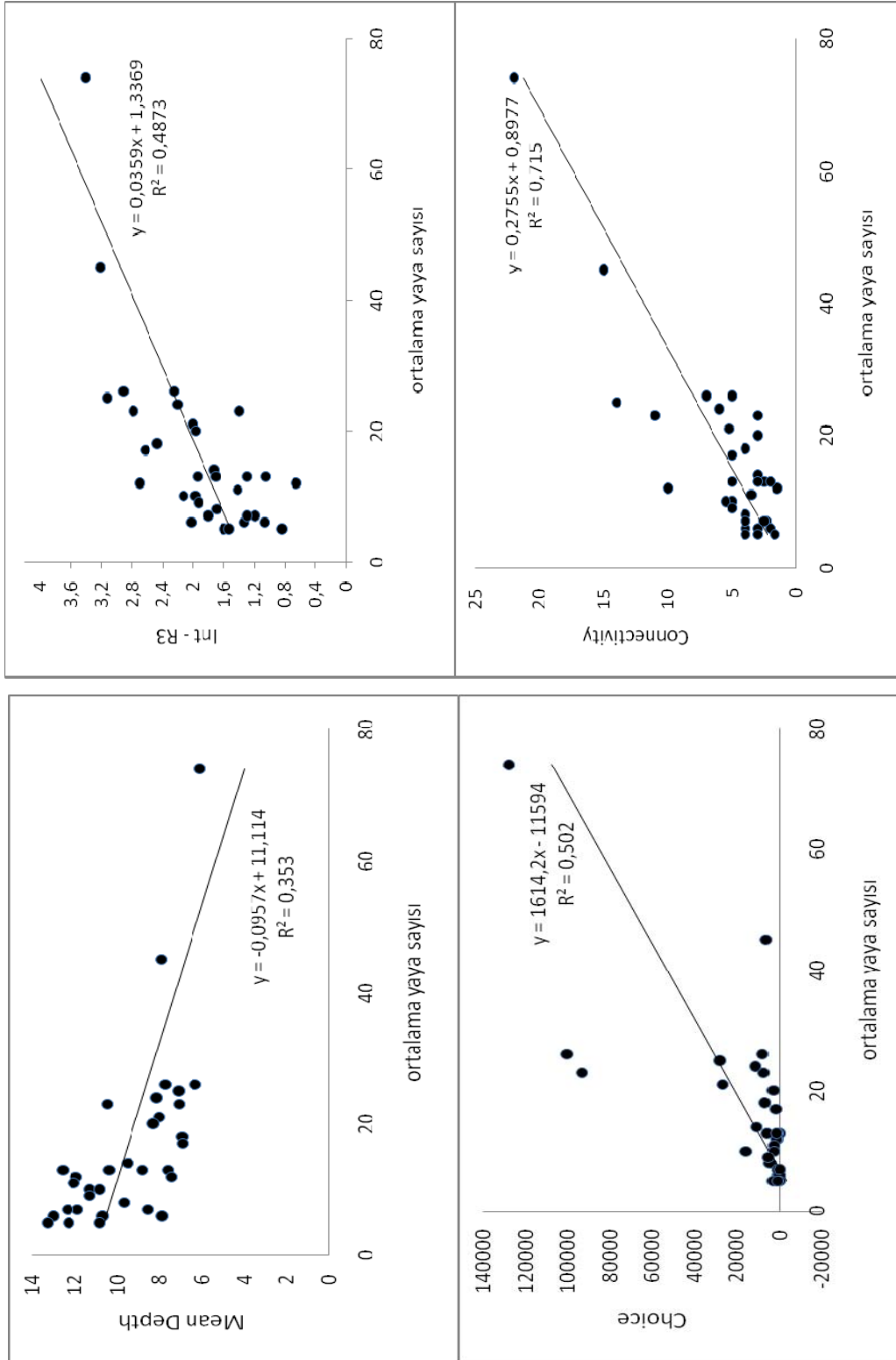
Şekil 3.46 Narlıkapı'daki hareketlilik



Şekil 3.47 Haritalarda kullanılan sembollere ait lejant



Şekil 3.48 Semtın lokal entegrasyon haritası ve belirlenen rotada kayıt edilen yaya hareketi analizinin aksiyel harita üzerinde temsili: sağda, kırmızı renkten mor renge doğru gidildikçe mekanlar üzerindeki yaya sayısının azaldığı ifade edilir. Siyah renkili akslar, gözlem dışındadır.



Şekil 3.49 Ortalama yaya hareket sayısı ile sentaktik değerlerin korelasyon

Mekan diziminin elverişli bir mekan okuma tekniği olduğu kabuluyla yapılan analizde, mekanın fiziksel örgütlenmesi, dizimsel yapısı ile yaya hareketlerinin seyri arasındaki ilişki matematiksel değerlerde somutlaşır. Bu değerler, hem görsel grafik anlatımları hem de dağılım diyagramlarını ortaya çıkartır ve ilişkilerin okunmasını kolaylaştırır. Diyagramlarda, gözlemlenen rotada yer alan aksların sentaktik değerleriyle, ortalama yaya sayısı arasındaki ilişkinin anlamlı olup olmadığı sorgulanır. Buna göre, en anlamlı ilişki aksların bağlanırlık dereceleri ile ortalama yaya sayısı arasındadır. Lokal bir değer olan “*bağlanırlık/connectivity*” derecesi arttıkça, yaya sayısının da arttığı söylenebilir. Lokal sistemde, entegrasyon değeri düşük olsa dahi, çok sayıda aksa bağlanma, akslarla ilişkili olma değeri yüksek olan aksların daha fazla hareket içerdiği anlamına gelir. “*Seçim/Choice*” de yaya hareket yoğunluğuyla orta derecede anlamlı ilişki kuran bir başka sentaktik değerdir. Bu değere göre, seçilme oranı yüksek olan mekanlar da yaya hareketini çekme potansiyelini taşırlar. Fakat lokal ölçekte bu ilişkinin anlamlılık derecesi çok yüksek olmadığından istisnalar içerebilir. Örneğin seçim değeri düşük olan Marmara Caddesi hareket yoğunluğu bakımından ikinci sıradadır. Lokal entegrasyon değeriyle ortalama yaya sayısı arasındaki ilişki uyumlu olsa da, yüksek derecede anlamlı değildir. Bu demektir ki, lokal ölçekte entegrasyon değeri her zaman yaya hareketlerinin yoğunluğunu açıklamayabilir. Entegrasyon değeri diğer akstan düşük olmasına rağmen ortalama yaya sayısı bakımından daha yüksek değerde olan sokaklar mevcuttur. Onlardan bir tanesi de Çelikçi Sokaktır. Ortalama derinlik değeri de yaya sayısını yüksek düzeyde açıklayamasa da, derinleşen mekanların daha az yaya hareketi içereceğine dair bir ipucu verir. Derinlik değeri azaldıkça, mekandaki hareket artar. Bu da KMP Caddesi, Marmara Caddesi gibi bütünleşmiş mekanlarında değil de, rotanın Yedikule’ye doğru giden kısmındaki sistemden ayrılma eğilimi gösteren sokaklarının, lokal sistemin en derin mekanları olduğunu ve bu nedenle de global hareketler barındıramayacağını açıklar. O nedenledir ki, bu sokaklarda neredeyse sadece düşük gelirli göçmen aileler kendilerine yer edinirler. Sokakların ıssız olması beklense de, kadın ve çocuk yoğunluğu bakımından oldukça hareketli ve sesli mekanlardır. Bunun gibi bir takım istisnalar içeren analiz sonuçlarıyla karşılaşılır. Bu, mekanın kültürel ve toplumsal oluşumlarla ilişkilerinde hesaba katılamayan, bilinmeyen soyut denklemlerin varlığını gösterir. Dünya literatüründe göçmenler, kendi *habitus*ları gereğince yeni mekansal pratikler geliştiren, anlamlar üreten topluluklar olsalar da, Samatya’daki görüntüler kendi içinde bile farklılık taşıyacak, oraya özgü olacaktır. Mekan, toplumu yönlendirse de, her topluma özgü koşullar değişecek, mekanı da değiştirecektir. O nedenle, toplumsal oluşumların, pratiklerin önemi üzerinde durulmalıdır.

Burada yapılan sadece, semt planının morfolojik yapısının irdelenmesi, bunun dizimsel kurguyla ilişkilendirilerek mekanın fiziksel oluşumunun okunmasıdır. Bu okuma, semtteki gündelik hayatla, mekanın içinde geçen yaşantıyla ilişkilendirildiğinde fiziksel olandan öteye geçilir. Mekan dizim analiz tekniği mekan-toplum bütünü olarak ele aldığı kent mekanında bu ilişkiyi görmeyi hedefler. Sadece fiziksel mekanın görsel öğeleriyle değil, örgütlenme şemasını meydana getiren toplumsal oluşumlarla mekanı okumaya çalışır. Mekan dizim, nesnel ve indirgemeci bir sona ulaşma, sıradanmış gibi görünen sonuçları yineleme tehlikelerini barındırır da, anlamlı bir okuma tekniği geliştirmesi açısından mimarlık bilgi alanında önemli bir yerde durur. Mekanın toplumdan soyutlanarak analiz edilmesine karşı çıkan, bu ikisinin sarmal yapısının oluşturduğu konfigürasyonu, gündelik hayattaki mekansal kullanımlar üzerinden yorumlayabilen başka bir kent okuma aracı da yoktur. Fakat, bu tezde “yer”in okunması için, mekan dizimin kullandığı araçların yeterli gelmeyeceği savunulmaktadır. O nedenle, “yer”in okunmasında biçimsel bir okuma aracı olan mekan dizimin sağladığı verilerden faydalanırken, açık bıraktığı noktada toplum bilimlerde kullanılan sosyolojik yöntemlere başvurulur.

3.4 “Bellekteki “Yer” Neresidir?”: Toplumsal ve Zihinsel “Yer-Kurma” Pratikleri

Saha çalışmasına başlarken, farklı etnik grupların aynı fiziksel mekanda yaşarken, farklı zihinsel mekanlarda var oldukları, her bireyin ve topluluğun kendi “Samatya”sının olduğu varsayımına-öngörüsüne dayanarak araştırma geliştirildi. Aynı mekanda barınan fakat farklı kültürlerin ve farklı hafızaların ürünleriyle “akıldaki Samatya’yı” yeniden inşa eden toplulukların anlaşılması, bir başka deyişle, Türk, Ermeni ve Kürt grupların aynı Samatya’yı farklı biçimlerde algılamaları, yaşamaları, belleklerinde farklı “yer”ler oluşturmaları, mekansal kullanımlarına, düşünsel ve bedensel eğilimlerine yansiyacaktı. Yerle ilgili bu içsel deneyimleri içeriden anlamak ve mekanda somutlaşan izlerini okumak saha çalışmasının amacı oldu. Buna göre, farklı toplumsal gruplarla; göç, yerleşme, aidiyet, semtteki eski günler ve şimdiki zaman, komşuluk ilişkileri, akrabalık, hemşerilik ağları, memleketle bağlar, gelir düzeyi, yaşam kalitesi, gündelik hayat, mekansal kullanımlar, İstanbul ve Samatya algısı temalarında yapılan görüşmelerle ve gözlemlerle, bireylerin yaşam dünyalarının anlaşılması istenmiştir.

Kürt göçmenler var olan mekanları *habitus*larınca dönüştürür, kent mekanı ise göçmenleri kendi fiziksel biçimlenmesine mecbur kılarak yaşantı anlayışlarını değiştirmeye zorlar. Bu süreç, tezde, yer-kurma pratikleri olarak adlandırılmaktadır. Yer-kurma, ilk bölümde anlatıldığı üzere, zihinsel ve ilişkisel (bedensel) biçimlerde kent mekanında vuku bulur. Sahada, yer-kurmanın iki boyutunu da anlamak, sadece görünür özellikler üzerinden yorum yapmamak, izleyici olarak kalmamak en önemli noktalardan biri oldu. Dolayısıyla, saha çalışması boyunca, göçmenin eviyle, sokağıyla ve mahallesiyle kurduğu bedensel ilişkisellik gözlemlenirken, bu görünür, fiziksel eylemlerin içsel nedenleri de görüşmeler sayesinde okunabilir hale geldi. Örneğin, her gün, sabah saatlerinden akşamüzeri saatlerine kadar sahil yolunun kenarındaki yeşil alanda, ağacın gölgesinde oturan Kürt göçmen ailenin günlerini açık havada geçirdiği gözlemlendi. Bunun, evin dar, rutubetli oluşu, köyde açık alanda oturarak iş yapma alışkanlığı, çocuklarını parka getirerek vakit geçirmeleri, yaz sıcağında, gölgedeki serinden faydalanma gibi nedenlerle açıklanabileceğini düşünüldü. Sonra aile ile görüşmeler yapıldığında, evin büyük gelininin eşinin seyyar satıcılık yaptığı, her gün Kumkapı, Yenikapı civarında çalıştığını öğrenildi. Ardından, K., bu görüntünün nedenini açıkladı.

“Benim kocam seyyar, Yenikapı’da çalışıyor. O gidince, biz bu taraftan zabıta geçerse haber veriyoruz cep telefonuyla. O da gizleniyor ya da kaçıyor. Öteki taraftan da zabıta arabasını gözleyen tanıdıklar

var. O yüzden gün boyu bu sahilde oturuyoruz, o dönene kadar.” (K.,Kadın, 32)

Bu durumdan da anlaşılabilceği üzere, dışarıdan bakmakla içeriye girmek bir başka deyişle mekanik gözlemle, deneyimsel verilerin elde edilmesi arasındaki önemli fark dikkate alınmaya değerdir. Dışarıdan görülenin araştırmacı tarafından yorumlanarak aktarılması, çoğu zaman gerçekte, içeride yaşananla ilgisiz olabilir. O nedenle, niteliksel analizlerdeki sözel veriler, deneyimsel tariflemeler, toplumsal olguları açıklamak, yorumlamak için elde edilmesi zorunlu bilgilerdir. Bu nedenle, Samatya’da yürütülen vak’a incelemesinde semtin, fiziksel yapısının analiz edilmesinin ve sakinlerin gündelik yaşantılarının gözlemlenmesinin yanı sıra semtte yaşayanların kimliklerine ve semtle kurdukları içsel ilişkilere, deneyimlere de yer verilmektedir.

Samatya’da yürütülen araştırma Eylül 2007’de başladı. Araştırma, bölgeyi tanıyarak, semt hakkında güncel ve tarihi, formel ve enformel bilgiler toplayarak ilerletildi. Sonraları bölgeye her gidişte esnafla, semt sakinleriyle, gençlerle diyalog kurularak mahalledeki rutin yaşam ve sakinleriyle ilgili gündelik bilgiler toplandı. Belirgin özelliklere sahip, mahallenin tarihi hakkında bilgili, özellikle yaşlı ve tecrübeli kişilerle sözlü tarih çalışması yapılarak semte dair deneyimsel bilgi birikimi elde edildi. Bundan sonra, bölgede yaşayanlar kabaca üç farklı grup olarak nitelendirildi ve her grup için farklı görüşme temaları üzerinde çalışıldı. Bu esnada, mümkün olduğunca semtteki gündelik hayata dahil olunarak, orada yaşayan biri gibi çeşitli eylem ve gündelik aktivitelerde bulunuldu. 15 Haziran 2009 – 22 Ekim 2009 tarihleri arasında saha çalışması için, günün her dilimi kapsayan sosyolojik gözlemler ve farklı gruplardan bireylerle derinlemesine görüşmeler (*indepth interviews*) yapıldı. Çoğu zaman bir saati aşan derinlemesine görüşmeler için, önceden belirlenen kişilerden randevular alındı. Bunun yanı sıra, görüşme isteği kendisinden gelen ve kendiliğinden gelişen görüşmeler de oldu. Görüşmeler, görüşülen kişinin isteğine bağlı olarak, kimi zaman not tutularak, kimi zaman da ses kayıt cihazı ile kaydedilerek depolandı. Saha çalışması süresince 62 kişi ile görüşme yapıldı ve kayıt altına alındı*. Bu görüşmeler genellikle, Marmara Caddesi üzerindeki kilisede, farklı iki kahvehanede, eczanede, dükkanlarda, Telis kafede, İçkalpakçı ve Sabunhane Çıkmazı’nda, Kehribar ve Tarakçı Hüsnü Sokaklarında, Arapkuyusu mevkiinde ve Narlıkapı’da gerçekleştirildi.

Saha çalışmasında, derinlemesine görüşmelerin yanı sıra, yaşantı biçimlerini *içerden* anlayabilmek için “katılımlı gözlem – participant observation” tekniğinden faydalanıldı (Bir

başka deyişle, çoğu evde, dükkanda misafir olup ve birçok önemli ritüele tanık oldum, gündelik aktivitelere katıldım; örn. Kına gecesi, cenaze, nikah, piknik, öğle yemeği, halı yıkama, yün havalandırma, sokak işleri, komşu sohbetleri, akşamüstü çayı, sabah kahvesi, kahvehane ve çaycı sohbetleri, sahil gezileri...). Bu gözlemler alan notları günlüğüne her gün yazıldı. Bu notlar sayesinde ilk gözlemlerin, sezgilerin, bilinmez-gizemli durumların yanı sıra tanışıklık arttıkça ortaya çıkan gerçekler ve bağlantılar da takip edilebildi^{**}. Saha çalışması bitiminde, sahadan uzaklaşılarak, niteliksel analiz sürecine geçildi. Bu süreçte, tutulan alan notlarının, görüşme notlarının ve kayıtların çözümü yapıldı. Bu çözümlemeler, niteliksel kodlamayla belirli odaklara ayrıldı, belirli temalarla sınıflandırıldı ve nihayetinde anlatının çerçevesi belirlendi. Bu bölümde, derinlemesine görüşmelerin sonuçları ve gözlemler aktarılacaktır.

3.4.1 Ermeniler: Geçmişin ve Ortak Hafızanın “Yer”ine Duyulan Sadakat

Bugün Samatya’da yaşayan İstanbul Ermenilerinin sayısının Anadolu’dan göç etmiş Ermenilere göre bir hayli az olduğu tahmin edilir. Anadolu Ermenilerinin çoğunun Yozgat, Sivas, Kastamonu ve Kayseri’den geldikleri bilinir. Buna ek olarak, bir de Ortaköylü Ermeniler sonradan Samatya’ya taşınmışlardır. Anadolu’dan göç edenler, çoğunlukla, 20 Kura Askerlik ve sonrasında Varlık Vergisi uygulamaları sırasında mallarını satmak zorunda kalmış ve yoksullaşmışlardır (Akar 2009, Aktar 2008). İstanbul’a taşınarak durumlarını düzeltmek, destek almak; bir kısmı da yaşadıkları kentlerde kiliselerin ve okulların olmaması/kapatılması gibi imkansızlıklar nedeniyle İstanbul’a göç etmiş, çocuklarını yetiştirmek, üniversitede okutmak istemişlerdir. 42 yıl önce Kayseri’den göç eden bir Ermeni kadın, çocukları için *“bizler gibi dışarıda kalmasınlar, verilene mecbur... Okullarda Ermenice öğreysinler, yüksek tahsil yapsınlar, meslek edinsinler”* derken, iş ve eğitim imkanlarının kısıtlılığından dolayı yerlerinden ayrıldıklarını anlatır. İstanbul’a göç ettiklerinde, tercih edilen yerler, kiliselerin, okulların ve daha da önemlisi Ermeni cemaatinin bulunduğu mahalleler olur. Samatya’ya gelenlerin çoğu Sulumanastır ve buradaki cemaatin varlığından dolayı tercih ettiklerini belirtirler. Anadolu’dan gelenlerin İstanbul’da tanıdıklarının olması önceden bilgi edinmelerine yardımcı olur. Samatya’ya Anadolu’dan gelen Ermenilerin ilk durağı kulaktan kulağa yayılarak bilinen *“Arsen’in Kahvesi”* olmuştur.

* Görüşmecilerle ilgili demografik bilgiler Ek2’de yer almaktadır.

** Ayrıntılı bilgi ve araştırma için: Emerson, R.M., Fretz, R.I., Shaw L.L.’nin 2008’de Birleşik Yayınları tarafından basılmış *“Bütün Yönleriyle Alan Çalışması: Etnografik alan Notları Yazımı”* kitabı okunabilir.

“Burada Arsen’in kahvesi vardı. Herkes orayı bilir, oraya gelirdi önce. Samatya’yı öyle bulurdu insanlar. Sirkeci’den trene binerken “Arsen’in kahvesine bir bilet” derlerdi...” (E., Erkek, 65)

Anadolu’dan gelen Ermeniler, Samatya’daki kent yaşamına, insanlara, mahalleye kolayca alıştıklarını, herhangi bir dışlanmayla karşılaşmadıklarını ifade ettiler. Samatya’daki sakinlerle iyi ilişkiler ve komşuluklar kurduklarını belirttiler. Onlar için bir süre sonra Samatya bir ev haline gelir. Geldikleri yerleri fazla aramazlar aksine Samatya’da buldukları ortam kendilerini vatanlarında hissetmelerini sağlar. Öte yandan İstanbul Ermenileri tarafından bakıldığında durumun biraz daha farklı algılandığı söylenebilir. Orta halli, kırsal kökenli, Anadolu Ermenilerin gelişinden rahatsız olan varlıklı İstanbul Ermenilerinden gücü yetenler bu göç sürecinin etkisiyle Samatya’dan ayrılırlar. Sonrasında 6–7 Eylül olayları da gündeme gelince çoğu İstanbul Ermeni’si Kanada, Fransa, Amerika gibi ülkelere göç eder. Bu olaylardan sonra kalanların bir kısmı Samatya’dan ayrılmak istemedikleri için bırakamamışlardır, bir kısmı ise güçleri yetmediği için gidememişlerdir. Bugün Samatya’da yaşayan Ermeni ailelerinin çoğunun yaşlı ve orta-düşük gelirli emekliler oldukları söylenebilir.

“20 kura askerlik diye 1940’larda ortaya çıkan bir durum vardı. Azınlıklar, uzun süre askere alındı. Yine aynı sıralarda uygulanan varlık vergisi de azınlıklara daha fazla vergi ödetmeye, mallarını ellerinden almaya yönelikti. Anadolu’daki Ermenileri çok fakirleştirdi bu uygulama. Onlar da çareyi İstanbul’a göç etmekte buldular. Onlar buraya gelince buradaki Ermenilerden gücü yetenler buradan ayrıldılar. Yani asıl kaliteli, iyi eğitim almış, Ermenicesi düzgün Ermeniler buradan taşındı o dönemlerde. Birinci göç dalgası 1950–58 arasındadır. Sivas ve Kayseri’den Ermeniler gelmiştir. Onlar Anadolu oldukları için, İstanbul’dakiler kadar iyi eğitim almış, Ermenice bilen Ermeniler değildi. İkinci göç dalgasında da dönmeler geldi Samatya’ya. Yani Kürtleşen Ermeniler. Göçe zorlanan Anadolu Ermenilerine “kağaka,var” yani “şehirli davranış” öğretilirdi.” (E., Erkek, 65)

6 – 7 Eylül olaylarını yaşayanlar, Samatya’daki en büyük toplumsal ve kültürel değişimin o dönemde yaşandığını, o günlerden sonra Samatya’nın geri dönüşü olmayan bir değişim süreci yaşayarak bugün tanınmaz hale geldiğini ifade ettiler. Bu olaylar sırasında sıkıntı ve zor zamanlar geçiren Ermeni ve Rum aileler çareyi İstanbul’dan ayrılmakta bulmuşlardır. Bu gönülsüzce ayrılış çoğunu yıllar sonra tekrar Samatya’yı görmeye getirecektir.

“6–7 Eylül olaylarında, Rumlar kaçırıldı buradan. Yağmalamalar olmuş. Onların arkasından esas buralı Ermeniler de sayıca azaldı. Gayrimüslimlere yapılan saldırılar, sadece Rumları değil, Ermenileri de kaçırmış buradan.” (A, Erkek, 62)

“Birçok komşularımız, özellikle Rumlar burayı terk etti o günden sonra. Geri gelenler olurdu. Dükkânını, evini arayanlar... Bir gün bir beyefendi dükkânın önünde duruyordu. “Buyurun, birini mi aradınız?” dedim. Dedi ki, “bu dükkânın üstü benim evimdi”. Öyle durdu orda, baktı, baktı...” (K,

Erkek, 69)

Olayları yaşayan ve Samatya’da kalanların bir kısmı bu konuyu açmaktan oldukça çekinirken, anlatanlar ise, o günleri unutamadıklarını vurgulayarak yapılan uygulamaların kendilerini “*yersiz yurtsuz bıraktığına*” dikkat çekmek istemişlerdir. Görüşülen kişiler arasındaki bazı Ermeniler ise o günlerden bu yana yapılanlara, değişime kızgın ve kırgın gibidirler. O dönemde ulus-devlet, milliyetçilik akımlarının ardı sıra uygulanan Türkleştirme politikalarıyla gayrimüslimlerin ötekileştirilerek dışlanmalarını, bugün Ermeni ve Rumlara karşı geliştirilen söylemler, genel önyargılar almaktadır. Hrant Dink cinayeti, Ermeni tehciri ile çok kısa bir zaman önce yeniden gündeme gelen Ermeni düşmanlığının da etkisiyle, bugün Ermenilerin kendi içlerine kapanık cemaat yapılarıyla birçok konuyu konuşmakta haliyle tedirgin ve çekingen oldukları gözlemlenmiştir.

“Komşular birer birer gitti. Nasıl gittiler hatırlamıyorum, çok zaman oldu. Ama onlar gitti yerine yenileri gelmedi. Gelenler gidenleri çok arattı.” (S, Kadın, 66)

“Benim bildiğim bir şey yok. Ne konuşayım. Konuşamam ben. Ne anlatayım ki? Semt aynı semt, insanlar değişti bir tek, daha ne olsun!” (A, Erkek, 55)

Bugün Samatya’da yaşayan Ermeniler, Samatya’da yaşayan Türklerle her zaman iyi ilişkilerinin olduğunu, bir arada uyum içinde yaşadıklarını, birbirlerinin özel günlerine, ibadetlerine ve inançlarına saygı göstererek iyi dostluklar ve komşuluklar geliştirdiklerini anlatırlar. Eski komşuluklardan, eski günlerden bahsetmek Samatya’nın yerlileri için övünülen bir durum gibidir. Bugünkü yüzeysel ilişkilerden, komşuluk anlayışının değişmesinden, kalabalıktan, göçten, Samatya’nın geçirdiği fiziksel değişimden memnuniyetsiz olan yerliler, eski günlerin güzelliklerinden abartılı bir yüceltmeyle bahsederken mutludurlar. O günleri özlerken belleklerindeki geçmişin anısıyla Samatya’ya tutunurlar. Fakat herkesin 60’lı, 70’li yıllardaki Samatya’dan “hiçbir kötü anın yaşanmadığı mükemmel yer” miş gibi bahsetmesi, bugün değişen şartlara karşı geliştirilmiş ortak bir söylem ve içsel bir tepki gibi görülebilir. Geçmişin anlatısı nostaljik bir anlatıdır. Bu anlatı, yerlilerin belleklerindeki “yer”e gönderme yapmaktadır. Geçmiş sürekli şimdiyle karşılaştırılırken şimdi yerilir, geçmiş yüceltilir.

“Biz burada yaşayan herkesi severiz. Kimseyi ayırmayız. Ben kiliseme giderim, öteki camisine gider. Paskalyada çöreklerimiz olur. Dağıtırız. Ramazanda iftarı beraber açarız. Ben yemek yapar, komşumu çağırırım. Fakat şimdi buralar çok göç aldı. Devir değişti.” (A, Kadın, 57)

Öte yandan, bu anlatılarda, cemaatin azalmasına duyulan sitem de geçmiş söyleminin vurgulanmasına, geçmişin “*daha da güzel*” yeniden-kurgusuna neden olmaktadır. O dönemde

sahip oldukları toplumsal, ekonomik ve kültürel ayrıcalığın yitirilmiş olduğu bugünlerde, aynı ekonomik sınıfta bulunan diğer mahallelilerden farklı olduklarını, geçmiş günlerin güzelliğinden, kaybindan, değerinden bahsederek kendilerini ayırmaya çalıştıkları düşünülmektedir. Ermeni ve Rum cemaatinin varlığı, birlikteliği, çokluğu günlerinde semtin daha güzel, daha nezih bir yer oluşundan bahsedilirken, cemaatin seçkinliğine dikkat çekilmektedir. Fakat bu vurgular yapılırken Anadolu Türklerini de yermeye, dışlamaya çalışmazlar. Her zaman iyi ilişkiler içinde, kardeşçe geçindiklerini de söylerken gurur duyarlar.

“Eskiden burası daha güzel bir yerdi, bizim buraya yeni yerleştiğimiz yıllarda. O zamanlar burada Museviler, Rumlar, Ermeniler yaşarlardı. Onlar İstanbul’un esas yerlileriydi. Mesela 30 Aralık, 5–6 Ocak’ta oruç tutulur. Evler süslenir. Ağaçlar, hediyeler, camlara Noel babanın resimleri asılır. Mart sonu, nisan başı gibi de Paskalyamız vardır. O Pazar günü Hz. İsa’nın dirileceğine inanılır. Paskalya çörekleri pişer, yumurtalar boyanır. Eskiden bu bayramlar, hep bir arada olunca daha güzel kutlanırdı. Şimdi eski tadı vermiyor...” (A, Erkek, 62)

“Eskiden burada neredeyse tamamen Ermeniler ve Rumlar yaşardı. Ermenilerin çoğu varlıklı, İstanbul Ermenileriydi. Buralar hiçbir zaman çok pahalı bir semt olmadı ama nezih bir yerdi. Özellikle Anadolu’dan gelenler için iyi, ortanın üzerinde bir semti Samatya. Sonraları burası Doğu’dan çok göç aldı maalesef.” (K, Erkek, 69)

Alıntılarda, en sıkça rastlanılan mekansal anlatılar, yazlık sinema, sahil, bahçeli evler, açık kapılar, dini ritüellerin vuku bulduğu sokaklardır. Bu mekanları içine alan, ilişkilerin samimi olduğu, herkesin birbirini tanıdığı ve güven duyduğu bir mahallenin nostaljik haritasını belleklerine resmeden Ermenilerin Samatya’ya olan bağlılıkları anlatılar üzerinden izlenebilir.

“Minderleri, çekirdekleri alıp beraber sahile inerdik. Yukarıda yazlık sinemamız vardı, akşamları film izlerdik orada. Kapılarımız açıktı, daha azdık, bu kadar kalabalık değildi o zamanlar. Herkes birbirini tanırdı. Güvenli bir yerdi.” (S, Kadın, 60)

Söylenenlerden de anlaşılacağı gibi, Ermeniler bugün kendilerini Samatya’nın esas yerlileri olarak görürler. Samatya’da birçoğundan daha uzun süredir yaşıyor olmak, bir cemaatin içinde olmak, Samatya’nın geçmişten beri bir Ermeni semti olması, bugün burada yaşayan Ermenilerin zihinlerindeki yere bütünüyle bağlı olmalarını sağlıyor. Samatya, Ermeniler için *herhangi* bir yer değildir. Büyüdükleri, bağlandıkları, yaşamlarıyla bütünleşen evleri, yurtlarıdır. Büyük bir çoğunluğunun buradan ayrılmamalarının en büyük sebebi ise, Samatya’ya duydukları sadakat, sevgi ve aidiyet hissidir.

“Doğudan gelen göçün yarattığı sıkıntılara rağmen ben her zaman Samatyalıyım, bunu derken de gurur duyarım. Başka yerlerden Samatya’ya dönünce mutlu oluyorum, evimin rahatlığı var burada. Hani

insan evine girince “oh be dünya varmış” der, işte öyle oluyorum buraya dönünce.” (A, Erkek, 62)

“Burayı asla bırakamam. Ege’den ev almak, orada da yaşamak istiyorum ama yine de burayı satmam.” (E, Erkek, 65)

“Samatyalıyım. 40 yıldır burada yaşıyorum. Ailem de burada hala, benim kızım da burada yaşıyor. Burayı çok seviyorum. Asla da gitmeyi düşünmüyorum.” (K, Kadın, 46)

Samatya’nın yerlileri, ‘90’ların başından beri Samatya’ya yerleşen Kürt göçmenlerin gelişlerinden, buradaki yaşam tarzlarından, görüntülerinden, tavırlarından rahatsızlar. Onların gelişlerinden sonra mahalledeki güvenin, huzurun bozulduğunu ifade etmekte. Yine bu durum için de mahallelilerin geliştirdiği, kendi aralarında yayılan bir söylem vardır: “Çok kültür farkı var... Gelenler eğitimsiz... Buraya uyum sağlayamadılar.” Mahalleliler, kültür farkına vurgu yaparken, anlatılarına göre, “Kürtlerin kalabalık ve çok çocuklu olmalarından, kavgacı ve gürültülü davranışlarından, kahvehane ve derneklerinden, illegal işler yapmalarından” oldukça tedirginler. Onların da kendileri ve göçle gelen Türkler gibi buraya uyum sağlamaları gerektiğini düşünürler.

“Son 20–25 yıldır, yani ihtilalden sonra, yaklaşık 84-85’ten beri, burası değişik bir göç aldı. Eğitim seviyesi çok düşük, buralara uyum sağlamayan büyük bir sürü insan gelip yerleşti buralara. Özellikle de aşağı kısımlara. Uyuşturucu satıcılığı yapıyorlar. Ben bundan rahatsızım. Medeni değiller, kavgacılar. Kendi hukuklarını kendileri yazıyorlar. Kapkaç çoğaldı onlar geldi geleli. Az çalışmayla çok para kazanmaya çalışıyorlar, dertleri bu.” (A, Erkek, 62)

“Daha geçen gün geçitte yazan bir yazıyı gördüm şöyle diyor: “bizim rahat edemeyeceğimiz yerde, kimse rahat edemez.” Bu uygar bir tutum değil. Nasıl barbar olduklarını gösteriyor. Sokaklar çocuk dolu. Mezrada yaşanan hayat şehirde de devam ediyor. Buradaki kaliteden şikâyetçiyim. Eğitim seviyesi düşük, nobran davranışlı insanlar doldu buraya. Kurallarını kendi koyan, hukuku pazu gücünde arayan insanlar. Sık sık kavgalar oluyor.” (E, Erkek, 65)

Aralarında iyi ilişkiler geliştiremeyen Ermenilerin ve Kürtlerin, genellikle birbirlerine değmeden yaşamaya çalıştıkları, diyaloga geçemedikleri aşikârdır. Herhangi bir huzursuzluk, kavga ya da tartışmaya pek rastlanmasa da, sıkı ilişkilerden de bahsetmek pek olası değildir. Bu toplumsal ayrışma, gözlemlenebilir bir mekansal ayrışmaya da dönüşmüş durumdadır. Bu nedenle, bugün Ermeniler daha çok üst kottaki Marmara Caddesi ve Koca Mustafapaşa bölgesini kullanır, ulaşım için treni pek tercih etmezken, Kürtler de aşağı kısımlardaki evleri, yolları ve ortak alanları kullanırlar. Fakat yine de Marmara Caddesi üzerindeki Siirtlilerin kahvehane ve dernekleri, üst kısımdaki apartmanlara yerleşen Kürt ailelerin mevcudiyeti gündelik hayatta karşılaşmaları ve toplumsal temasları olanaklı kılıyor.

“Akşam dışarıya pek çıkmam. Buralar Kürtler yüzünden epeyce güvensiz hale geldi. Sahilde esrarıcılar

dolanır akşamları. Genelde ev ve Marmara Caddesi civarındayım. Samatya'ya balıkçılara, Cihan'a, Toma'ya, inirim bir tek. Oralarda pek durmam.” (E, Erkek, 65)

“Şimdi burası korkulacak bir yere dönüştü. Akşamları rahat çıkamıyoruz sokağımıza. Buralar ıssızlaştı. Sahile çok uzun zamandır inmiyoruz. Genelde yukarı tarafta görüyoruz işlerimizi. Bir yere gidilecekse treni pek tercih etmiyoruz. Aşağı kısma inmiyoruz çünkü. Hem karışık oralar hem de tren tehlikeli.” (S, Kadın, 60)

Görüşülen Ermeniler gündelik hayatlarının sıradan seyrettiğini, genellikle mahalle civarında dolaştıklarını ve ihtiyaçları için uzak yerlere gitmek zorunda olmadıklarından bahsettiler. Ev hanımlarının gün içinde dükkan önlerinde oturup sohbet ettikleri, dışarıdaki işlerini yapmak için evden çıkıp tanıdıklara sabah kahvesi içmeye uğradıkları sıkça gözlemlenir. Mahallede en çok kullandıkları yerler, Marmara ve Koca Mustafapaşa Caddeleri üzerindeki dükkanlar, yukarıdaki park, okullar ve kilisedir. Görüşmeciler, günlük alışverişlerini cadde üzerindeki bakkallardan ve marketlerden yaptıklarını ve cumartesi pazarını haftalık alışverişleri için kullandıklarını belirtirler. Civardaki diğer semt pazarlarına da toplanarak gittikleri, giysi alışverişi yaptıkları ifade edilir. Semtın dışına çıkmak çoğu zaman bir lükstür. Akraba ve tanıdıklara yapılan ev ziyaretleri dışında gezme amacıyla başka semtlere gitmek maddi koşulları zorlayan, lüzumlu görülmeyen bir durumdur. Eskiden ailece gidilen gazinoların ve yazlık sinemanın yerine konan bir aktivite yoktur. Ev ziyaretlerinin, akşam gezmelerinin sayısı da eskiye göre oldukça azalmıştır. Mahalledeki ev hanımlarının gündüzleri evlerde buluşup altın günleri yaptıkları günler, maddi koşullar dolayısıyla artık geride kalmıştır.

Sahil yolu yapılmadan önce, semtin sahilinden denize girilirken, gazinolar ve çay bahçeleri sayesinde sahil özellikle de yaz aylarında semtlilerin akşamları dahil günlerinin büyük bir kısmını geçirdikleri bir eğlence ve buluşma mekanı iken bugün uğranılmayan, korkulan, tekinsiz bir mekandır. Gündüzleri sahilde yapılan pikniklere, yakılan mangallara da bir anlam verilememektedir. Artık sahil geceleri tinercilerin, uyuşturucu müptelalarının yeri olmuştur. Hava karardıktan sonra sokakta bile dolaşmak tehlikeli iken, sahile inmek bile düşünülemez.

“Sahil kısmına eskiden çok giderdik. Yazlık bir yerdı burası. Denize girilirdi, kıyısı vardı. Denizi temizdi. Şimdi sahil, park piknik yeri oldu. Mangal yakanlar, yatanlar, alkol alanlar. Özellikle de geceleri çok ıssız ve tehlikeli.” (K, Erkek, 69)

Ermenilerle benzer bir gündelik hayatı yaşayan Türklerin, 1950'lerin sonunda, '60'lı yıllar boyunca Samatya'ya göç edip yerleşmeleri, yaşama biçimleri, kültürleri ve gelenekleri Anadolu Ermeni'leriyle benzerlik gösterirken, belleklerindeki Samatya ve semte olan

düşkünlükleri farklılaşacaktır.

3.4.2 Türkler: İkincil Maliklerin Gözünden D ş en Semt

Anadolu kentlerinden ve köylerinden İstanbul’a kitlesel g   n başladığı yıllar, İstanbul’daki gayrimüslimlerin de 6 – 7 Eylül olaylarından nasiplerini alarak kenti ve semti daha rahat ve huzurlu bir yaşama kavuşmak için terk etmeye başladıkları yıllardır. O dönemde İstanbul’a g   edenler, Ermeni ve Rumların değerlerinin epeyce altında satmak zorunda kaldıkları evlerini satın alarak, çok zorlanmadan ev sahibi olurlar. Bununla birlikte mevcut i  yerlerini ve eşyaları satın alanlar da olur. 1950’li yılların sonu ve ‘60’lı yıllar boyunca Samatya’ya Anadolu’dan göç eden Türkler  ođunlukla Malatyalı, Trabzonlu, Kastamonu ve Rizelidir. O günlerde Samatya’ya göç edenlerin bir kısmının çocukları bugün babalarından devraldıkları dükkanların sahibidir.

“Ailem Malatyalı ama ben doğma büyüme buralıyım. Babam 50 sene önce İstanbul’a gelmiş. Samatya’ya yerle mi . Bu d kk nı almış i letmi . D kk nı babadan devraldık.” (A, Erkek, 33)

Gelen Türklerin bazıları, Samatya’daki geleneksel mesleği balıkçılığı devam ettirir, bazıları midyecilik yapar, büyük bir kısmı da geldiklerinde Ermeni ustalarından öğrendikleri konfeksiyonculuk, tornacılık, kuyumculuk gibi i leri tutarlar.

“Ben  u anda konfeksiyon i iyle uğra ıyorum. Ermeni Ustalarından öğrendim bu i i. Kolima, yaka yapıyoruz.” (Z, Erkek, 48)

Gelenlerin hepsi doğrudan Samatya’ya gelmez, önce Küçükpazar, Kurtuluş, Fatih, Etyemez, Ta kasap, Cerrahpaşa, Zeytinburnu, Avcılar, Esenyurt, Büyükçekmece gibi semtlerde birkaç yıl yaşarlar. Samatya’da ev sahibi olma fırsatı doğunca, evlenince, i  sahibi olunca taşınırlar. Bu yıllarda (1950’li), Bulgaristan’dan gönderilen Bulgar göçmenleri de yerleşmek için Samatya’yı tercih ederler. Sonraları ‘70’ler boyunca da Bulgaristan’da kalan aileler gelmeye devam eder. Onlar da Ermenilerden öğrendikleri konfeksiyon i leriyle uğra ırlar. Gelenlerin büyük çoğunluğu mal, mülk, i  sahibi olsalar da bugün orta gelirli ailelerdir. Durumunu epeyce düzeltip sınıf atlayanlar Samatya’yı basamak olarak kullanıp terk ederlerken, orta halli aileler biraz mecburiyetten biraz da Samatya’yı sevdikleri için kalırlar. Maddi durumların elverişli olmaması büyük bir etken gibi görünür. Öte yandan, semtle geliştirilen aidiyet bağından bahsedenler de vardır.

“Paramız ancak burada oturmaya yetiyor. Fakat durumumuz daha iyi olsa, buradan gitmek isterim. Burası  ocuklar için pekiyi bir yer değil. Uyuşturucu satıcıları var, ayya lar dolaşıyor. Ben burayı pek

sevmiyorum.”(K,Kadın,35)

“Zeytinburnu’nda evim olmasına rağmen oraya taşınamadım. Burası çok güzel geliyor bana. Duygusal bağım var bu sokakla. Bütün anılarım, çocukluğum buraya kazındı. Buraya çok alıştık.” (M, Kadın, 40)

“Ermeni ve Rumlarla bu mahallenin başka bir anlamı vardı. Onlar gidince yalnız kaldık buralarda. Ama yine de ben buradan taşınmak istemem. Burası benim semtim.”(N, Kadın, 52)

Samatya’nın “öncü”^{*} göçmenleri, ya da burada nitelendirildiği biçimiyle “ikincil malikleri”, semte geldikleri ilk yıllarda toplumsal ve kültürel kaynaşma anlamında hiçbir zorluk çekmediklerini övgüyle anlatırlar. Kırsal kökenli olsalar da kent hayatına, hele ki gayrimüslimlerin alışkanlıklarına uyum sağlayabildikleri için kendileriyle gurur duyarlar. Çünkü kısa zamanda *kentli* olmuşlardır. Artık İstanbulludurlar, memleketlerine gidip gelirken “İstanbul’un havasını da yanlarında götürürler”. Hemşerilerine İstanbul’dan ve İstanbullu olmaktan hafif kibirle söz ederler. İlk göçmenler, “*Ermeni ve Rum komşularıyla hep çok iyi ilişkiler geliştirdiklerini, çok güzel günler geçirdiklerini, onlardan hep yardım gördüklerini ve onların çok iyi insanlar olduklarını*” anlatırlar. Fakat bu anlatılarda, kimi zaman, Ermenilerle ilgili önyargıların ancak tanışıklıktan sonra kırıldığı da sezilir.

“Biz buraya ilk geldiğimizde çok iyi komşularımız vardı. Hemen yan evimizdekiler, Ermeni’ydiler ama çok iyilerdi.”(H, Kadın, 60)

“Paşa’da Ermeni komşularım vardı, çok iyi insanlardı. Kim ne derse desin, ben Ermenileri severim.”(C, Kadın, 49)

Türkler de Ermeniler gibi, geçmişini methederler. Nostalji dolu bir anlatıyla, o günkü komşularının, çevrelerinin Rumlarla ve Ermenilerle dolu olmasından mutlulukla bahsederken, bugünkü komşularının Kürt olmasından memnuniyetsizce yakınmaları, kendilerini, kendileri gibi Anadolu’nun kırsalından gelen Kürtlerden farklılaştırma çabaları olarak okunabilir. Samatya’ya önce gelenler, kendilerini Samatya’nın sahipleri olarak görür, buralı olmakla da övünürler. Kendilerinden sonra gelenlerden kültürel açıdan “*üstün*” olduklarını düşünürken, kendilerinin “*artık İstanbullu, Samatyalı olduklarını, Doğudan gelenlerinse, bunu yıllardır bilinçli bir şekilde reddettiklerini*” vurgulamaktadırlar. Samatya’yla, esnafla, Rum ve Ermeni komşularıyla kurdukları yakın ilişkiler, daha uzun süredir semtte yaşamak, semtle kurdukları aidiyet ilişkisi, Türklere burada daha fazla hak sahibi olduklarını farz ettirir.

“Eskiden de göç vardı fakat eskiden gelenler buraya ayak uydurma çabasına girerdi. Şimdi bunlar kendi bildiklerini buraya zorla kabul ettirmeye çalışıyorlar. Onlar buraya alıştı da biz onlara

alışamadık. Biz de göçle geldik ama böyle değildik. Senin gibi giyinmeye çalıştık, Artin Abi gibi konuşmaya çalıştık. Dilimizi değiştirmeye çalıştık ama şimdi onlarda bu yok.”(B,Erkek,41)

“Gayrimüslimlerle hiçbir kültür farkımız yok, o nedenle de çok iyi anlarız. Aynı kültürden gelmişiz ama göçenlerle kültür farkı çok. Göçenlerin ayrı bir kültürü var. Yanlış anlamayın, orayı yadsımak için söylemiyorum ama onlar sanki gene kendi yaşantılarını aynen devam ettiriyorlar. Mardin kahvesi var, Bayburt kahvesi var. Hani Almanya’ya giden Türklerimiz burada neyse köylerinde, orada da öyle, kendilerini oraya adapte edememiştir, burada da aynen o durum söz konusu. Çok büyük kültür farkı var.”(K,Erkek,62)

Türklerle, Samatyalı olmaya, mahalle ile kurulan duygusal bağa ilişkin sorular sorulduğunda burayı çoğunun büyüdükleri, anılarını yaşadıkları, yıllarını geçirdikleri yer olmasından dolayı çok sevdikleri ve bırakamadıkları anlaşılırken, büyük bir kısmının da doğudan gelenler yüzünden burayı terk etmek istedikleri bilinmektedir. Ermenilerle Türkler arasında bu konuda ince bir ayrım göze çarpar. Ermenilerin, semtte yaşanan değişime rağmen, asla başka yerlere taşınmak istemediklerini belirtmeleri yerle kurdukları sadakat ilişkisini, aidiyet duygusunun baskınlığını açıkça ifade eder. Bir kısmı hala eski günlerin anısına semtte kalsa da, Türklerin çoğunluğu, buranın son halinden bıktıklarını, görüntülerden, illegal işlerden rahatsız olduklarını şiddetle vurgularlar ve maddi koşullarını düzelttikleri anda semtten ayrılacaklarını ifade ederler. Bu sözler, Samatya’dan vazgeçtiklerini ve burayla ilgili umutsuzluklarını gösterir. Bazı Türkler için Samatya artık gözlerinden düşen, değer kaybetmiş bir yerdir. Zihinlerinde hala eski günleri, eski komşuluk ilişkilerini yaşatsalar da, bu anılar onları buraya bağlamak, aidiyetlerini pekiştirmek için yeterli olamamaktadır.

“Benim şimdi imkânım olsa beş dakika durmam burada. Babamın eski dostları, benim çocukluk arkadaşlarım var diye geldim. Çok hevesliydim burası için bir şeyler yapmaya ama hevesim kaçtı. Ne kadar emek verirsene ver olmuyor.”(B, Erkek,41)

“Semtimi seviyorum, Samatya’lıyım diyebiliyorum. Ama buradaki değişimden rahatsızız. Askerden dönünce ailemle birlikte buralardan gitmeyi düşünüyoruz. Daha sakın bir semte taşınmayı istiyoruz.”(Z, Erkek, 22)

“Buradan taşınmak istiyorum ama imkân yok. Daha rahat yaşayabileceğimiz, daha güzel yerlere gitmek isterdim. İnsanlar iyi olsa, burası da çok güzel aslında.” (V, Kadın, 60)

Anadolu’dan gelen Türklerin memleketleriyle hala güçlü ilişkilerinin olduğu söylenebilir. Malatyalılar memleketlerine yılda en az bir kere gider, erzak getirip götürürler. Memleketlerinden gelen akrabaların İstanbul’da birkaç hafta misafirlik etmeleri, kendilerinin

* Danış ve Kayaalp’in ilk göçmenleri adlandırdığı biçimiyle.

de yaz aylarında oraya gidip yaklaşık bir ay süresince kalmaları, doğdukları yerlerle ilişkilerinin kopmadığına işaret eder. Karadenizliler için bu ilişkinin daha da kuvvetli olduğunu söylemek mümkündür. Köylerine gidip gelen, oradan kışlık erzak taşıyan semt sakinleri, köylerini güzelleştirmek, iyileştirmek amacıyla kurdukları derneklerle oraya maddi yardımlarını da göndermektedirler.

“Memlekete yazları gideriz. Memleketten gelenler de mutlaka bize uğrar, bizden geçer gideceği yere. Durak noktası gibiyiz. Erzak gönderme devam ediyor tabi ki. Tereyağı ve fındık gelir oradan. Fındıkzade’de bir Trabzonlular Lokali de vardır.” (Z, Erkek, 48)

“Ben buralı oldum artık. Tabi önce Artvin-Borçkalıyım ama artık bir yanımız da Samatyalı. Çocuklarım hep burada doğdu, büyüdü. Onlar iyice alıştılar buraya da bizim memleketle bağımız hiç kopmadı” (H, Erkek, 43)

Mahalle ve semt kullanımında Türklerin de *aşağı* ve *yukarı* ayrımı, *Paşa* ve *Samatya* algısı olsa da her yeri kullandıkları gözlemlenir. Her iki tarafta da yaşayan Türk aileler mevcuttur. Ermenilerde ya da Kürtlerde olduğu gibi herhangi bir cadde civarında ya da birkaç sokakta öbeklendikleri söylenemez. Sahil, park, cami, meydan, Paşa durakları, dükkanlar, marketler, tren istasyonu, hamam gibi genel ve ortak mekanların neredeyse hepsini kullandıklarını belirtirler. Orta gelirli Türk ailelerin de gündelik hayatları semte bağlı geçmektedir. Marketlerin indirimli günlerini takip eden, en uygun yerlerden alış-veriş yapan aileler, semt pazarını da kullanırlar. Ebeveynler, giysi almaya sıra gelmediğini, yılda bir kere alış-veriş yaptıklarını anlatırlar. Giysi alışverişinde gençlerin tercihleri daha önemlidir. Gençler, Paşa’daki dükkanları ve Zeytinburnu’ndaki Olivyum alış-veriş Merkezini tercih ettiklerini, Fatih’teki Historia’ya gittiklerini, alış-veriş yapmasalar bile eğlenmek, buluşmak, vakit geçirmek için bu merkezleri sevdiklerini ifade ederler. Semt dışına gençlik yıllarında daha fazla gittiklerini belirten aileler, gezmek için Ortaköy, Taksim, Sultanahmet’i tercih ederler. Genellikle, Avcılar, Büyükçekmece, Fatih, Şirinevler, Zeytinburnu gibi semtlerde akrabaları olan aileler, akrabalık ilişkilerinin hala devam ettiğini, ziyaretlerin çok sık olmasa da yapıldığını belirtirler. Bayramlarda, düğünlerde, cenazelerde ve diğer özel günlerde akrabalarıyla maddi-manevi dayanışma içinde olduklarını anlatırlar. Aynı samimiyetin komşuluk ilişkilerinde kalmadığını vurgulayan aileler, artık zamanın değiştiğinden, eskisi gibi içten dostlukların kalmadığından yakınırırlar. Komşuluklar, onlara göre eski tadında olmasa da hala eskiden kalanlar arasında devam etmektedir. İlk göçmenler de, Ermeniler gibi, sahili tekinsiz bulmakta ve akşam saatlerinde kullanmamaktadırlar. Sabah yürüyüşleri için sahilde buluşan ev hanımları gündüzleri korkulacak pek bir unsur olmasa da dikkatli davrandıklarını belirtirler.

Semti toplumsal anlamda ikiye ayıran muhafazakâr milliyetçiliğin mekansal kullanımları da ayırttığı gözlemlenmiş ve öğrenilmiştir. “Aşırı milliyetçi” Türkler, Kürtlerin barındığı, kümелendiği alanlardan geçmek istemezler. Bu alanların başında Arap Kuyusu gelir. Diğer sokaklarda, örneğin İçkalpakçı Çıkmazında yaşayan Kürtlerle tanışık olan Türkler onlardan rahatsızlık duymazken, Arap Kuyusunda tanınan, bilinen Kürtlerden rahatsız olurlar. Arap Kuyusundan sonra Yedikule sokaklarına doğru yürüdükçe pencerelere asılı Türk bayraklarının çokluğu da bu ayrımın varlığına dikkat çeker. Gençler arasında belirgin bir biçimde Kürt-Türk ayrımı yapılmaktadır. Ülkü ocaklarına mensup birçok genç Kürtlerin uyuşturucu sattığından, kapkaççı, gaspçı ve tehlikeli olduklarından bahsederler. Bu ülkücü gençler arasında Kürt olan ve kimliğini yadsıyan, Kürtçe konuşmayı reddeden, asimile olmuş gençlere de rastlanılır. Samatya’daki genç erkeklerin çoğu ancak liseye kadar okur, sonrasında askere gidip döner ve çalışırlar. Kızlar için de benzer bir durum söz konusudur. Yaşlı mahalleliler gençlerin bir kısmının uyuşturucu kullandığını, çoğunun da okumadıklarını belirterek, semtin geleceğinin olmayacağı kanısındadırlar.

“Ben bundan birkaç yıl önce bazı şeyler (hap, esrar vs) kullandım, bazı şeyler yaptım. Şimdi görüyorum, çevreme bakınca anlıyorum ki olayın başlangıç noktası onlar. Çünkü Diyarbakır’dan, Mardin’den geldikleri zaman, bunlar bir iş seçmezler, bunlara belli işler gösterilir, bunlar da o belli işleri yaparlar. Çok görüyorum bunu.” (Z,Erkek,22)

“Biz Kürt ’üz ama ben evde kimseyle Kürtçe konuşmam. Ben milliyetçiyim. Kürtçülüğü sevmiyorum.” (F, Erkek, 21)

İlk göçmenler, yıllar önce Samatya’ya yerleşerek kendilerinden sonra gelenlerden daha çok Samatyalı oldukları, semtte yaşamayı daha fazla hak ettikleri imasıyla Samatya’nın sahipleri gibidirler. Çoğu Türk kendilerinden sonra gelen Kürtleri semtte istemez. Semtin kendi geçmişlerine göre değişmesi, “bozulması” Türklerin büyük bir kısmı için semttan ayrılma sebebidir. Bazı sakinler semt ve kendi gelecekleriyle ilgili umutsuz konuşmakta, semttan çoktan vazgeçmiş gibi durmaktalar. Zihinlerindeki “yer” onlar için artık kayıp bir mekan haline gelmiştir. Ermeniler, geçmişin ve ortak hafızalarının ürünü olan “yer”i yaşatırken ve ona tutunurken, ilk göçmenler sonradan gelenler yüzünden semte olan bağlılıklarının azalmasıyla “yer” kurgularını kaybederler. Kürtler ise önceden biçimlenmiş kentsel mekanlara geldiklerinde, kendi habituslarıyla mekanın anlamını yeniden üretirler. Zihinlerinki köy yaşantısının yerini, yıllar içinde, farklı bir “yer” kurgusu alır. O “yer” etnik kimlikle sıkı sıkıya bağlı, bu anlamda “köye benzeyen” fakat köy olmayan, kent mekanına uyum sağlamak zorunda kalmış yeni bir pratikler dizisinin “yer”i olacaktır.

3.4.3 Kürtler: Geçmiş ile Bugün, Köy ile Kent Arasında Bir “Yer”de

Kürt göçmen ailelerin ortak özelliği, 1984’te PKK’nın silahlı eylemlerine başlamasından itibaren ivme kazanan çatışmalar nedeniyle, asker ile PKK, koruculuk ile yandaşlık arasında kalan köylülerin *yerlerinden edilmeleri* ve çeşitli göç rotalarının son durağı olarak İstanbul’a yerleşmeleridir. Samatya’da yaşayan Mardinli göçmenlerin bir kısmı önce Diyarbakır, Adana, Mersin gibi illerde şanslarını denedikten sonra İstanbul’a göç etmişlerdir. Görüşmelerde, oralarda barınamadıklarını, iş bulamadıklarını, aç kaldıklarını ve çareyi İstanbul’da gördükleri için buraya göç etme kararı aldıklarını belirtirler. İstanbul’a geldiklerinde ise, tamamı önce akrabalarının yanında ya da onların ayarladıkları bir evde, kirada kaldıklarını anlatır. İstanbul’da ilk oturdukları semtler genellikle, Yenikapı, Kumkapı, Yedikule, Avcılar, Büyükçekmece, Aksaray, Davutpaşa olmaktadır. Daha sonra ev sahibiyle anlaşamama, kiranın yüksek gelmesi gibi sebeplerle ev ararken yine akraba ve tanıdık vasıtasıyla Samatya’da ev bulup kiraladıklarını belirttiler. Birçok aile 20–25 senedir İstanbul’da yaşamakta ve yine çoğunluğu 8–10 senedir Samatya’da oturmaktadır. Samatya’da yaşayan Mardinli ailelerin çoğu, 1980’li yılların sonları ve 1990’lı yılların başlarında, köy korucusu olmayı kabul etmedikleri için, köylerinden çıkmaya zorlanırlar. Bu zorlamalar, tarlaları yakma, evlerin içlerini arama ve dağıtma, zarar verme gibi çeşitli baskıcı uygulamalarla gerçekleştirilir. Köylülere evlerini boşaltmaları için yaklaşık 10–15 günlük süreler verilir.

“Devlet bizi köyden çıkarttı. Bize geldiler. 13 gün müddet verdiler. Asker dedi ki, “ya korucu olacaksınız, ya buradan göç edeceksiniz ya da sizi öldüreceğiz, yakacağız!” Biz, o zaman korucu olmak istemedik. Gitmek de istemedik ama korktuk. Hayvanları telef ettiler. Göndermeye zorladılar. Korucu olmayınca başka çare bırakmadılar. Köyü taradılar.” (S,Kadın,62)

“Ben küçüktüm, 11–12 yaşında. Köy korucu olmayı kabul etti. Silahla köyü korurduk. Bir gün PKK gelir, evde zorla yemek yer, yiyecek alır giderdi. Bir gün asker gelir evi dağıttırdı, her yeri arardı. Arada kalmıştık. İki taraf arasında.” (C,Erkek,29)

“Köyde terör vardı. Beni 15 yaşındayken ailem İstanbul’a gönderdi. Ortam çok kötüydü. PKK köylülerden beslenmesin diye, korucu olmak istemeyenleri sıkı denetimde tutarlardı. Bunun dışında Hizbullah da köyde, şehirde terör estirirdi. Kızların kolları açık diye vurdular.” (Ş,Erkek,35)

“Köydeki terör olaylarından ötürü gelmek zorunda kaldık. Köyleri boşalttılar. Kovmasalardı kalırdık orada. Buraya gelmeyi çok istemedik ama mecbur. İlk alışamadık, yadırgadık ama mecbursun, alışacaksın. Orada iş yok, aş yok, burada vardır. Onun için alışacaksın.” (Z,Kadın,65)

Kürt göçmenler İstanbul’a göç ederken dönecekleri bir köylerinin olduğu inancını taşıdılar.

Fakat köye dönmenin yasak olduğu uzun yıllarda bu inanç zamanla tükenir ve kentte kurulan düzen, iyi kötü kazanılan para, geride bıraktıkları köylerinde artık iş imkânının ve tarım olanağının kalmamış olması köye dönme rüyasını, umudunu söndürür. Fakat bir kısmının geri dönebilecekleri bir köyleri de kalmaz. Samatya’da yaşayan Mardinli ailelerin çoğunun köye dönmeleri, oradaki evlerinin ve tarlalarının yakılmış olmasından dolayı zor görünür.

“Yedi sene önce kocam öldü. Hastaydı. Cenazeyi köye götürmek istedik. Oraya gömecektik, koymadılar.” (S, Kadın, 65)

“Şimdi burayı mecburen seviyoruz, sevmeyelim de ne yapalım? Köyümüze dönemiyoruz yasaktır. Benim evim orasıdır ama orada tarla yok, iş yok. Neyle kazanacağız?” (Z, Kadın, 65)

Kürt göçmenler, bugün homojen olmayan, çeşitli düzeylerde maddi imkanlara sahiptirler. Gelenlerin bazıları köylerindeki tarlaları, evleri satabilmekte ve İstanbul’da ev alabilmektedir. Bununla birlikte, köyünden göç ederken evi ve tarlaları harap olanlar bugün Samatya’daki en yoksul grubu oluşturur. Göçmen gruplarda, hane reisi olan erkekler, çoğunlukla seyyar satıcılık (tavuk pilav, midye, hediyelik eşya, fındık, kestane) yapmakta, esnafların yanında çırak olarak çalışmakta ya da restoranlarda komilik ve garsonluk yapmaktadırlar. Seyyar satıcılık yapan erkeklerin eşleri midye, tavuk pilav gibi yemek hazırlıklarını yaparak evde çalışabilirken, geleneksel ve kültürel aile yapılarından dolayı, çoğunlukla ailedeki kadınların dışarıda çalışmaları istenmez. Buna rağmen, ikinci kuşak erkeklerin eşleri, genç kızların bir kısmı tekstil atölyelerinde çalışabilir. Hizmet sektörünün düşük gelirli işlerinde çalışan aile reislerinin kazançları birleşirken, *iki göz evde* birkaç ailenin yaşamasına ancak fırsat verir.

“Burada iş bilmeyiz. Ancak pilavcılık yapabildik. Mesleğimiz yok, ben okuyamadım. Köydeyken ancak Adana’ya tarlalara giderdik pamuk toplamaya, öyle çalışırdık... Buradaki ev çok küçük, gelip görsen, burada nasıl yaşıyorsunuz dersin. Sığmıyoruz, bir de rutubetli, eski tahta.” (K., Kadın, 32)

Öte yandan, mahallenin *yerlileri* Ermeniler ve *yeni sahipleri* Türkler, Kürtlerin ekonomik durumlarının görüldüğü kadar kötü olmadığını, çoğunun kısa zamanda ev sahibi olduğunu, bazılarının durumlarının kendilerinden bile iyi olduğunu ifade ederler. Bunu tanışık oldukları kişiler üzerinden anlatırken, kimilerinin çocuklarını çalıştırarak durumunu düzelttiğini kimilerininse illegal işler yaparak kısa zamanda çok para kazandıkları iddiasını ileri sürerler.

“Diyarbakır’dan, Mardin’den geldikleri zaman, bir iş seçmezler, bunlara belli işler gösterilir, bunlar da o belli işleri yaparlar. Çok görüyorum bunu. Gayri-meşru işler, uyuşturucu satıcılığı....” (Z, Erkek, 22)

“Her sokak başında uyuşturucu satılıyor. Burada çok yaygın. Kürtler geldikten sonra türedi bunlar. Bu doğudan gelenlerin hepsi mal sahibi. Para nerden geliyor sanıyorsun?”(N, Kadın, 52)

“Doğululara yardımın alası yapılıyor, haddi hesabı yok. Kömüründen erzakına kadar. 8–9 tane çocuk var, hepsi çalışıyor. Midye dolma yapıyorlar, satıyorlar. Her biri başındaki tepsiyi bitirmek zorundalar o gün.”(N, Erkek, 65)

Samatya’da yaşayan, 50 yaş ve üzerindeki göçmen kadınların neredeyse tamamı okuma-yazma bilmezler. Genç-orta yaşlı olanların ise büyük bir kısmı ilkokul mezunudur. Genç kuşak diyebileceğimiz, ikinci nesil içinde okuyabilen kızların sayısı oldukça azdır. Yaklaşık 25 – 30 yaş arasındaki genç kadınların çoğu evli ve 1 ya da 2 çocukludur. Bununla birlikte genç erkeklerde de durum benzerdir. Ortaokul ya da liseyi bitirememiş genç erkekler, 18’ine gelince askere gitmekte sonrasında bir işe girmekte ve daha sonra akrabaları ya da hemşerilerinin kızlarıyla evlendirilmektedirler. Genç yaşta çocuk sahibi olmaktadırlar. Üçüncü kuşağı bugün 5–6 yaşlarındaki çocuklar oluşturur. Annelerinin denetimindeki bu çocukların, zamanlarını yaşlılarıyla birlikte sokakta, parkta ve sahilde oyun oynayarak geçirdikleri gözlemlenir.

“Burası çok başka, değişik bir yermiş. Bize çok ters işler var burada. Çocuklar kötü durumda Samatya’da. 13-14 yaşında oğlanlar esrar çekiyor, sigara içiyorlar. Kızların 13 yaşında sevgilisi oluyor okulda. Ben kızımı 3. sınıfa yazdırmayı düşünmüyorum. Kendimize göre yetiştireceğiz onu.”(Ç,Erkek,40)

“Burada genelde erkekler bizden çok daha serbestler. 15 yaşına gelince, akşam dışarıda olsalar da kimse kızmaz onlara. Biz öyle değiliz. Çoğumuz ilkokulu zar zor bitiriyoruz. Okula gidip gelmemiz mesele haline geliyor. Biz direttik okuyacağız diye. Ayrımcılığa, kız olduğumuz için ezilmeye karşıyız. Ben üniversite bitirip kendi sorumluluğumu almak istiyorum. Avukat olmak istiyorum.”(G,Kadın,22)

Bugün, göçmenlerin anlatılarına göre, Yedikule’yi Muşluların, Kocamustafapaşa – Samatya’yı Mardinlilerin, Silivrikapı’yı Siirtlilerin, Kumkapı’yı Diyarbakırlıların tercih ettiği bilinir. Bu tercihler, aileden kişilerin, akrabaların yer seçimlerine ve iş imkanlarına göre yapılır. Samatya’da, akrabalık ve hemşerilik ilişkilerinin kuvvetli olmasının yanı sıra etnik kimliğin ve aşiret ağının da çok önemli olduğu belirtilmelidir. Kürtlerin, zorunlu göç sonrasında bir arada kalmaya çalışarak, aidiyet ilişkilerini, geleneklerini korumaya çalıştıkları, ayrıca birbirlerini kolladıkları, topluca hareket ettikleri de gözlemlenir. Bunun yanı sıra Kürtçe konuşabilmek, anlaşılmaq, kentte kendilerini güçlü hissetmenin yollarından biridir. Bu ihtiyaç sebebiyle de bir arada yaşamaktadırlar. Kendi deyimlerince, “*gurbette, sürgünde*” kalan Kürtler, birbirleri arasındaki dayanışma, birlik ve beraberlik sayesinde ayakta dururlar.

“İlk geldim Avcılar’da oturduk. Hiç Kürt yoktu, hep Türk’tü. Ben Türkçe bilmiyordum. Etrafta beni anlayan kimse yoktu. Orada çok zorlandım. Burada, bu sokakta akrabalarım var. Onlar yardım ettiler. Buraya geldik. Ev kiraladık. Şimdi hep Kürt burası. Aynı köyde gibi.” (E,Kadın,26)

Öte taraftan, semtin eski sakinleri, bu kümelenmeden hoşnut değillerdir. Onların kendi içlerine kapalı oldukları, kimseyi aralarına almak istemedikleri, değişime karşı dirençli oldukları belirtilir. Mahalledeki memleket kahvelerinden de rahatsız olunur. En sık karşılaşılan yakınmalar ise, Kürtlerin en ufak bir tartışmada, bir anda toplanarak kavgaya giretikleriyle, kavgacı olduklarıyla ilgili anlatılardır.

“Eskiden kökenlerimiz, dinlerimiz samimiyete engel değildi. Çünkü aslında pek de farklı değildik. Ermeni komşumuz da biz de aynı dükkândan alışveriş eder, aynı yemeği yerdik. Aynı giyinirdik. Şimdi Kürtlerle aramızdaki ilişki öyle değil. Aynı dindeniz ama onlar farklı bir devlet gibiler. Kaba kuvvet kullanıyorlar. Birken on oluyorlar birden bire.” (N,Erkek,65)

“Batman, Siirt, Mardinliler gelip buralara yerleşti. Dernekleri, kahveleri var. Daha geçen gün geçitte yazan bir yazıyı gördüm şöyle diyor: “bizim rahat edemeyeceğimiz yerde, kimse rahat edemez.” Bu uygar bir tutum değil. Nasıl barbar olduklarını gösteriyor. Mezrada yaşanan hayat şehirde de devam ediyor.” (E,Erkek,65)

“İlerde Siirtlilerin kahvehanesi var, öteki tarafta da dernekleri. Bu kahvenin önünde gün boyu, afedersiniz, iti kopuğu durur. Sizin karınıza, kızınıza bakarlar. Diyarbakırlılar, Urfalılar, Mardinliler... Kavgaya hep birlikte dalarlar. Çok vahşiler.” (Z,Erkek,48)

Göç toplumsal yapıyı sarsan bir kriz anıdır. Her tür göç ya da göçmenin kriz yaratması beklenmez. Fakat burada bahsi geçen zorunlu göçle çeşitli illere yerleşmek durumunda kalan Kürt göçmenler için “krizi yaratan “öteki” haline gelme halinden söz edilebilir. Etnik kökenleri ve yoksullukları, kırsaldan gelmeleri ve kentle uyum sürecinde sergiledikleri “köylü, doğulu” görüntüler Kürtlerin toplumsal anlamda ayrılımlarına ve düzen bozan olarak görülmesine neden olmaktadır. Bu anlatılardaki yakınma aslında bazı birey ve toplulukların toplumsal yapının bozuma uğramasına, değişmesinedir. Semtin eski sakinleri, son 20–25 senendir, mahallede yaşanan değişimden, nüfus sirkülasyonundan rahatsızdırlar. Eski komşuluklara ve samimi ilişkilere duydukları özlemi sıkça dile getiren sakinler, bugün apartmanlarına taşınan Kürtleri tanımadıklarını, onlarla iletişim kuramadıklarını belirtirler. Bunun nedenini, aralarında çok fazla kültür farkı olmasına bağlarlar.

“Artık buralar çok bozuldu. Göçmenler buraya kendi kültürlerini de getirdiler. Bize benzemiyorlar. Çok kaba insanlar. Laf anlatamıyordunuz. Annem sayesinde ilişkiler biraz düzeldi. Ama yine de bu sokakta oturmak istemem. Gürültüleri, temizlik anlayışları ve bazen de kaba-saba tavırlarından rahatsız

oluyorum.”(E,Kadın,34)

“Bakin, burada yaşayan herkes, özür dilerim, Kürtlerin pisliklerinden rahatsız. Yanlış anlamayın, Kürt arkadaşlarımız da var ama bazı şeyleri gevşek bıraktınız mı işin ucu kaçıyor. İki Kürt benim de olduğum bir ortamda bir araya gelince Kürtçe konuşuyorlar. Onlar geldikten sonra güvenlik problemi oldu. Onlar geldikten sonra bozuldu buralar, kaçtı millet.”(R,Erkek,40)

Ne yazık ki, kurgulanan özellikler tüm gruba genellenir. Bunun en büyük göstergesi de çalışmada sıkça rastlanan anlatılardır: *“Kürtler/doğulular/köylüler/göçmenler/taşradan gelenler... İstanbul’u mahvettiler, oturdukları semtlere sahip çıkmadılar.”* Bu tip genellemeler, indirgemeci yaklaşımlar, toplumsal dışlamalar, “öteki”leştirilen grupların da karşılıklı ilişki içinde, kendilerini dışarıya kapatmalarına, değişime karşı dirençlerine neden olur. Bu şekilde dışlanan kültürlerin diğer kültürlerle kaynaşması olanaklı değildir.

“Şimdi burası doğudan çok göç alınca kalite bozuldu. Kültür seviyesi çok düştü, gelenler burayla uyum sorunları yaşadılar. Hala köyde gibi yaşıyorlar. Buranın koşullarına uyum sağlamıyorlar. Buranın yerlisi bundan çok rahatsız oluyor tabi.”(H,Erkek,43)

“Hep onlar geldikten sonra değişti buralar. Kirlendi. Şimdi çocukların elinde sigara ya da esrar. Kimse sahip çıkmıyor, arkasını kollamıyor çocuğunun. Burayı kendilerine benzetmeye çalışıyorlar. Haliyle burada yaşayanlar, eskinin güzelliğini bilenler, bu durumdan çok rahatsızız.”(Z,Erkek,48)

Öte taraftan İstanbul’da görüşülen zorunlu göç mağdurlarının bazıları, ev kiralama, iş bulma ve eğitim konusunda zaman zaman ayrımcılığa uğradıkları algısına sahiplerdir. Bazılarının anlatımlarından, Kürt ve ‘köyden gelmiş’ olmaları nedeniyle zorluklar yaşadıkları algısı anlaşılır. Samatya’daki göçmenlerin, ilk geldikleri yıllarda karşılaştıkları problemlerden bahsederken, sıkça, köyden geldikleri ve Kürt oldukları için istenmediklerini, bu nedenle çoğu zaman kavga ettiklerini belirtirler. Zorunlu olarak geldikleri bir kentte, istenmeyince, kente ve yaşayanlara ayak uyduramayınca, köye dönme isteğinin daha da arttığından söz ederler. Fakat bir taraftan, zamanla, kişilerin birbirlerini tanıdıkları, konuşa konuşa anlaştıkları da gözlemlenir.

“Burada yeni geldik, bizi istemediler. “Kro” dediler, “cahil”, “bunlar PKK”. Zorumuza gitti. Ben Türkçe biliyordum. Dalga geçtiler, kızdılar. Şimdi karışmıyorlar, korkuyorlar.”(S,Kadın,65)

“Buraya geldiğimizde biraz Türkçe biliyordum. Türkçe konuşmazsan sana kötü gözle bakıyorlar. Kendi aramızda Kürtçe konuşunca kızıyorlar. Kötü bir şey söylüyoruz sanıyorlar ama dilimiz dönmüyor o kadarına.”(K,Kadın,32)

“Geldiğimde çok zorluk çektim. Doğulu olunca her yerde çekersin. Öyle herkese belli edemezsin, ben

Kürt'üm diyemezsin.”(C,Erkek,29

Göçmenlerin kent yaşantısındaki heterojen görüntüleri – bu metinde “yer-kurma” pratikleri şeklinde açıklanan – uyum sağlamayabilme stratejileri ya da tersine köydeki yaşantılarını sürdürme dirençleri, *habitus*larının gereği olarak ortaya çıkar. Alışageldikleri yaşantı biçimlerinin, kökenlerinin, geleneklerinin, kendi toplumsal ve kültürel kurgularıyla ördükleri kozalarıyla, üstlerine sinen pratiklerle bu kentte “yerleştikleri” mekanlara tutunurlar. Bu nedenle de, göçmenleri *habitus*larından bağımsız-ayrı düşünmek indirgemeci bir tavır olur. Dolayısıyla, Samatya’daki sokaklarda görüntülenen “*norm dışı, kente ait olmayan, köy yaşantısının devamı*” şeklinde nitelendirilen pratikler aslında yine göçmenlerin *habitus*larıyla açıklanabilir. Birlikte yemek yapmak (midye temizleme, yaprak sarma, fındık ayıklama vb.), yün havalandırmak/dövmek, halı yıkamak, patlıcan közlemek, fasulye ayıklamak gibi mutfak ve ev işlerini dışarıda yapan kadınların bu işleri dışarıda yapmalarının belirgin bir sebebi vardır. Bununla birlikte, sokakta iş yapılmasa bile, yemek yemek, çay içmek, sohbet etmek, oturmak için kapı önlerine kilim serildiği, tabure konduğu, kapıların gün boyu açık olduğu gözlemlenir.

Anadolu göçmeni olan ve yaklaşık 30 – 40 yıldır Samatya’da yaşayan ailelerin de benzer şekilde sandalye, tabure ya da minderleri evlerinin ya da apartman kapılarının önlerine çıkartıp oturdukları, bir araya gelip çay eşliğinde sohbet ettikleri görülür. Eski sakinler, dışarıda oturmayı, “*bir yere gitmek, para harcamak yerine, masrafsızca hava almak*” şeklinde yorumlarken, kendilerinininkini onlarınkinden ayırmaya çalışırlar.

“Biz onlar gibi işlerimizi sokağa dökmeyiz. Sadece kahvaltudan sonra kapımızın önünde, gölgede oturur, Türk kahvemizi içeriz.”(E, Kadın, 72)

Öte yandan Kürt göçmenler, sokakta oturmayı, işlerini yapabilmeyi köyle özdeş, benzer bir durum olarak algılar ve bundan dolayı memleketleriyle, “yer”leriyle, yurtlarıyla ilişki kurarlar. Bu tip eylemler onların, İstanbul Samatya’daki sokaklarında köylerini hissederek yaşamalarını, “yer-kurma”larını sağlar.

“İncir ağacının altında oturuyoruz burada. En güzel tarafı odur buranın. Aynı köyde gibi, kilim serip oturuyoruz dışarıda. Bir yere gitmek yoktur, ihtiyaç değildir. Burada hava alırız.”(Z, Kadın, 65)

“Burası eğlencelidir genelde. Kapılar açıktır, herkes birbirini tanır, güvenir, bilir. Zaten insanlar birlikte iş yaparlar, kapıların önlerinde. İşte kışa hazırlık, yemek, halı, yün işleri, örgü...” (N, Kadın, 17)

“Gündüzleri hep kapılarımız açıktır. Kapı önlerinde otururuz. Burası serin, gölge, rahatız burada. Köydeki gibi yaşıyoruz yine.” (M, Kadın, 47)

Kürt göçmenler diğer “ötekiler” gibi var olabilecekleri, ikamet edebilecekleri *imkân mekan*lara yerleşmişlerdir (Elmadağ, Tarlabası, Fener-Balat, Süleymaniye, Kumkapı, Yedikule, Samatya örneklerinde olduğu gibi). Tek el kontrolünde, homojen, iktidar ve sermaye baskılı alanlar “öteki”ni, kendisiyle eş düzeyde barındırmak istemez. Samatya “öteki”nin barınabilmesi anlamında heterojenlik ve çeşitlilik taşır fakat bu heterojenlik henüz melezleşmeyi beraberinde getirememiştir. Bu heterojenlik, sadece, farklı kümelerin yan yana gelerek temas etmeleriyle oluşan bir bileşim gibidir. Farklı grupların kaynaşması, iç içe geçmesi ve melezleşmesi birkaç tekil örnek dışında söz konusu değildir. Ermeni ve Türkler yıllar içinde iyi ilişkiler geliştirdikleri her iki grup tarafından da gururla ifade edilen bir söylemdir. Fakat her iki grup da Kürtlerin gelişinden memnuniyetsizdir. Bu hoşnutsuzluk ifadelerini, özellikle Türklerin kendilerini Kürtlerden ayırmak için kullandıkları düşünülmektedir. Bu rahatsızlığın sebeplerini de, *“kültür seviyesinin çok farklı olması, Kürtlerin kavgacı ve gürültülü olması, kabalık ve çok çocuklu olmaları, Kürtçe konuşmaları, köy yaşantısını sürdürmeleri, kendi kültürlerini buraya taşıyarak kendilerine de dayatmaları, dolayısıyla da kendi mahallelerinde yabancı kalmaları”* olarak sıralarlar. Öte yandan, Kürtler de, kimliklerinden dolayı dışlandıklarını, istenmediklerini düşünürler. Gruplar arasında oluşan karşılıklı yargılar birbirlerine zaman zaman değmeden yaşamalarına neden olur fakat yine de etkileşimlere izin verir. Özellikle sokak ölçeğinde, yan yana oturan farklı ailelere bakıldığında hem sürtüşmelere hem de uzlaşmalara tanık olunur. Farklı gruplardan kişilerin genellikle birbirlerini tanıdıkları, selamlaştıkları fakat maddi-manevi alış verişlerinin ve komşuluk ilişkilerinin olmadığı saptanmıştır.

Mahallenin eski sakinleri arasında yardımlaşma ve komşuluk ilişkilerinin belirli ölçülerde, *“eskiden kalanlarla”* devam ettirildiği bilinmektedir. Eski sakinler ve eski esnaf, bir Ermeni ve Rum mahallesi olan Samatya’nın tarihi değerinin bilincindedirler. 50’li, 60’lı yıllardaki samimi komşuluk ilişkilerini, mahalle yaşantısındaki birlikteliği, bir yüceltme eğilimi olarak, sürekli dile getirmektedirler. Mahalleye duyulan aidiyet birçoğunun hala burada yaşamasının en büyük sebebi iken, sonradan gelenlerin bir kısmı da sırf mecburiyetten, maddi durumları olmadığı için buradan gidemediklerinden bahsetmekte ve çoktan umutlarını kaybetmiş gibi görünmektedirler. Fakat buna rağmen, eski sakinlerin çoğunun mahalleye duydukları bağlılık, bu mahalleyi diğerlerinden ayırmaları, özellikli bulmaları, tarihini bilmeleri Samatya’yı sevdikleri, bağlandıkları bir “yer” olarak kurguladıklarını gösterir. Zihinlerinde de buraya

aittirler. Öte yandan, birinci kuşak Kürt göçmenler için, mahalle ile olan ilişkinin bir aidiyet ilişkisine dönüşmediği çok açık ve anlaşıldır. Onların *zihinlerindeki yeri* yaşattıkları, köylerine ait oldukları ve burada *arada bir yerde* yaşadıkları söylenebilir. Her ne kadar İstanbul'un ve Samatya'nın *güzelliklerinden* bahsetseler de, buradaki Kürtler için kimlikleri, bir arada yaşamak, birlikteliklerine tutunmak, ilişkilerini ve geleneklerini, alışageldikleri yaşam biçimini devam ettirmek, Samatyalı olmaktan ya da herhangi bir yerli olmaktan çok daha önemlidir. Fakat ikinci kuşak için aynı savın kesinliği iddia edilmemelidir. Onlar, bir yandan Mardinli olmakla gurur duyarken, öte yandan da kendilerini İstanbullu olarak görmektedirler.

3.4.4 Farklı Samatya Algıları

Semt, farklı gruplar ve topluluklarca, hatta aynı grup içindeki bireylerce, farklı biçimlerde ve düzeylerde algılanmakta ve kullanılmaktadır. Aynı mekanda yaşasalar da, her topluluğun aklındaki Samatya başkadır. Her üç gruptaki görüşmecilere de İstanbul ve Samatya algılarıyla ilgili sorular yöneltildi. İstanbul'un hangi semtlerini bildikleri, ne kadarını gördükleri, gezme ya da iş amaçlı gidip gitmedikleri, İstanbul'daki tarihi ve turistik alanları bilip bilmedikleriyle ilgili görüşmeler yapıldı. Samatya'da nereleri bildikleri, çeşitli yol tarifleri, merkez olarak nereyi algıladıkları, akıllarındaki Samatya resmi ve yer değiştirme durumunda geride bırakacakları semtte özleyecekleri yerlerle ilgili sorular sorularak, görüşmelere kentsel algıları da dahil edildi.

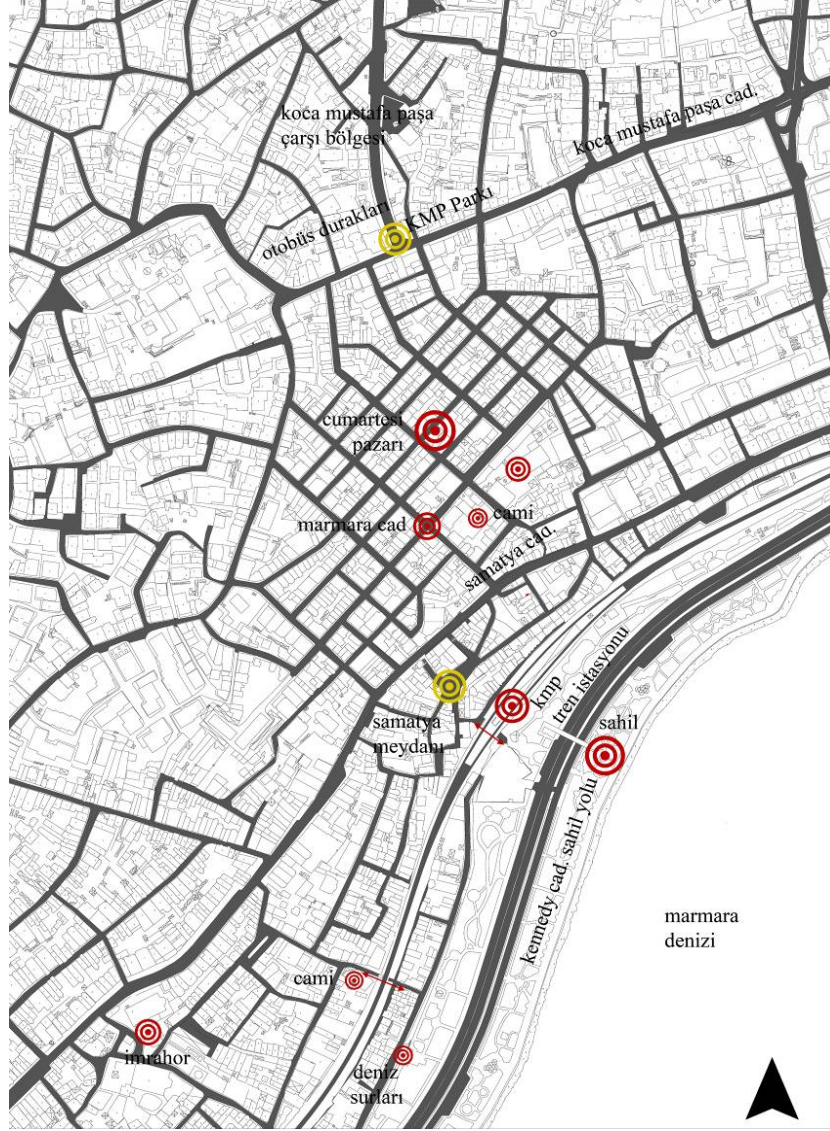
Çoğunlukla, Kürtler İstanbul'u kiracı olarak semt değiştirirken görürler. Özellikle kadınların semt dışına gezme amaçlı çıkması, içe kapalı gelenek yapısından dolayı pek sık gerçekleşen bir durum değildir. Bu kadınlar, sadece akraba ziyaretine gidip gelirken gördükleri yerleri sayıp anlatabildiler. Bu semtler, Zeytinburnu, Büyükçekmece, Avcılar, Kumkapı, Yenikapı, Aksaray, Fatih ve Tarlabası olarak sıralanabilir. Erkekler için durum biraz daha farklıdır fakat diğer topluluktaki erkeklere kıyasla, Kürt erkeklerin de İstanbul'u iyi bildikleri, tanıdıkları ve gördükleri söylenemez. Erkeklerin çoğu seyyar satıcılık yaptığından satış yaptıkları yerleri sayarlar. Her satıcının belirli mekanı olduğu ve başka yerde satış yapamayacağı için bu semtler de sınırlıdır. Genellikle, Sirkeci, Kumkapı, Yenikapı, Aksaray, Taksim gibi yerler sayılır. Türklerin çoğu İstanbul'un birçok semtini bilmektedirler. İş, gezme, ziyaret amaçlarıyla gidilen semtler genellikle Taksim, Sultanahmet, Fatih, Ortaköy, Beşiktaş, Büyükçekmece, Avcılar, Zeytinburnu olarak sayılır. Özellikle, ailelerin çocuklarıyla birlikte turistik alanlarda vakit geçirmeleri, hafta sonlarında piknik alanlarını ve alışveriş merkezlerini

tercih etmeleri dikkat çekicidir. Semtın dışına çıkıp gezmeye ve eğlenmeye bütçe ayırabilen ailelerin sayısı az olsa da çocuklarını gezdirdiklerini vurgularlar. Semtin dışına çıkma amaçlarının başında akraba ziyaretleri gelir. Türk aileler genellikle haftada bir akrabalarında ev gezmesine gittiklerini belirtirler. Ermenilerin neredeyse tamamı İstanbul’u iyi bilmekte, tanımakta ve semtleri ayrıntılı şekilde anlatabilmektedirler. Özellikle İstanbul Ermenileri, İstanbul’un tarihine dair bir çok anı ve tarihsel bilgiler içeren hikayeler anlatırlar. Sayılan semtlerin başında Bakırköy ve Yeşilköy gelmektedir. Bunları, Kurtuluş, Elmadağ, Taksim, Florya, Beşiktaş, Ortaköy ve Moda takip eder. Diğer gruplarda İstanbul’un Anadolu yakasından hiç bahsedilmezken, Ermenilerin Moda’yla da ilişkisi olduğuna rastlanır.

Samatya algısının en yoğun olduğu grup Ermenilerdir, Samatya’yı geçmişten bugüne anlatırlar ve her yerinin hem eski hem de bugünkü halini tarif ederler. Samatya’da önemli buldukları yerlere, görüşme yapılan Ermenilerin tamamı, Surp Kevork Kilisesini ve Sahakyan Nunyan Ermeni Lisesini sayarlar. Birçoğu bu sıralamaya Marmara Caddesi, Yedikule, İmrahor, sahil, KMP’deki park ve meydanla devam eder. Hem aşağı kısımda, tren yolu kıyısında, hem de ızgara planlı alanda yaşayan Türkler de semti iyi bilmektedirler. Geçmişte dair bilgilerini genellikle Ermeni tanıdıkları ve komşularından edindikleri, benzer anlatım biçimleri kullanmalarından ve sıklıkla aynı vurguları yapmalarından bellidir. Türkler Samatya’daki önemli yerlerin adlarını sayarken genellikle cami ve kiliselerden başlarlar. Sadece camileri sayanların ve “*Müslüman olduğum için bana göre camiler önemli tabi*” diyenlerin yanı sıra camiler kadar kiliselerin de önemli olduğunu *bilinçli* olarak sayanlara sıklıkla rastlanır. Ermenilerle iyi ilişkiler içinde olduklarını her fırsatta dile getiren Türkler, kiliseleri de sayarken buna dikkat çekmek isterler. Cumartesi günleri Marmara Caddesi ve çevresinde kurulan semt pazarı, eski binalar, tren sesi ve surlar da Samatya’da varlığı önemli bulunan diğer öğelerdir. Kürtlerin Samatya algıları diğer gruplara göre daha kısıtlıdır. Yapılan tasvirler ve tariflerde dil sıkıntısı da bir başka kısıtlılık getirirse de, semtin özellikle üst kısımlarının çok iyi bilinmediği, sık kullanılmadığı ve tariflenemediği görülür. Tabi ki bunun yanı sıra, genç-orta yaşlı erkekler, ikinci kuşak genç kızların Samatya algısı, ilk kuşak yaşlı kadınlara göre çok daha zengin ve çeşitlidir. Genç kızlar her ne kadar gezmek için sıkça izin alamasa da, maddi sıkıntılardan dolayı semt dışına rahatça çıkamasa da, İstanbul’daki ve Samatya’daki çekim noktalarından bahsederler. Örneğin Zeytinburnu’ndaki alışveriş merkezi(Olivyum), Bakırköy çarşısı, KMP’deki kafeler fırsat bulundukça gidilen, toplanılan yerlerdir.

Samatya’nın merkezi sorulduğunda, Ermeniler genellikle Kilise, KMP otobüs durakları ve

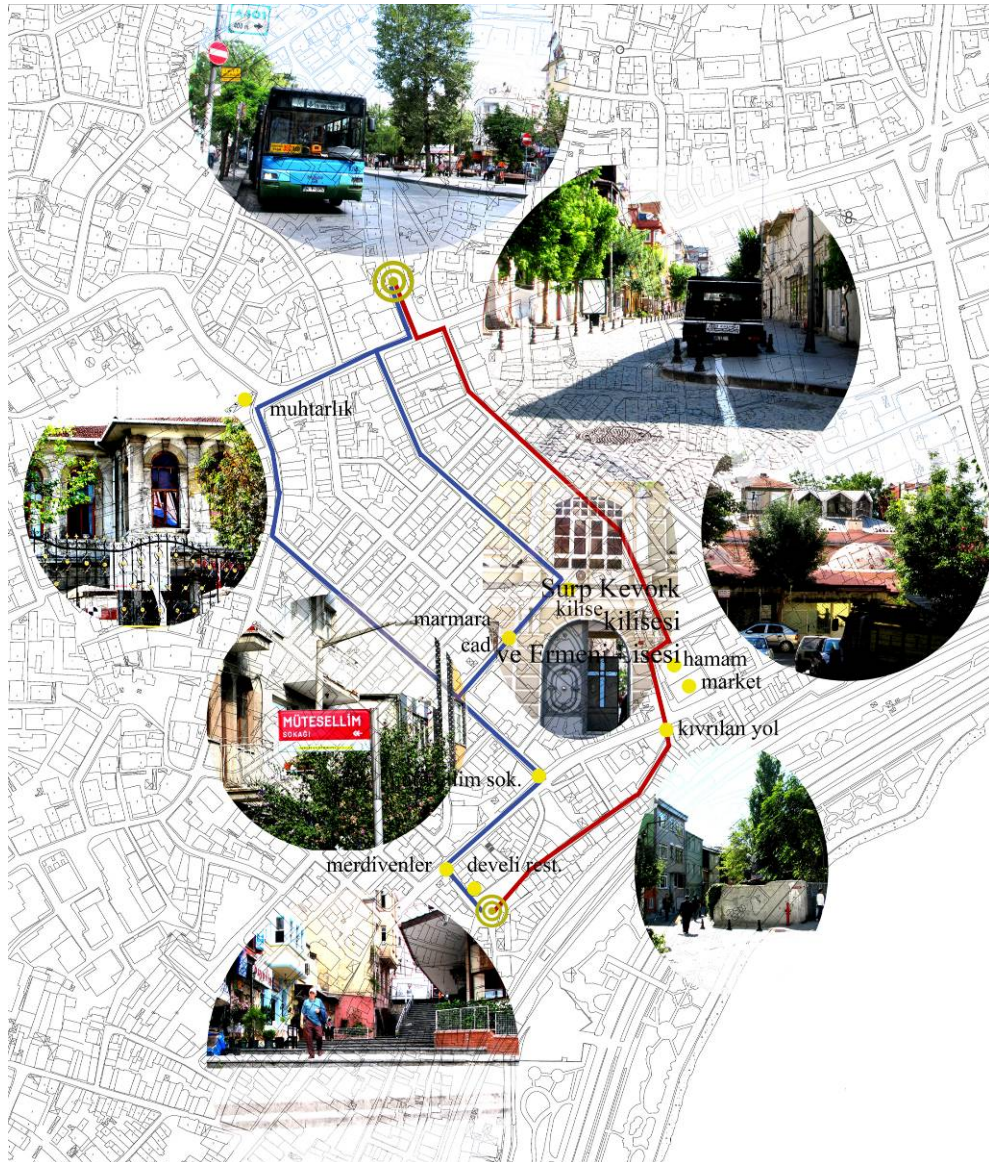
son olarak da meydanı sayarlar. Türkler semtin merkezini, çoğunlukla, meydan ve otobüs durakları olarak tariflerler. Kürtler ise sıkça meydan ve tren istasyonunu sayarlar. Üç farklı grup da kendi yaşadıkları, kullandıkları çevrenin merkezinde olduğunu düşündükleri, önemli düğüm noktalarını merkez olarak tariflerler. Bu tasvirlerden, Türklerin her iki mahalleyi, Ermenilerin daha çok KMP ve Marmara Caddesi civarını, buna karşılık Kürtlerin çoğunlukla Samatya meydanı ve çevresini kullandıkları anlaşılır.



Şekil 3.50 Semtililere göre nirengi noktaları ve iki merkez

Görüşülen yere göre meydandan otobüs duraklarına ya da tersi istikamette nasıl yol bulunacağı sorusuna verilen cevaplarda yol tarifi çoğunlukla, meydandaki “*Develi restoran, merdivenler, Marmara caddesi, dik yollar, yokuşlar, kıvrılan yol, hamam, market*” üzerinden anlatılır. Otobüs duraklarından meydana nasıl inileceğinin tarifinde genellikle, “*durakların*

karşısındaki yollardan birinden aşağı inilince varılan Marmara Caddesi, kilise'nin yönlendirici olabileceğinden, ya da “muhtarlıktan inince varılan Mütesellim Sokak”ın Samatya’ya indiğinden bahsedilir. “Marmara caddesi, kilise, okul, meydana inen merdivenler, içeriye kıvrılan yol” en sık rastlanan çevresel öğelerdir. Meydan ve çevresinden yapılan “otobüs durağına gidiş” tariflerinde ise, “meydandaki merdiven ya da caddeye açılan sokaklardan birinden karşıya geçince, hamamın, marketin yanından dümdüz yukarı çıkılması gerektiği” şeklindedir. Tariflerden, sokakların fiziksel nitelikleri ve nirengi noktaları ile yol bulunduğu anlaşılır.



Şekil 3.51 Meydan ve otobüs durakları arası yol tarifleri ve belirtilen noktalar

Akıllarındaki Samatya resmi ile ilgili olarak; Ermeniler çoğunlukla *“eski günler, eski komşularım, anılarım, Samatya’nın değişmemiş hali, çocukluğumdaki samimi ilişkiler, gün boyu açık kapılar”* gibi geçmişe referans veren görüntüleri, duygusal ifadelerle tasvir ederler. Yüceltilen geçmiş söylemi, *“nerede o eski güzel günler, komşuluklar...”* cümlesindeki gibi, Samatya resminde de ortaya çıkar. Türkler, Samatya deyince çokça, *“Samatya bitti şimdi, Samatya mı kaldı, burası eskiden güzeldi...”* şeklinde bir yakınmayla, akıllarına *“kirliliğin, Kürtlerin gelişile Samatya’nın bozulmasının, kültürel yozluğun”* geldiğini söylerler. Kürt görüşmecilerse bu soruya çoğunlukla *“semtin güzellikleri, sahil, park, sokağım, evim”* gibi cevaplar verse de, birkaç kişi ise Samatya’nın kendilerine *“yaşadığı zorlukları, sıkıntıları, kötü günleri”* hatırlattığını söyler. Genellikle evin en yaşlı kadınları ve evli çocuklu erkekleri *“İstanbul’a bir türlü alışamamış, mecburen yerleşmişlerdir”*. Semt ise, onlar için, geçim sıkıntısının gerisinde kalan, “ev” haline gelemeyen mecburi bir mekandır. Bu yaşlı kadınlar, birçok genç kadının aksine, köye dönme isteklerini de dile getirirler.

Yer değiştirme durumunda Samatya’da özlenebilecek öğeler ve yerlerle ilgili olarak, Kürtlerden Samatya’yı seven, semte alışan ve semti daha iyi bilenler, *“yaşadığım evi, sokağı, sahili, parkı, denizi, özlerim”* şeklinde cevaplar verirken, semte ilişkin sevilen yerleri paylaşır. Türklerin çoğunluğu, *“Samatya’nın artık özlenecek bir tarafı kalmadı, eski dostları, eski mekanları özlerim, buranın eski halini özlerim”* benzeri anlatılar sunarlar. Ermeniler ise, yine geçmişlerinin ve ortak hafızalarının yerine gönderme yaparlar. *“Eski Samatya’yı, burada kalan komşularımı, semtimin her yerini her şeyini özlerim, anılarımı, burada yaşadıklarımı unutamam, burayı çok özlerim”* gibi semtin geneline ve eski günlere dair cevaplar verirler. Bunun yanı sıra, soruyu reddedenler, *“buradan asla taşınmam”* diyerek özlemeye karşı çıkanlar da olur.

Her grubun farklı Samatya algısıyla şekillenen *yaşam dünyaları*, semtteki mekansal ve toplumsal ayrışmayı her seferinde yeniden doğurur ve şekillendirir. Bu ayrışma, toplumsal, zihinsel ve mekansal izdüşümlerini birbiri üzerine ve gündelik hayatın içinde geçen yaşam örüntüsüne yansıtır.

3.5 Samatya’da Mekansal-Toplumsal Ayırışma Ekseninde Yaşam Örüntüsünün Haritalanması

“Yer”in fiziksel, dizimsel kurgusu ve onu deneyimleyenlerce ona yüklenen zihinsel anlamları üzerine yapılan okumaların ardından, tamamlayıcı bir sonuç niteliğinde olan bu bölümde, yerin içinde geçen gündelik hayat ve yaşam örüntüsü, bir başka deyişle Samatya’ya içkin toplumsal-mekansal pratikler üzerine yorumlar yapılmaktadır. Yaşam örüntüsü, fiziksel olanla, zihinsel olanın üst üste çakışarak ürettiklerinin; gündelik eylemlerin, mekansal kabullerin, içkinleştirilmiş olanlarla ezberlenmiş olanların toplamıdır. Bir başka deyişle, yaşam örüntüsü, gündelik hayatın görünebilir rutininin yanı sıra görünmezleriyle; toplumsal anlamlarıyla birlikte kurduğu örgüsel, organik, devingen yapıdır*. Bu yapı, gündelik olanı barındırmasına rağmen, her gün aynı olanı üretmez. Her gün yeniden yeni bir “gündelik olan” yaratır, yeni ve canlı ilişkileri yaşar. Bütün bu içeriklerin anlamlı düğüm noktalarında birleşerek kurdukları etkileşim ağlarıyla ördüğü bir doku oluşturur.

“Yaşam örüntüsünün haritalanması”, eylemler ve anlamlar bütünüünün mekandaki izlerini göstermek amacını taşır. Toplumbilimlerde, bu, daha çok insan ilişkileri ve pratikleri üzerinden ele alınır ve mekanın fiziksel kurgusu geri planda bırakılır. Mekanın fiziksel ve sentaktik yapısının da şekillendirdiği düşünülen toplumsal pratikler, sadece toplumun ürettiği yapılar olmayabilir, coğrafyanın da bu üretimde önemli bir etkisi olmalıdır. Bu nedenle, insan-toplum pratiklerinin/eylemlerinin/hareketlerinin mekandan kopuk biçimde ya da soyut bir mekan-zaman metni içinde anlatılmaları, salt toplumsal dönüşümler ekseninde yorumlanmaları, bir yanıyla eksik kalmış kent araştırmaları üretmek anlamına gelebilir. Tabi ki öte yandan da, mimarlık araştırmalarının ürettiği mekansal anlatılarda, daha önce de defalarca vurguladığım gibi, toplumsal olana, deneyimsel ve gündelik olana yer bırakılmaz, ondan da öte, ilişilmez. Yırtıcı’nın (2005) eleştirisine hak vererek, toplumsal olanla iç içe bir disiplin olmasına rağmen mimarlığın *“kendisini daha çok biçimler ve bu biçimlere anlam veren kavramlar düzeyinde tanımlaması ve bunu da bir aşkın durum olarak tarif etmesi”* çelişkisi dolayısıyla, ürün *“bir acizlik, bir kavrayış yoksunluğu”* olarak değerlendirilebilir. Yaşam örüntüsü ele alınırken, bu çelişki ve açıkları etrafında mimarlığın da sosyolojinin de eksik geldiği boşlukların doldurulması endişesi üstlenilir.

* Burada “yapı”, değişmez, kesin strüktür anlamında değil, önündeki sıfatlarla birlikte, dönüşebilen, yumuşak bütün anlamını içerir.

İlk seferde algılanamayabilen yaşam örüntüsü, deneyimlemeyi, içinde durmayı, nihayetlendirmenin süresini uzatmayı gerektirir. Mekana yerleşmiş olan toplumsal pratiklerin anlamlandırılması, yaşam örüntüsünü oluşturan birçok görüntünün birbirleriyle ilişkilendirilerek bütüne dair izlenimlerin, yorumların elde edilmesi, içeriden bakmayı, var olana, yaşanılana yaklaşmayı gerektirir. Bu, şüphesiz ki, sadece mekandaki yaya hareketlerinin sayılması, karşılaştırılmasıyla ya da mekanın fiziksel özelliklerinin analiz edilmesiyle olamayacaktı. Dahası, çalışmanın başlangıcında, mekandaki gündelik yaya hareketleri üzerinden yaşam örüntüsüne, mekansal-toplumsal pratikler bütününe dair bir yorumlama yapılabileceği konusunda da şüpheliydim. Yaşam örüntüsünün izleri, gözlem ve analizlere, “yer”in farklı gruplarca algısı, farklı kimliklerin belleklerinde geldiği anlamlar kümesi eklenerek mekandaki görüntüler yorumlandığında ortaya çıkacaktı. Toplumsal pratikler, alışkanlıklar, kabuller, içselleştirilmiş Samatya anlatıları, mekansal kullanımlarla ve mekanın fiziksel, dizimsel yapısıyla birlikte düşünüldüğünde, “yer”in kendinden sahip olduğu çoklu yapısı anlaşılacaktı. Disiplinlerin bıraktığı açıkları doldurma endişesiyle oluşturulan bu ele alma biçimiyle yorumlandığında, Samatya’da yaşam örüntüsü, farklı grupların, farklı *yaşam dünyalarının*, etnik kimlik, gelir düzeyi, cinsiyet, güvenlik algısı, kültürel altyapı ve dil farklarına göre bölündüğü, toplumsal anlamda *ayrıştığı* ve bu oluşumun, mekanın fiziksel yapısındaki *parçalanma* ve dizimsel yapısındaki *ayrılma eğilimleri*yle de desteklendiği için vuku bulduğu söylenebilir. Bir başka deyişle, bu tezde, mekanın dizimsel yapısından kaynaklanan ayrılma eğiliminin sağladığı ayrılmış, dipte kalmış sokakların, kültürel farklara göre ortaya çıkabilecek toplumsal vakalara imkan verdiği, kendiliğinden kendisine çektiği savlanır.

Mekansal-Toplumsal Ayrışma

Samatya semtinin fiziksel anlamda en çarpıcı özelliği iki farklı kentsel örgütlenme şemasından oluşmasıydı. Açık alanlar ile yapı adalarının oluşumu ve yapıların düzenleriyle gabarileri bakımından da farklılaşan bu iki yerleşimi, ayırıcı etkisiyle bölen topografya ve ona paralel gelişen ana akslar da bu fiziksel ayrımı belirginleştiren mekansal öğelerdi. Böyle bir fiziksel oluşum içinde dağılan yaya hareketinin yoğunluğu ya da tenhaliğiyle ilgili nedenleri, mekanın sentaktik yapısı ile yerleşim sakinlerinin gündelik mekansal-toplumsal pratikleri üzerinden açıklamaya çalışan mekan dizim analizleri de bu fiziksel ayrımı destekler. Yukarı bölgedeki ızgara planlı yerleşimin ekonomik merkeze konumsal yakınlığına ek olarak, bütünleşmiş akslardan oluşması, buna karşılık, aşağı bölgedeki organik şemalı yerleşimin merkezden giderek uzaklaşırken sistem içinde derinleşen mekanları, ayrılmış sokakları

barındırması, mekansal ayrışmanın varlığını, hareket yoğunluğu ve gündelik hayatın ritmi üzerinden gösterir. Gündelik hayatın ritmini anlamak ve Samatya'ya atfedilen zihinsel anlamlarla birlikte mekandaki yaşantıyı okumak için yapılan niteliksel analizde de ortaya çıkan sonuç, mekansal ayrışmayla paralel gelişen toplumsal ayrışmanın varlığına dikkat çeker. Sonuçta, semtin fiziksel-morfolojik özelliklerinden, dizimsel-eylemsel yapısından ve zihinsel-deneyimsel anlatılardan, betimlemelerden çıkartılan ortak kanı toplumsal ve mekansal ayrışma/segregasyondur.

Samatya'daki ve daha birçok semtteki bu toplumsal-mekansal ayrışma, başka biçimlerde ortaya çıksa da Osmanlı'nın İstanbul'u aldığı yıllardan beri vardır ve yeni bir oluşum değildir. 15. ve 16.yy.larda mahalleler etnik kimliklere göre ayrılıyor, kiliselerin ya da camilerin etrafında geliyordu. Samatya da bir Ermeni Mahallesi olarak Surp Kevork Kilisesi çevresinde gelişti. Uzun yıllar Müslümanlar, Ermeni ve Rumların arasına girmede. Sonraki yüzyıllara ait tarihsel anlatılarda, nüfus heterojenleşmeye başlasa da, Samatya'nın hep bir azınlık mahallesi olarak tariflenmesi bu ayrışmanın varlığının sürdüğünü gösterir. Bugün Ermeniler, Türkler, Kürtler ve Balkan göçmenleri, çok az sayıda Rum aile bir arada yaşıyor gibi görünse de etnik ayrışmanın sessiz sınırları, dilde de yerde de, hissedilir. Bununla birlikte, Samatya bugün, orta ve alt gelir sınıfının yaşadığı bir semt olarak, yoksulluk ve yoksunluk bakımından da global kent ölçeğinde ayrılmış bir konumdadır. Etnik ve ekonomik ayrışmaya ek olarak, zorunlu göç sürecinin mağdurları olan göçmenlerin de burada yaşamalarından dolayı, semt "*yerli-yabancı, İstanbullu-Doğulu*" sıfatlarıyla yapılan kültürel ayrımla da bölünür. Bu tip alanların, göçmenler için *uygunlaşmasını* sağlayan mekanın kendi fiziksel konumu, biçimlenişi ve kentin sentaktik dizimi içinde gösterdiği *ayrılma/kendini yalıtma (segregation)* eğilimidir. Bir başka ifadeyle, toplumsal oluşumlar mekansal biçimlenmelerin potansiyelleriyle şekillenir, mekanın sağladığı imkanlara göre yön bulurlar. Mekan ve toplumun *karşılıklı* ilişkisi dâhilinde, mekan da farklı toplumsal oluşumlarla kendini yeniden üretir ve ikisi birlikte yeni toplumsal-mekansal biçimlenmeler oluşturur. Merkezlere yakın olmalarına rağmen ekonomik sistemden ayrılma eğilimi gösteren bu *izole* mekanlar, maddi yatırımlardan da faydalanamayarak değerden düşen kent parçaları haline gelirler. Dolayısıyla kira değerlerinin de düşük olması ve bu keşfi yapmış olan akrabaların varlığı, kurulan toplumsal ağlar ve iş bulma imkanları nedenleriyle Samatya, göçmenler için olası bir *ev* haline gelir.

Toplumsal ayrışma ekseninde, İstanbul'un İkinci Dünya Savaşı sonrası gelişmesini Keyder (2006), üç dönemde ele alır. Bunlar, yoğun göç sürecinin başladığı 1950'li yılların başından

itibaren önce kent merkezindeki boş alanlarda, sonra kentin çeperlerinde görülmeye başlayan gecekondulaşma, daha sonra kent merkezindeki orta sınıfın konut talebindeki değişimle gelişen apartmanlaşma ve 1980’li yılların başından itibaren küreselleşme etkisinde dönüşen metropoller, dönemleridir. İç içe geçen, birbirini tetikleyen bu dönüşüm süreçleri, küreselleşme döneminde artık her türlü dinamiğin birbirine karıştığı bir görüntü sergiler. Bu süreçlerde, mekansal ve toplumsal ayrışma, göç hareketlerinin ve yapılaşma eğilimlerinin peşi sıra kendini gösterir. Bu dönemde, ilk ayrışma süreci, kent merkezindeki üst ve orta sınıfın yaşadığı yasal alanlarla, kentin çeperlerindeki alanlarda, nüfusla doğru orantılı bir hızla yayılan gecekondu arasında oluşur. Bu ayrışma tabi ki sadece mekansal değildir, aynı zamanda kentlilerin “*taşradan gelenleri hor gördüğü ve dışladığı*”, “*varoşların*” oluşması anlamına gelen toplumsal gerilimi de beraberinde getirir. Keyder (2006), gecekondulaşma oluşumunu, ABD’deki *edge-city* olarak anılan gelişmeyle, alt-kentlerin (*suburbs*) ortaya çıkışıyla eş tutar. Gecekondulaşma, oluşum hızı düşerek yayılmaya devam ederken, konut piyasasındaki eğilimin yönü orta sınıf yerleşmelerindeki apartmanlaşmaya çevrilir. Özel mülkiyet arazilerindeki, bahçeli köşkların arsalarının bölünebilmesine izin veren *imar mevzuatıyla* (Keyder, 2006) köşk bahçelerinin beş-on katlı birkaç apartmana dönüşmesi, kentteki yapılaşmanın niteliğini de niceliğini de, büyük oranda değiştirir. Kat mülkiyetinin yasallaşması (1965)da bu dönüşüm sürecini hızlandırır. Bu süreç, eski mahallelerin terk edilmesiyle ve bu mahallelerin *slumlaşmasıyla* sonuçlanır. Bu sefer de, kent içindeki eski İstanbul mahalleleri dışlanan mekanlar haline gelir. Günümüze yaklaştıkça, gecekondu alanlarının artık kent içinde kaldığı, tek ya da iki katlı gecekonduların yerini bir kısmı ruhsatsız apartmanların aldığı, tarihi kent merkezindeki mahallelere yoksulların, özellikle de zorunlu göç sürecinin ağır şartları altında kalan Doğulu göçmenlerin yerleştikleri görülür. Özellikle de, tarihi yarımada’nın Marmara çeperinde asılı duran bu mahalleler, mekansal ayrışmanın kendine çektiği toplumsal bölünmeyi ve dışlanmayı da en büyük oranda yaşarlar. Bu mahallelerden bazıları bugün soylulaştırma amacıyla kentsel dönüşüm projeleri kapsamında yeniden değerlendirilmektedir. Bu amacı taşıyan uygulamalar, yoksulların, göçmenlerin, ötekileştirilmiş grupların yerleşme şansı buldukları çöküntü mahallelerinden sürülmeleriyle başlayıp mekanların üst gelir grupları için hazırlanmasıyla devam eder. Güncel dönemde dikkat çeken bir başka olgu da “kapa(1)lı siteler/*gated communities*”dir. “*Varlıklı, üst sınıfın kendilerini diğerlerinden yalıtma, sahip olduklarını, tükettiklerini, alt sınıflarla aynı mekanlarda yaşamak istememeleri eğilimiyle oluşan lüks kapalı siteler, gelir dağılımının bozulduğu yüzyıl başında, ülke dışında da görülür*” (Keyder, 2006). İyice belirginleşen ekonomik temelli ayrışma, İstanbul’da, varoşların, eski gecekondu mahallelerinin hemen

yakınlarında, kentin orman arazilerinde kendilerine yer bularak yeni çekim noktaları, merkezler oluşturan site gruplarında kendini gösterir. Son yıllarda kapalı siteler artık İstanbul dışında da yapılmakta ve orta sınıfın özendirilmesine yönelik satış kampanyalarıyla çoğalmaktadır. Deprem riskinin etkisiyle yeni ve dayanıklı konutlar, konforlu çevre koşullarının da varlığıyla daha cazip hale gelir.

Toplumsal eğilimler üzerinden anlatılan ayrışma hikayelerinde (Keyder, 2006; Öncü ve Weyland, 2007; Kurtuluş, 2005) mekanın fiziksel verileri, bu ayrışmalara sahne olan yerin özelliklerinden, imkanlarından ya da olanaksızlıklarından, etkilerinden pek bahsetmezler*. Toplumsal ayrışmanın oluşum sürecini anlamaya yönelik çalışmaların çokluğuna rağmen, mekansal ayrışmanın toplumsal oluşumları yönlendirmedeki aktif etkisinden bahseden çalışmalara nadiren rastlanır. Bu toplumsal vak'ayı, bir de mekanın kendi yapısından kaynaklanan ayrışma eğiliminin etkisini irdeleyerek okumak gerekir. Hillier ve Vaughan (2007), "The City as One Thing" başlıklı makalelerinde, kentin farklı disiplinlerce iki bileşenden oluşan bir şeymiş gibi algılanmasının eksik taraflarını vurgularlar: *"Kent iki şeydir: mekanla birbirine bağlanan büyük, yapılar bütünü ve etkileşimle birbirine bağlanan, karmaşık insan olayları, aktiviteleri. Bunları, fiziksel ve toplumsal kent olarak adlandırabiliriz. Kentsel pratik ve teori bu iki kenti de birbirine bağlamalı, fakat her ikisini de besleyen düşünümsel disiplinler – kabaca bir tarafta morfolojik disiplinler, diğer tarafta toplum bilimler – yapıları gereği asimetrik bir bakış açısı sergilerler. Bir başka deyişle, biri fiziksel kenti ön planda tutup diğerini arka plana iter, diğeri de tam tersini yapar."* Mekan dizim araştırmacılarından Laura Vaughan'ın (2007) da belirttiği üzere, mekan toplumsal ayrışmada etkin bir rol oynar fakat uluslar arası literatürde de buna pek rastlanmaz. Vaughan vd. (2005a), Ruth Lupton'un (2003a) bu literatürün içinde bir istisna olduğunu, mekanın fiziksel karakterinin toplumun oluşturduğu karakter üzerinde etkili olduğunu savunan bir görüşle, mekanın önemine değindiğini söyler. Lupton, *"İzole bir alanda yaşayan dezavantajlı bireyler belirli bir toplumsal ilişkisel dizisi oluşturuyorsa, merkezi-iyi bir çevrede yaşayan dezavantajlı bireyler farklı bir toplumsal ilişkiler dizisi oluşturur"* (Lupton 2003a'dan aktaran Vaughan 2005a) derken, mekanın toplumsal özellikleri etkilediğini belirtir**. Her ne kadar,

* Bu olumsuz bir vurgu değildir. Sadece, toplumbilimler ve mimarlık gibi, insanı merkezine alan iki disiplinin mekan sarmalını tek taraflı, asimetrik biçimde ele aldıkları eleştirisi tekrarlanır.

** Bu düşünceye göre, Samatya'da yaşayan Kürt göçmenlerle, Elmadağ'da, Tarlabası'nda, Sultanbeyli'de yaşayan Kürt göçmenler arasında da farklı bir toplumsal örüntünün olduğu düşünülmelidir.

“Poverty Street” (Lupton, 2003b) kitabında, Lupton mekanın toplumsal özellikler üzerindeki öneminden, etkisinden bahsediyorsa da, herhangi bir mekansal analiz tekniği önermediği için, mekan-toplum ilişkisini *ayrışma* fenomeni üzerinden tam ilişkilendirebildiği düşünülmez. Vaughan’ın mekansal biçimlenmenin toplumsal oluşumlarla ilişkilerini araştırdığı çalışmalarında (1997, 1999, 2005a, 2005b, 2007) vardığı sonuç çoğunlukla mekansal ayrışmanın yoksulluğu, göçmenlerin ve etnik grupların marjinalleşmesini, dışlanmasını sağladığı/neden olduğu, kendisinde barındırdığıdır. Vaughan’ın araştırmaları Londra’daki izole yerleşimler (Leeds, Manchester...), Yahudi mahalleleri, göçmen bölgeleri, gettolar ile yoksulluk, marjinalleşme, dışlanma ilişkisi üzerinedir. Bu toplumsal ürünleri meydana getiren kentsel biçimin önemini vurgular. Vaughan’ın (1997, 2007), 19.yy.da oluşturulmuş, etnik kimlik ve gelir düzeyini gösteren Arkell ve Charles Booth haritaları ile mekan dizimin sağladığı analiz teknikleriyle oluşturduğu haritaları karşılaştırarak elde ettiği sonuçlar, mekansal morfolojinin kendi yapısının toplumsal oluşumları doğurduğu, mekanın “etkisiz eleman” olmadığı üzerinedir. Göçmen yerleşmeleri üzerine yaptığı çalışmasında Vaughan’ın (2007) vardığı kanı, göçmenlerin yoksulluk alanlarına biriktiği yönündedir. Göçmenlerin yoksul alanları seçmelerine neden olan yoksulluk durumları, bölgede sadece ucuz konut ve geçici iş imkanları bulabilmelerine değil, aynı zamanda bu bölgelerin karakterlerine de bağlıdır. Bu bölgeler, mekansal-toplumsal anlamda geçiş-dönüşüm alanlarıdır, kendilerini yeni bir kültürün içine düşmüş olarak bulan yabancıların, ötekilerin, yeni-gelenlerin, kent merkezlerinin *kenarında* durabildikleri, var olabildikleri yerlerdir. Mekanın kendisi yoksulluk coğrafyasının ve göçmenleri barındırma potansiyelinin oluşumunda, başlı başına etkin bir rol oynar.

Bu tezde de, ayrışmanın ele alınış biçimi toplumbilimsel çalışmalardakinden farklıdır ve Hillier ve Vaughan’ın bakış açısıyla benzerlikler taşır. Burada da, mekansal dizim ile toplumsal ayrışmanın (etnik, ekonomik, kültürel) mekansallaşması arasındaki ilişki incelenir. Sadece toplumsal ayrışma süreci ya da sadece mekansal analizlerde görülen mekansal ayrışmanın matematiksel değerleriyle yetinilmez. İkisi de, “yer”in okunabilmesi için gerekli araçlardır. Vaughan’ın tarihsel haritalara ve verilerine dayanan çalışmasından farklı olarak, bu tezde konu edilen saha çalışmasında, güncel bir vak’a incelemesinden elde edilen sonuçlar kullanılır. Vaughan’ın tarihsel, sosyolojik veriler üzerinden yaptığı niceliksel analizlere karşılık, burada, bugünün göçmenlik, yoksulluk ve ayrışma durumları üzerine, yüz-yüze görüşmelere ve gündelik hayat üzerine yapılan gözlemlere ve yaya hareket analizlerine dayalı, deneyimsel bir çalışma gerçekleştirilir. Bir başka deyişle, mekanlar üzerine yapılan

okumalarda kullanılan araçlar farklıdır.

Kentin tek “*bir şey*” olarak ele alındığı [mekansal-toplumsal] yaklaşımla, Samatya’nın geçirdiği fiziksel ve toplumsal morfoloji değişimi daha açık okunabilir. Apartmanlaşma ve gecekondulaşma eğilimlerinin görüldüğü semt, yakın gelecekte kentsel dönüşüm projelerinin uygulama sahalarından biri olacaktır. Semtte, bugün gözlemlenen mekansal ve toplumsal ayrışmanın yarattığı sessiz sınırlar ve görünmez eşikler, nostaljik söylemler, sözlü dışlamalar ve sürtüşmeler, duvarlara yazılan sloganlar, mekansal kullanımlar, sokaklardaki kümelenmeler üzerinden okunabilmektedir. Peki, ayrışma, bu “yer”de geçen gündelik hayat içinden nasıl algılanır, dahası nasıl anlatılır? Bunun için, mekansal gözlemler, davranış analizleri ve görüşmelerden elde edilen bilgilerden yola çıkarak, Samatya özelinde bahsedilebilecek bazı temalar ortaya kondu. Bunlar, semtte ayrı iki bölge olarak algılanan “*aşağı ve yukarı*” mahalleler, belirli sokaklarda *etnik toplulukların kümelenmeleri*, *tekinsiz olarak algılanan bölgeler* ve *cinsiyet baskın mekanlar* başlıklarında anlatılıyor.

3.5.1 “Yukarı” Mahalle “Aşağı” Mahalle

Ayrışmanın, “yer”i oluşturan çoklu yapının bütün katmanlarını ilişkisel biçimde etkilediği, birinin diğerini, diğerinin de ötekini eş zamanlı oluşturmasıyla yayıldığı görülür. Samatya’da, kent mekanı topografyanın ayırıcı etkisiyle ve denize paralel Samatya Caddesiyle ikiye bölünürken, yerleşim şemalarının farklılaşması da bu bölünmeyi fiziksel anlamda belirginleştirir. Bu bölünme, mekan dizim analizlerinde de sistemle bütünleşen ve sistemden ayrılma eğilimi gösteren alanlar olarak kendisini gösterir. Bu fiziksel ayrımlar, toplumsal algılar ve anlamlandırmalarla da örtüşür. Semt sakinleriyle yapılan *derinlemesine görüşmelerde*, semtin ayrı iki bölge olarak algılandığı, Samatya’nın “*aşağı*”, *Paşa*’nın “*yukarı*” kısım olarak bilindiği anlaşılır. Sakinlerin çoğunluğu, aşağı kısmı “*cahil-kaba- eğitim seviyesi düşük Doğuluların yeri*”, yukarı kısmı ise “*nezih, eğitilmiş, kültürlü ailelerin yeri*” şeklinde, toplumsal farklılıkları bakımından da ayrıştırırlar. “*Aşağı kısım Tarlabasıysa ve yukarısı Taksimdir*” benzetmesiyle bu iki mahalle arasındaki toplumsal ve ekonomik farklılığa da değinirler.



Şekil 3.52 Samatya Caddesi ve Samatya Caddesinden sonra yükselen topografya

Böylesi bir toplumsal ayrışmanın oluşumuna mekansal konfigürasyon neden olur/imkan verir. Dizimsel organizasyon, bir yerleşimi diğerlerinden ayırıyorsa, orası konumuna ve potansiyellerine göre toplumsal anlamda da hemen farklılaşacak, kendilerini diğerlerinden ayırmak isteyen üst gelir grubuna ya da toplumdan dışlanan yoksullara, göçmenlere, eşcinsellere, “öteki”lere, “yer” olacaktır. Çünkü bu tip mekanlar görünmezliğe, gizlenmeye izin verir ve kendi eşiğini yükseltir. Dizimsel anlamda, bütünleşmiş alanlardan ayrılma eğilimli derin mekanlara geçişin olmadığı, her mekanın az ya da çok sistemle bütünleşme eğiliminde olduğu yerlerde, burada bahsedilen türden bir farklılaşmanın ve homojenleşmenin görülmesi de beklenmez. Bütünleşmiş alanlar, yabancıyla sakinin, “öteki”yle buralının karşılaştığı, her semtte az çok birbirine benzeyen küresel mekanlar oluşturdukları için heterojendirler. Böyle yerleşimlerde, ticari faaliyetlerin toplandığı “çarşı akslarının” dışındaki konut alanları bile, bu ağdan kopacak kadar ayrışmadıkları için heterojenliklerini kaybetmezler. Oysaki Samatya’nın içinde bulunduğu kent örgütlenmesi, haritalardan takip edilebildiği kadarıyla, 19.yy.dan beri, bu ayrışmayı gündeme getirecek şekilde biçimlenir. Topografyanın ve ona paralel gelişen güçlü aksların etkisiyle yerleşimler bölünür. Bu bölünmüşlük içinde bir araya toplanan etnik grupların, diğerlerinden ayrışması da kolaylaşır.

Mekansal ayrışma, etnik, dini, dilsel bir aradalığa imkan verdiği durumlarda, ritüellerini, geleneklerini sürdürmek isteyen toplumlar için bir avantaj olabilir.

Samatya'nın doğusunda yer alan, bugüne sadece bir kısmı ulaşan benzer mekansal kurgudaki bir mahallede, benzer bir ayrışma öyküsünü, 19.yy. gündelik hayatı üzerinden anlatan Cem Behar (2003), mahallede yukarı kısmın sadece konut yapılarından oluşurken Samatya Caddesi ile deniz arasında kalan aşağı kısmın, Davutpaşa İskelesi ile depolarından oluşan tehlikeli ve kötü üne sahip bir alan olduğunu yazar. Kasap İlyas Mahallesi ve halkı için en önemli yer, Samatya Yolu/Caddesi, diğer adıyla *Kassab Yolu*'dur. Bu yolla, konut alanları ile mahallenin kamusal mekanı belirgin biçimde ayrışır. Burası mahallelilerin gündelik hayatlarını geçirdikleri, buluştukları aktivite merkezidir. Mahalle dışına iş ya da ihtiyaç için çıkılmadığı sürece, gündelik hayat mahalle içindeki ana caddede geçer. Ana cadde üzerinde, "*camî, hamam, polis merkezi, iki tane bakkal, fırın, tekkeler, çeşme ve iki kahvehane, berber, kasap, çilingir-kalaycı, bozacı, muhallebici, helvacı, aktar*" bulunur. Sakinler, "*somun ekmek almak, günlük alışverişi yapmak, ibadet etmek, banyo yapmak, kovalarla su almak, kahvehanede vakit geçirmek, toplu taşımayı kullanmak*" için Samatya Yolu'na inerler. Caddenin deniz tarafındaki Davutpaşa iskelesi ve depo alanlarından dolayı, orası, mahallelilerce tehlikeli ve kötü bir alan olarak algılanır. Özellikle yaz aylarında, sarhoşların ve uyuşturucu kullananların yeri haline gelir. Bu gibi sebeplerle, aşağı kısım Kasap İlyas'ın hoş olmayan, kötü bir ünle anılmasına sebep olur. Ayaktakımının, evsizlerin, işçilerin yatıp kalktığı depolardan dolayı, nezih Davutpaşa semtinin *aşağısı* olan Davutpaşa İskelesi'yle birlikte anılır.

19.yy.da Kasap İlyas mahallesinde, bugün Samatya'dakine benzer bir ayrışma olduğu görülür ve ayrışmanın baş aktörleri, yine topografya, Samatya Caddesi ve toplumsal algılardır. Samatya Caddesinin, topografyayla birlikte yukarıyla aşağıyı ikiye bölen ayırıcı etkisi ve önemli, canlı bir aks olma potansiyeli bugün de sürer fakat caddenin toplumsal anlamı değişir. Araç ve yaya yoğunluğu yüksek, ticari aktivitelerle işlek, canlı bir cadde olsa da, artık mahallelilerin buluşma noktası değildir. Samatya Caddesi üzerinde, marketler, fırın, pastane, polis karakolu, yeme-içme mekanları, kiliselerin yanı sıra oto-sanayi, tamirat, yıkama gibi işlevler de yer alır. Kasap İlyas mahallesinde gündelik hayatın geçtiği, buluşma yeri olarak anlatılan yola, Samatya'da meydan, yukarı kısımda ise Marmara Caddesi ve KMP Caddesi karşı gelir.

Samatya Caddesinin *yukarısında* yer alan ızgara planlı yerleşimin merkezi konumundaki Marmara Caddesi üzerinde, kilise, cami, düğün ve cenaze işleri, kahvehaneler, eczane, terzi ve çeşitli dükkanlar yer alır. Burası da Samatya Meydanı gibi yerel ölçeklidir ve mahalle

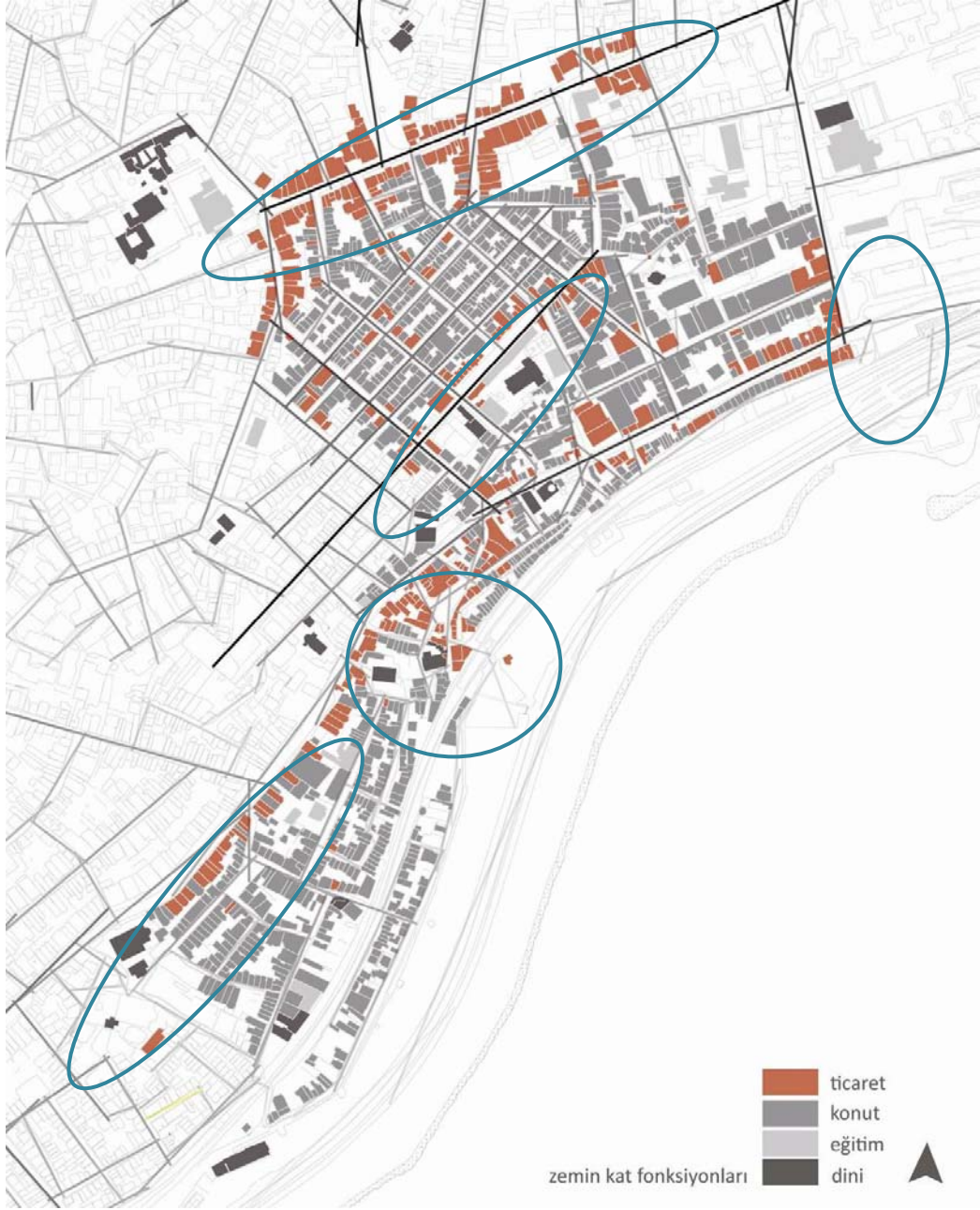
merkezindedir. Buradan da yukarıda bulunan, çalışma alanı için önemli diğer eşik, KMP Caddesi ise, eğitim ve sağlık yapılarıyla birlikte, muhtarlığı, çeşitli yeme-içme dükkanlarının yanı sıra giyim mağazalarını da içerir. Bu cadde, diğer eşikler gibi mahalle içinde kalmış, yerel bir odak değildir. Bu cadde, birkaç mahallenin birleşimindeki, küresel merkezdir. Ayırıcı değil, toplayıcı etkisi vardır. Mahalle sakinlerinin ve dışarıdan gelenlerin çoğunluğu burada karşılaşılır. Mahalledeki gençlerin ve üniversite öğrencilerinin de buluşma, yeme-içme mekanları da bu cadde üzerindedir.

Aşağı kısmı çok nadir kullandıklarını belirten görüşmeci Ermeni ailelerin, gündelik hayatlarını KMP Caddesi ile Marmara Caddesinde geçirdikleri bilinir. Bu ayrımın yapılmasının asıl nedeni, kültürel farklılıklar ve bunların neden olduğu kısıtlamalardır. Kendilerini artık sahilde, meydanda, Samatya’da güvende hissedemeyen, bazı dini ritüelleri kısıtlanan, kendi “yer”lerinde dışlanmışlık hisseden aileler, yaratılan korku coğrafyasının dışında kalmış, yalıtılmış hayatlar yaşarlar. Hem korktukları hem de reddettikleri bu mekanların içinden dahi geçmek istemezler. Böylece kullanılan mekanlar, seçilen rotalar kesin biçimde ayırır.

Zorunlu göç başlamadan önce, mekanda böyle bir toplumsal ayrışmanın olmadığı, Anadolu Ermenilerinin cümlelerinden anlaşılır: *“Türklerle aramızda böyle bir kültür farkı yoktu, onlarla anlaşmazlık, ayrılık yaşamadık”*. Görüşülen Türkler ve Ermeniler, ortak bir söylemle, bugünkü ayrışmanın temelini, *“Doğuluların kendi kültürlerini, gelenek yapılarını dayatmaları, başkalarına saygı duymamalarına”* bağlarlar. Bu tip bir ayrışma, mekanda kimi zaman gerilimlere de yol açar. Aynı sokak üzerinde sessizce belirlenmiş sınırlarda, bir tarafın sınırı ihlal etmesi ya da diğerine zarar/rahatsızlık vermesi durumunda yaşanan tartışmalar, bir bahaneyle başlayıp etnik ve siyasi kimliklerin çatıştığı bir kavgaya dönebilmektedir.

Bu türden bir toplumsal ayrışmanın mekandaki izlerinin yine ayrışmaya denk düşmesi tesadüf değildir. Mekanın konfigürasyonundaki ayrışma eğilimi, ekonomik, toplumsal ve gündelik olanın, kendi belirlediği-yönlendirdiği şekilde ayrışmasına neden olur. Sokakların lokal entegrasyon/bütünleşme değerleri, sokaklar üzerindeki yapıların zemin kat fonksiyonları, semtteki etnik grupların kümелendiği alanların ve emlak değerlerinin dağılımı ile birlikte okunduğunda, Samatya’daki toplumsal-mekansal ayrışmanın niteliği haritada üzerinde görünür hale gelir. Bu görsellere (Şekil 3.53) göre, Hillier’in (1996) “Cities as Movement Economies” savını doğrular şekilde, Samatya’da bütünleşmiş mekanların çevresini ticari fonksiyonların sardığı görülür. KMP Caddesi, Marmara Caddesi, Etyemez Caddesi’nin İstanbul Hastanesi girişi ile birleştiği nokta, Samatya Meydanı ve Samatya Caddesi ticari

faaliyetler açısından en yoğun akslardır. Diğer alanlar, konut işlevinin ağırlıklı olduğu yerleşimlerdir.



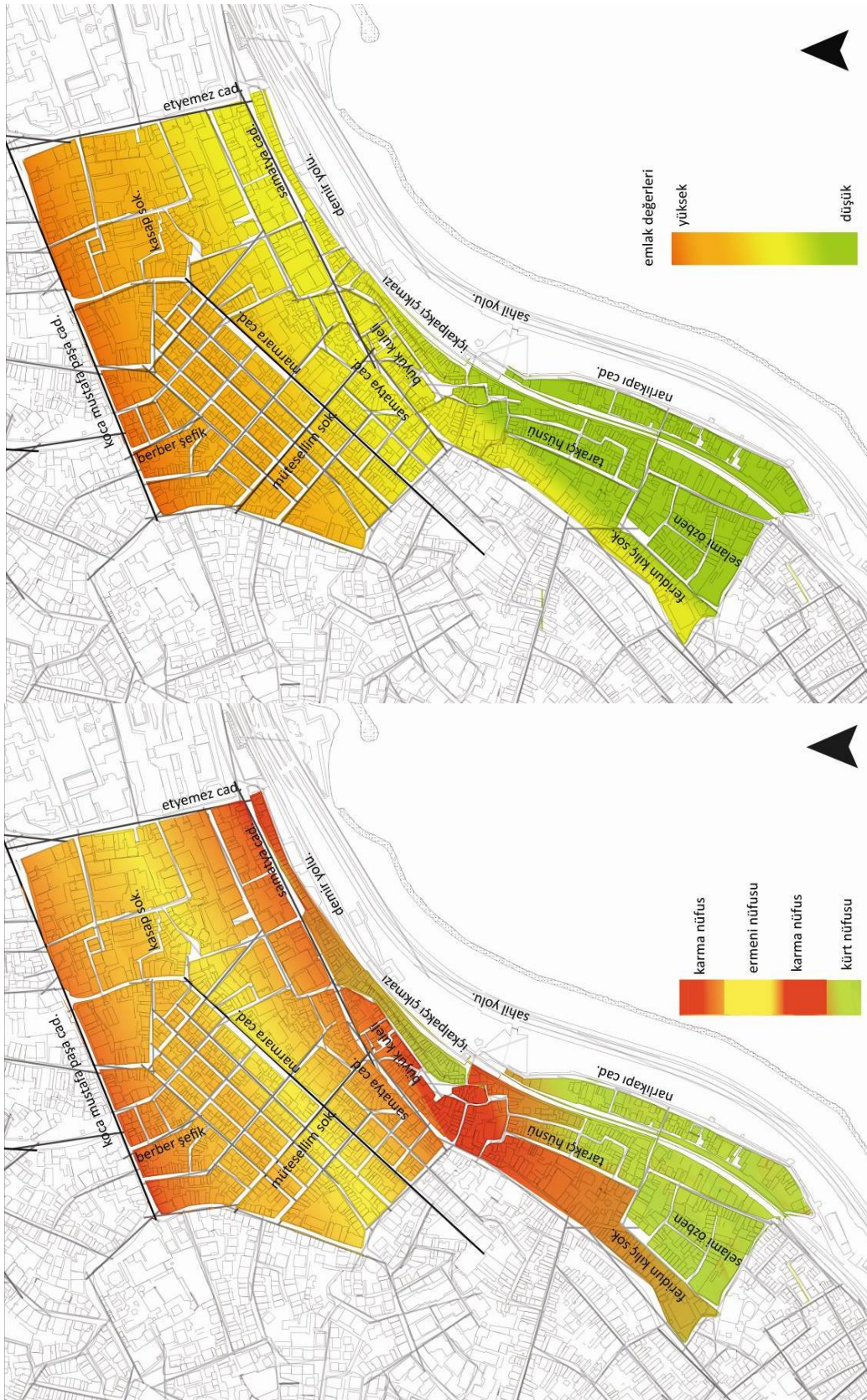
Şekil 3.53 Zemin kat fonksiyonları ile lokal entegrasyon değerleri arasındaki temsili ilişki (Lokal entegrasyon haritası siyah-beyaz renklerle temsil edilmektedir. Renkli harita temsiliinde kullanılan mantık burada da geçerlidir. Siyah renkten açık gri renklere doğru geçildikçe lokal entegrasyon değeri düşmektedir.

Bütünleşmiş mekanlar, dizimsel yapılarıyla yayayı çekme potansiyeli taşırlar, o nedenle ticari fonksiyonlar bu alanları keşfederek yayılırlar. Bu akslara yerleşen ticari fonksiyonlar da yaya hareketlerini olduğundan daha yoğun hale getirebilirler. Bu karşılıklı ilişki içinde, çok tercih edilen mekanların emlak değerleri artar. Yüksek emlak değerleri olan bölgeler, daha çok iş

yerlerine, işletmelere, bürolara hizmet verir ve konut işlevini başından ya da sonradan kaybeder. Ticari fonksiyonları besleyen konut alanları, çok tercih edilen mekanlara yakınlıklarına göre değer kazanırlar. Yüksek değerlere sahip konutlarda gelir düzeyi görece daha yüksek olan aileler barınabilirken, düşük emlak değerleri olan yapılara düşük gelir düzeyine sahip aileler yerleşirler*.

Bu nedenle Samatya’da, göçmen aileler, dizimsel anlamda ekonomik merkezden uzak, sistemden ayrılma eğilimindeki sokaklarda, kendilerine barınacak konutlar bulabilme şansına erişirler. Bakımsız, eski konut stoğu nedeniyle tercih dışında kalan bu sokaklar, ticari aktiviteleri barındırabilme potansiyeli taşımayan, işlek olmayan, dolayısıyla da düşük emlak değerlerine sahip alanlardır. Emlak değerleri ve etnik dağılım haritalarına bakıldığında, düşük gelirli Kürt ailelerin, ayrılmış mekanlarda yoğunlaştığı görülür. Bu kümelenme, Samatya Caddesi ile demiryolu arasındaki kısımdadır. Samatya meydanının, dışardan gelen, geçici nüfusun hareketini içinden geçirmesi, meydandaki kalıcı karma nüfusun varlığı, caddenin çeperinin küresel mekana hizmet veren ticaret aktivitelerini taşımasıyla, bu kümelenme iyice demiryolu kıyısına doğru itilir. Bu sokaklar, ekonomik ve toplumsal anlamda da en dibe aittir. Sokakların, içinde oldukları sistemden dışlanmış olmaları, toplumsal ve ekonomik alanlarda da dışlanmış olan bir grubun, yerinden edilmiş Kürt ailelerin, o sokaklarda “yer” kurmalarına imkan sağlar. Sokakların derinleşmesi, kırsal kökenli etnik grupların, “*kentli*” kalıbının dışına düşen yaşam pratiklerinin üzerini örter, böylece zihinlerindeki “yer”i İstanbul’a taşıyabilen göçmenler için yeni bir “ev” oluşur. *Aşağıyı* ve *yukarıyı* ayıran fiziksel, toplumsal ve zihinsel etmenlerin varlığı, zayıf grupların mekanda birikmelerini, kümelenerek bir araya gelmelerini, kültürel, geleneksel ve alışkanlık yapılarını sürdürmelerini, yerinden olma sürecinde güçlü kalabilmelerini, yeni düzen içinde erimeden kalabilmelerini sağlayan yeni bir yaşam stratejisi üretmelerini sağlar. Bu da, yeni bir mekan-toplumsal biçimlenmenin oluşumu anlamına gelir.

* TUIK’ten elde edilen 2000 ve 2008 yılı sayım sonuçları, bu çıkarsamalar için bazı veriler sağlar, fakat her hane için etnik kimlik ve gelir düzeyi bilgilerini içermez. Etnik kimlik ve emlak değerleri dağılımı gözlemlere, görüşmelere, sahada elde edilen bilgilere dayalıdır, içinde istisnalar barınabilir.



Şekil 3.54 Emlak değerlerinin ve etnik dağılımın lokal entegrasyon değerleri arasındaki temsili ilişkisi

3.5.2 Etnik Kümelenme – İzole Sokaklar

Samatya'daki toplumsal yapının etnik kimlik, gelir seviyesi ve kültürel bakımdan ayrışması, dışlanan grupların kendi içlerinde bütünleşmelerini de beraberinde getirir. Bir yandan toplum cemaatlara bölünürken, bölgelere, sokaklara ayrılırken diğer yandan bu gruplar da kendi içlerinde bir araya gelerek toplumsal yığılmalar, mekansal kümelenmeler oluştururlar. Burada, mekan hem dağıtan, ayıran hem de toplayan, bir araya getirendir. Mekanın bölücü etkisi sayesinde aralarına görünmez sınırlar çizen gruplar, yine mekanın kamusal olandan uzaklaşarak özelleşen *derin* konumu sayesinde, bu sınırları belirginleştirip mekanı temellük ederler, sahiplenirler.

Samatya'da yaşayan Ermenilerin ve Kürtlerin, kendi içlerinde bir arada olma, birbirlerine yakın durma kaygısıyla, belirli alanlara çekildikleri görülür. Her iki “*etnik azınlık*” grubunun da, benzer “*yerinden edilme*” deneyimlerini yaşamış olmalarının birbirlerine tutunma güdüsünü beslediği düşünülebilir. Fakat bu kümelenmenin temelinde, dini, etnik ve kültürel ayrılıkların yanı sıra, Appadurai'nin (2008) “*yıkıcı kimlikler*” haline geldiğini savladığı tek tipçi çoğunluğun, “*küçük sayılar*” üzerindeki baskısı, “*ulusal saflık ve bütünlük fantezisi*”nin *azınlıklarda* yarattığı korku ve tedirginlik de yatar. Bu tedirginlik, “*yer*” algısındaki *güvende, evinde olma* ve *içeridelik* hissini bozar. Grupları güvende hissedebilecekleri daha küçük ve sınırlı mekanlara, kamusal ortaklıklardan özel kümelenmelere doğru sürükler. Aidiyetini kaybeden kimlikler için artık, *başka* olandan ayrılma, homojen gruplar olarak yaşama kaçınılmaz hale gelir.

Samatya'da, *yukarı* mahallenin merkezi konumundaki, işlek Marmara Caddesi çevresinde oturan Ermenilerin, çoğunluk baskısının yarattığı tedirginlikle kümelenmelerine, kendi içlerine dönük bir komünite oluşturmalarına rağmen, ne mekansal ne toplumsal anlamda kendilerini, “*kültür seviyelerinin benzer olduğu*” Türk ailelerden izole ettikleri söylenemez. Bu nedenle, buradaki etnik kümelenme, dışarıyla bağını koparmayan, güvendiğini içeri alan bir birikmedir. Bu, Ermenilerin odaklandıkları mekanın hem lokal sistemin bütünleşik odağında yer alması dolayısıyla kendisini dışa açmasıyla ilgilidir, hem de Ermenilerin Türklerle iç içe geçmiş bir yaşam örüntüsünün içinde yaşayarak kültürel birleşim oluşturabilmiş olmalarındandır. Fakat öte yandan, *yukarı* mahallede, sistemle entegre, işlek cadde üzerinde benzer olumlu diyalog ve anlaşma Kürtlerle geliştirilemediği için çeşitli öbeklenmelere ve aralarındaki sessiz sınırlara, yadsımalara da rastlanılır. Mekan bu diyaloga her ne kadar açık olsa da, kültürlerin birleşimi söz konusu olmadığında yine toplumsal

ayrışmalar oluşabilmektedir. Yukarıda yaşayan “*etnik azınlığın*” birikimine ve farklı kültürlerle değdiği alanlarda ortaya çıkan oluşumlara karşılık, çoğunlukla *aşağı* mahallenin sınır mekanlarında, lokal sistemin en ayrılmış alanlarında yaşayan Kürtlerin meydana getirdikleri kümelenmelerin, kendilerini dışa kapatan, ayrılmış yapılarından bahsetmek mümkündür. Kürt toplulukları mekanın da yalıtılmışlık etkisiyle, *başkalarından* uzak gündelik hayatlar yaşarlar. Bu, onları kendisine çeken mekanların saklayıcı özelliğiyle de, dilsel, kültürel, etnik ayrımın dışlayıcı etkisiyle de, Kürtlerin de *aşiret* yapılarını, gelenek dokularını korumak, aşınmaya uğramasını engellemek adına kendi içlerine kapanmalarıyla da ilgilidir.

Demiryolu kıyısındaki izole sokaklarda yaşayan Kürt topluluğunun kendi içinde de, ayrışmalar, farklılaşmalar mevcuttur. Samatya meydanına yakın ikamet edenlerin, Türklerle kısmen de olsa ortak diyaloglar geliştirdikleri, zamanla karşılıklı kabullere, uzlaşılarla vardıkları söylenebilir. Meydana yakın bir sokaktaki göçmen ailelerin, yerleşmelerinden hemen sonra Türklerle yaşadıkları uyum problemlerinin yerini bugün tanıdıklaşmanın, alışmanın, uzlaşmanın, orta yol bulma eğilimlerinin aldığı bilinir. Yabancıyı içeri kabul eden bu sokaklarda, eski sakinlerle göçmenler arasında temas alanlarının oluştuğu, buna karşılık hala, memnuniyetsizliklerin ve tartışmaların devam ettiği de görülür. Yerelliğin aşkın yapısının küreselleşme etkisiyle de bozulduğu, kitle iletişim araçlarının melez, kırsal kökenli kentli yarattığı, göçerlik durumunun göçmeni “yer”inden, köklerinden kopartarak *yeni*yle tanıştırdığı ve Edward Said’in ifadesiyle “*yersiz-yurtsuz*”laştırdığı bugünde, Samatya’daki göçmenlerin de demiryolu sınırındaki mekanlarda, diğer kültürlerle karışması, dönüşmesi kaçınılmazdır. Buna rağmen, meydandan uzak konumdaki bir mevkide, Arapkuyusu’nda, yaşayan göçmenlerin, diğer Kürt topluluklarından da farklı olarak, mekanı gettolaştırması, sokak girişlerindeki, bağlantı noktalarındaki eşiği yükseltir. İçeriyle dışarı arasındaki sınırı belirginleştirir, görünür kılar. Bu alanda, kamusal olan sokakların kültürel ve etnik ayrışma temelli bir özelleşmeye doğru evrildiği söylenebilir. Bu özel mekan hissi, yabancının sokaktan rahatça geçebilmesini dahi engeller. Sokak sakinlerinin dışlayıcı bakışları ve sözleri de bu hissi pekiştirir. Eşiklerin ve sınırların mekansal-toplumsal anlamlarına ve düzeylerine göre farklılaşan sokaklardaki göçmen davranışları da değişir. Meydana yakın konumda bulunan sokaklardaki dışa dönük, canlı yaşam seyrinin aksine, burada hayat içe kapalı ve kontrollüdür.

Samatya’daki göçmenler zihinlerindeki yer algısını, köylerindeki ev düzenini, alışageldikleri, öğrendikleri hayat biçimini, dini ve geleneksel yapılarını, kendi *habitus*larıyla birlikte kent mekanına taşırlar. Zihinlerindeki köy mekanıyla, yeni kent mekanı arasında ilişki kurmaya,

bildikleriyle yeni öğrendiklerini birleştirmeye çalışırlar. Bu, arada kalmış, ne oralı ne buralı ya da bir başka deyişle hem oralı hem buralı, *melez* bir yaşam biçiminin gelişmesini sağlar. Bu yeni oluşum, toplumsal biçimlenme, çeşitli mekansal pratiklerde kendini gösterir. Bu pratikler, geçmişten gelen yapıların ezberlenmiş edimleriyle, yeni alışkanlıkların, öğretilerin karışımıdır. Bu tezde, “yer-kurma” pratikleri olarak nitelendirdiğim eylemler dizisi, göçmenlerin ürettikleri toplumsal biçimlenmelerin mekansal temsilleridir. Bu pratiklerde göçmenler, bir yandan köydeki alışkanlıklarını sürdürürler fakat kent mekanındaki olanakları da keşfederler: Köyde yün yorgan kullanmaya, yaz aylarında yünleri yıkayıp kurutmaya, havalandırmaya alışkın göçmenin kent mekanında da aynı işe devam ettiği görülür. Bellenmiş kentli imajını sarsan bu görüntü, otoritenin istemediği bir kentsel oluşumdur fakat önüne geçilemez. Çünkü bu göçmenin *habitus*udur ve yaşadıkları ara mekanlar bu tip pratikleri saklama, barındırma yetisine sahiptirler. Sokak, göçmenin bu pratikleri aracılığıyla “yer”e dönüşür. Göçmen o nedenle, dilsel birlikteliği, etnik dayanışmayı, siyasi gücü sağladığı sokağı sahiplenirken, bir adım ötesindeki semte kendini ait hissedemez. Sokak köydeki alışkanlıkların sürdürülebildiği, köklerin yeniden salındığı bir eve dönüşürken, kent bu sokağın dışında duran herhangi bir mekandır. Öte yandan, artık eskisi gibi giyinmeyen, yaşamayan göçmen kadın, kentli bir kadın gibi giyinmeye başlar, bedensel anlamda yorucu, ağır tarla işlerinden kurtulur. Kentteki bu imkanı keşfeden göçmen kadınlar ve genç kızlar, bir anlamda, geleneksel yapılar ağırlıklarını korusalar da, kentin sağladığı özgürlüğü fark ederler. Kent mekanından artık gezmek, dolaşmak gibi yeni eylemler vardır. Gençler bu yeni eylemleri içeren kent yaşantısına kolaylıkla adapte olurlar fakat ikinci nesil gelenekle yeni olanın arasında kalır. İlk nesil ise, zihnindeki köy kurgusuna, hayatına bağlı yaşamaktan vazgeçemediği için herhangi bir değişim, başkalaşım, karışım yaşayamaz. Aksine yapının bozulmamasına uğraşır. Bu da mekansal kullanımlarda kendisini gösterir. İlk kuşaklar, bildikleri gibi yaşarken, sokakta küçük baş hayvan beslerken, yere sofra kurarken, halı yıkayıp yün havalandırırken, orta kuşak bu işlerden çekilmeyi, kent mekanını daha aktif şekilde kullanmayı, sokağın dışına çıkmayı, sokakla semt arasındaki eşiği aşmayı arzular. Gençler ise bu eşiği çoktan aşarak kentteki gündelik hayatın içine yerleşirler.

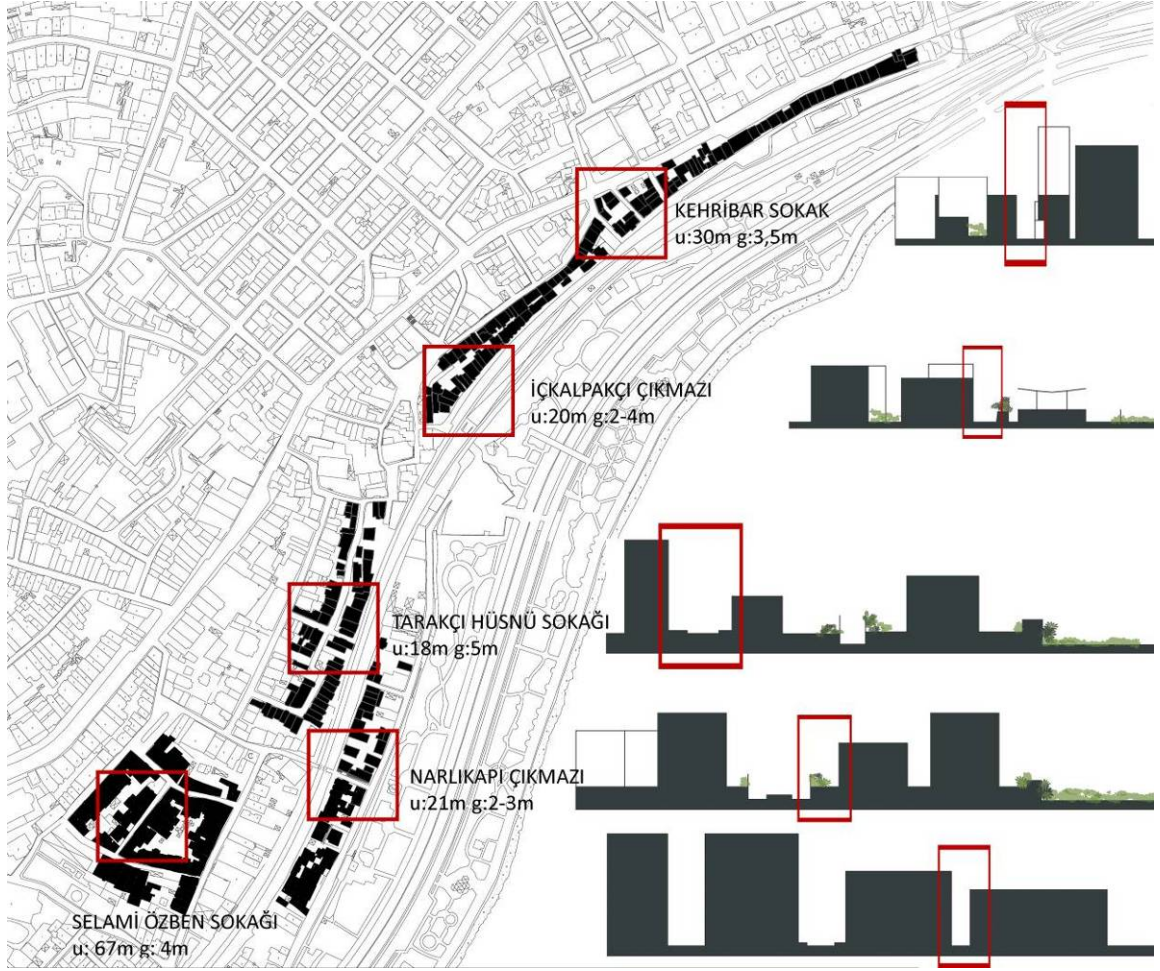


Şekil 3.55 İçkalpakçı Çıkmaşı'ndaki gündelik hayat ve pratikler (Fotoğraflar Ezgi Tuncer'e aittir.)

Her göçmen birbirinin aynısı olmadığı gibi, göçmenlerin yaşadığı her sokak da aynı gündelik hayatı barındırmaz, aynı yaşantıyı sergilemez. Bu, mekanın sağladığı imkanlara ya da getirdiği zorunluluklara göre, göçmenlerin başkalarıyla olan ilişkilerinin düzeyine göre değişir. Samatya’da göçmenlerin “yer-kurma” pratiklerinin vuku bulmasına izin veren sokakların dizimsel yapılarının benzerlik gösterdiği, sistemden ayrışma eğilimli sokaklar olduğu görülür. Semtin lokal ağı içinde en düşük entegrasyon değerlerine sahip mekanlar, göçmenlerin en çok barındıkları sokaklardır. Bu sokaklarda, kent mekanını da evin içine dahil eden kadınların kapı önünde yaptıkları işler, çocuk oyunları, komşu buluşmaları, evin dışına taşınan ziyaretler gözlemlenir. Göçmenin yaşadığı mekanı sahiplenmesini sağlayan, mekanla kurduğu ilişkiselliğini arttıran ayrıışmış, *bağısız*, *olasılık* sokakları, “yer-kurma” pratiklerine en sık sahne olan sokaklardır. Bu akslar, dizimsel konfigürasyon içinde kendilerini, en çok rağbet gören mekanlardan ayrıştırmakla tekilleşen, sistemin zoraki kurgusundan sıyrılarak *bağısızlaşan* sokakları temsil ederler. Bağısızlık ve tekillikleri bu sokaklara, diğerlerinden ayrı bir anlam yükler. Buralar, bir aradalığın devamını sağlayan “özel”(private) mekanlar haline gelirler. Dahası göçmenler için, fiziksel nitelikleri değişse de zihinlerindeki yerin yeniden canlanmasına imkan verirler. Bu sokaklar, geçmişin ve ortak hafızanın yerlerine dönüşürler.



Şekil 3.56 Samatya lokal entegrasyon haritasında, en düşük Int_R3 değerine sahip ayrıışmış (*segregated*) sokaklar



Şekil 3.57 Samatya'daki ayrılmış sokakların fiziksel yapıları



Şekil 3.58 Samatya'daki ayrılmış/izole sokakların fotoğrafları (1 numaralı fotoğraflar Kehribar Sokak, 2 numaralı fotoğraflar İçkalpakçı Çıkmağı, 3 numaralı fotoğraf Tarakçı Hüsnü Sok., 4 numaralı fotoğraflar Narlıkapi Çıkmağı, 5 numaralı fotoğraf ise Selami Özben Sokaktan çekilmiştir)

Samatya'daki ayrıışmış sokaklar içinde, fiziksel, dizimsel yapısı ve yaşam seyri bakımından farklılıklar barındırsa da, göçmen pratiklerini barındıran beş sokağın (Kehribar Sokak, İçkalpakçı Çıkmaşı, Tarakçı Hüsnü Sokağı, Narlıkapı Çıkmaşı, Selami Özben Sokağı) benzer görüntülere sahne olmaları, etnik grupların kümелendiğı “göçmen sokakları” haline gelmeleri, birbirleriyle kıyaslanabilmelerini sağlar. Bu sokaklardan ikisi çıkmazdır. Bu iki sokak, içinde geçen yaşantı itibariyle birbirlerinden çok farklıdır. İçkalpakçı Çıkmaşı, gün boyu hareketli, özellikle yaz aylarında evin dışının, sokağın avlu haline geldiğı, canlı bir sokaktır. Sakinleri, yabancıların sokağı girmesine, fotoğraf çekmelerine, kendilerine sorular yönlendirmelerine alışkındır. Buna ek olarak, tren istasyonunda inen ve hastaneye giden yayaların yanlışıyla çıkmaza girmeleri de sokak sakinlerinin yabancıları yadsımamalarını sağlar. Buna karşılık, Narlıkapı Çıkmaşı, gün boyu sessiz, durağan yapısıyla, nadiren karşılaşmalara sahne olur. Çıkmaşın sakinleri, yabancıların varlığını anında fark ederek, çıkmazın daha başındayken geçişı son verirler. Bu iki çıkmaz arasındaki en önemli fark, sokağın dışı ve içi arasındaki eşiğın yüksekliğidir. İçkalpakçı Çıkmaşında bu eşik hissedilmezken, Narlıkapı Çıkmaşında daha sokağın girişinde bu eşikle karşılaşılır.



Şekil 3.59 Narlıkapı Çıkmaşındaki gündelik hayat



Şekil 3.60 İçkalpakçı Çıkmaşındaki gündelik hayat

Bu çıkmazlardaki fark, Oscar Newman (1972) ile Bill Hillier'in (1998) "*çıkma / cul-de-sac*" savlarındaki karşıtlığı örnekler niteliktedir. Newman "Creating Defensible Spaces" kitabında, 70'li yılların başında ortaya attığı, "*güvenli mahalleler yaratmak ve suçtan korunmak*" için üç farklı alan çalışmasında, Five Oaks (Dayton, Ohio), Clason Point (South Bronx, New York City) ve Yonkers (New York), yaptığı analizlerde, kentsel gridin konut alanlarına göre yeniden düzenlenmesi, sıra evlerin değiştirilmesi, ayrıştıran yüksek konut bloklarının yerine, ayırık nizamda tek evlerin yapılması gibi önlemler almayı önerir. Newman'ın "*defensible space*" olarak gördüğü çıkmazlarda, ne kadar az insan geçerse sokak-mekan o kadar güvenli hale gelir. Yabancıyla, sakinin karıştığı, hareketli sokaklarda hırsızların diğerlerinin arasında dolaşmaları ve bir evi soymak için fırsat kollamaları kolaylaşır. Bu nedenle, sınırlı sayıda kişinin oturduğu, herkesin birbirini tanıdığı küçük gruplarda, hatta bir çok çıkmaz sokaktan oluşan yerleşimlerde suç oranının düşeceğini iddia eden Newman'a karşılık, 90'lı yılların sonunda Hillier aksi durumların gerçekleştiği örneklerde bu savı tersine çevirir. Hillier, için çıkmazlar güvenli yerler değildir, çünkü dizimsel yapıları itibarıyla ayrılmış alanlardır ve bu ayrışma ve gizlilik; görünürlüğün ve geçişin azalmasına, suçun vuku bulmasına neden olur. Yaptığı analizlerde, Hillier, suç oranı ile mekansal ayrışma arasındaki anlamlı ilişkiye dikkat çeker. "*Common Language of Space*"de (1998) örneklenen kasabanın haritasında, en ayrılmış mekanlarda oluşan hırsızlık vakalarının sıklığını gösterir. Hillier'a göre, çıkmazlarda, yabancı korkunun kaynağı haline gelir çünkü varlıkları beklenmediktir. Halbuki, yabancıları da içeren *diğerlerinin* varlığı mekan güvenli kılar. Bununla birlikte, Hillier için, çıkmazlar, mekansal anlamda ayrılmış (*segregated*) sokaklar olarak, hareketli bir yaşam seyrini de barındırmazlar, ıssız ve tehlikeli yerlerdir.



Şekil 3.61 İçkalpkaçı Çıkma; cenaze evine gelen erkekler kapı önünde otururken

Samatya'daki İçkalpakçı Çıkmazı ne Hillier'in iddia ettiği gibi tehlikeli ve ıssızdır ne de yabancıların varlığından tedirgin olunan bir sokaktır. Kendi içinde ayrışan küçük grupların olduğu görülen fakat bütün sakinlerinin birbirlerini tanıdığı, “gelen-gidenin” bilindiği, kontrollü bir mekandır. Aşağı mahalledeki, özellikle de Arapkuyusu civarındaki sokaklarda suç oranının yüksek olduğu sözlü tasvirlerden anlaşılır, ne varki İçkalpakçı Çıkmazı ne yabancı ne de sakini için tehlikeli bir yerdir. Çünkü çıkmazdaki açık mekan kullanımları, “yer-kurma” pratikleri sokağı gün boyu canlı tutar. Kapı önlerini ve duvar dibini, setin üstündeki ara bahçeyi değişen ihtiyaçlara göre dönüştürerek kullanan göçmenlerin, mimari biçimlenmeye göre davranış kalıpları ürettikleri, karşılıklı ilişki içinde, kendi alışkanlıklarına ve kültürel yapılarına göre de sokak kullanımını dönüştürdükleri gözlemlenir. Sokakta sıklıkla, zemin kattaki mutfaklarından ara ara dışarı taşan eylemlere, ev işlerini yapan kadınlara rastlanır. Yemek hazırlığı, yemek yeme, halı yıkama, yün havalandırma, çamaşır yıkama, tamirat, oturma-sohbet, çay-kahve buluşmaları sokakta en sık rastlanılan eylemlerdir. Kadınların bir yandan bir işi yerine getirirken diğer yandan da birbirlerini *kontrol* etmek için kullandıkları bu mekanizma, çıkmazın gün boyu hareketli bir davranış örüntüsü sergilemesini sağlar. Buna karşılık, Narlıkapı çıkmazı tam tersi nitelikleri taşır. Newman'ın belirttiği gibi kendi içine kapalı bir grubun sokağıdır ve yabancıyı içine almaz, fakat bu, güvenliği sağlamak için yeterli değildir. Hillier'in suçla ilişkilendirdiği ayrışmış yapısından dolayı sokak, semtillerce tehlikeli, ıssız olarak algılanan ve nitelendirilen bir mekandır. Buradaki açık mekan kullanımları sınırlıdır. Arapkuyusu Sokağı'nın ikiye böldüğü çıkmazın batı yönünde kalan kısmı, depo gibi kullanılırken, diğer tarafın sakin bir bahçe görüntüsünde olduğu gözlemlenir.



Şekil 3.62 Narlıkapı Çıkmazının girişinde çocuklar yerde oynarken



Şekil 3.63 Yalıtılmış sokaklardaki yaya yoğunlukları

İçkalpakçı Çıkmaının arkasındaki Kehribar Sokak, iki ucunun da Samatya Caddesine açılması dolayısıyla, lokal entegrasyon değeri, ayrılmış sokaklar içinde en yüksek düzeyde olanıdır. Bu sokağın meydana yakın ucundaki kısmının sabit ve hareketli yayaların görülme sıklığı bakımından daha yoğun olduğu, apartmanların arka cephelerinin demiryoluna baktığı, uzun aksın ise, çok ıssız olduğu belirtilebilir. Bu sokak, geçişe izin veren, iki ucu açık yapısıyla, *çıkma* ve *geçişli* sokaklar arasında bir görüntü sergiler. Sokağın, düğüm noktasından önceki kısa kısmı *çıkma* niteliğindedir. Diğer kısmında ise, yapıların girişleri yer almadığından, geçiş imkanı sağlamasına rağmen neredeyse hiç hareketlilik görülmez. Bu aks üzerinde yaşayan göçmen ailenin dış mekanla kurduğu ilişki ve seyyar satıcıların durak yeri olarak işlev görmesi dışında bir harekete rastlanmaz. Öte yandan, semtteki siyasi kimlikler bu sokak üzerindeki duvar yazılarından okunabilir. Kürt gruplarla, aşırı milliyetçi gruplar arasındaki sessiz çatışmanın varlığı, burada üst üste gelen yazılarda izini sürdürür.



Şekil 3.64 Kehribar Sokak girişinde yaşayan Mardinli ailenin kadınları midye ayıklarken



Şekil 3.65 İki ayrı yerdeki duvar yazıları (Zaza yazısı yanında üç hilal işaretine, BDP gençliği yazısına sıkça rastlanır.)

Tarakçı Hüsnü Sokağı da geçişli yapısına rağmen üzerinde durağan aktiviteleri barındırır, göçmenlerin evin dışına ait pratiklerini içine alan bir sokaktır. İncelenen beş sokak içinde, göçmenlerle eski sakinler arasındaki anlaşmazlıkların en sık görüldüğü mekandır. Burada yaşayan sakinlerin özellikle “Mardinliler”i ayırmaları, onların kültürel yapılarını yadsımaları, aralarında gündelik ilişkiler geliştiren iki grubun birbiriyle kaynaşmamalarına neden olur. İki grubun da, aynı mekanda birbirlerinin davranışlarını, eylemlerini izledikleri, grup içinde diğerleri üzerine konuştukları gözlemlenir. Bu sokakta da, gün içinde belirli saatlerde, apartman önlerindeki kaldırımlarda oturarak sohbet eden ve bazı ev işlerini dışarıda, kapı önünde yapan kadınlara rastlanır. Sakinler için “*sokağın müsait olması*” kaldırımda oturarak bir araya gelmeleri için yeterlidir. Ev gezmeleri yerine, özellikle yaz aylarında açık mekan bir buluşma yeridir; buna ek olarak pencere önleri de açık mekana dahil olur. Göçmenlerin de, kapı önlerine kilim ve halı sererek yola oturdukları, kaldırımda mangal yaktıkları da görülür. Bu eylemler, sakinler için rahatsız edicidir ve tartışmalara sebep olur.



Şekil 3.66 Üstteki fotoğrafta eski semtliler kapı önünde sohbet ederken, alttaki fotoğrafta Mardinli göçmen aile evlerinin önünde patlıcan közlerken (ilerlemekte olan kadınlar az önce duruma müdahale ederek rahatsızlıklarını belirtmişlerdi)

Selami Özben Sokağı, sistemden ayrışan sokaklar içinde ortalama bir ayrışma değere sahip olsa da, özelleşmiş bir “yer”, dışa kapalı mekandır. Burada kadın ve çocukların apartman kapısı önlerinde geçen yaşamları, eski sakinlerden büyük miktarda yalıtılır. Bu sadece göçmenlerin kümelenerek güçlü gruplar oluşturmaya çalışmalarıyla, mekanı sahiplenmeleriyle ilintili değil, aynı zamanda eski sakinlerin de bu mekan-toplumsal oluşumun kendilerinde yarattığı tedirginlikle mekandan çekilmeleriyle ilintilidir. Alışageldikleri gibi yaşamaya devam eden kırsal kökenli ailelerin kültürel ve geleneksel yapılarının eski sakinlerinkinden oldukça farklı olması, bunun da ötesinde, anlatılara göre, göçmenlerin eski sakinlerin yaşam biçimlerini eleştirmeleri, ayıplamaları bu ayrışmayı temellendirir. Karşılıklı tepkiler, iki grubu birbirinden iter fakat yine de bu itki bile etkileşimi, karşı tarafı incelemeyi, tanımayı da gerektirir. Karşılıklı taraflar için kabul görmeyen

davranışlar, aralarındaki ilişkiyi dinamik kılar.



Şekil 3.67 Arapkuyusu mevki (Sokaklardaki çocuk yoğunluğu dikkat çekicidir)

Samatya'daki göçmenler, artık ne köyde ne de kentte yaşarlar. *Hiçbir yerededirler* fakat aynı zamanda *iki yerde birdendirler*. Artık, *habitus*larının ve aynı zamanda kentin de ürünü olan, yeniden inşa ettikleri, var olabildikleri, imkanlarını keşfettikleri *yerededirler*. Bu keşfi sağlayan, mekanın kendi fiziksel ve sentaktik/dizimsel yapısıdır. Ekonomik merkezin (*economic core*)/ticari faaliyetlerin/çarşının bir başka deyişle hareketin yoğun şekilde seyrettiği (*integrated*) mekanların dışında kalan, merkeze uzak konumda bulunan, ayrışma eğilimi gösteren (*segregated*) sokaklar, otorite için kriz mekanları haline gelirken, öte yandan, tam da karşı pozisyondaki, marjinal yaşamlara fırsat verir. Bu anlamda, çıkmazlar ve yalıtılmış sokaklar, göçmenlerin bedensel ve zihinsel “yer-kurma” pratiklerini içine alır ve mesken tutmayı kolaylaştırır. Zihinlerindeki yerin inşasına izin verir, mecburen/isteyerek kente alışmalarını sağlar. Fakat göçmenlerin mekana tutunmasını besleyen bu yerleşme biçiminin, semte ve kente olan aidiyeti ve mahallelilik üzerinden gelişebilen bağlılığı da beraberinde getirdiği söylenemez. Öte yandan, bu mekanlar ve yerleşme biçimleri, semtlileri, “*güvensiz olması, tehlike ve illegal işler barındırması*” gibi endişelerden dolayı rahatsız eder ve içinde bulundukları konumları tekinsizleştirirler. Bu nedenle de, bu konumlarda barınanlar

dışında pek sık kullanılmazlar. Kültürel ve toplumsal ayrışmalar böylece mekansal kullanımlara da yansır.

3.5.3 Tekinsiz Mekanlar

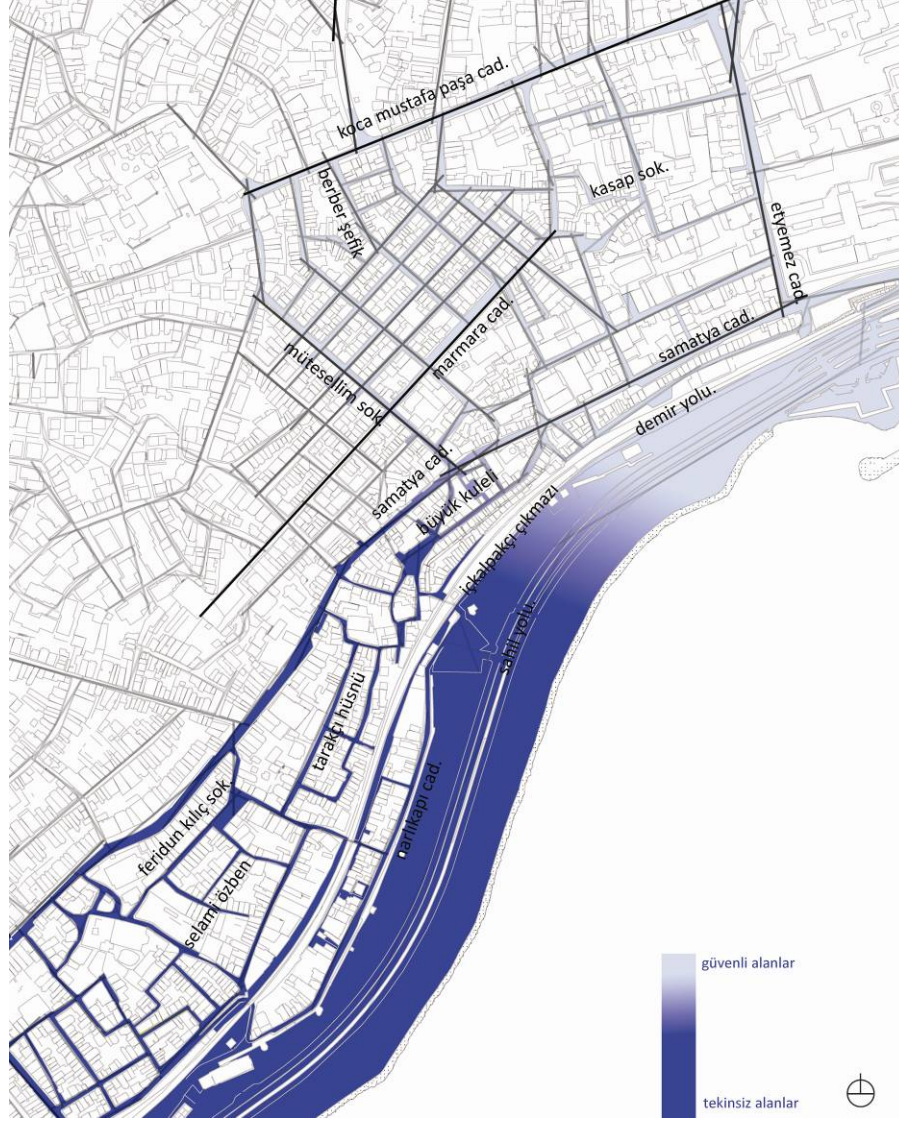
Samatya’da, mekansal-toplumsal ayrışmanın ürünlerine, *aşağı-yukarı* algısına, etnik kimliklerin kendi komünitelerini oluşturmalarına, belirli mekanlarda birikmelerine eklenerek *tekinsizleştirilen/tekinsizleşen* mekanlar, semttteki konumların anlamlarını değiştirirler. *Yukarıda* yaşayan sakinler için artık *aşağı* mahalle ve sahil “*tecrit edilmesi gereken, tehlikeli*” alanlardır. *Aşağı* mahalledeki eski sakinler için de Arapkuyusu mevki, “*tehlikeli, illegal işlerin yapıldığı*” *tekinsiz* bir alandır. Etnik kimlik, gelir seviyesi bakımından kendisinin ardılı olanları dışlayarak ötekileştiren sistemde, bir adım sonra gelenler “*olumsuz, suçlu*” ilan edilir. Işık ve Pınarcıoğlu’nun (2001) araştırmasındaki, Sultanbeyli’ye önce yerleşen göçmenlerin kendilerinden sonra gelenlere yoksulluğunu devrettikleri, yeni gelenlerin üzerine basarak yükseldikleri nöbetleşme durumuna benzer şekilde Samatya’da da kendisinden sonra gelenleri dışlayan ilk göçmenler, Kürt göçmenleri ve yaşadıkları mekanları *tekinsizleştirirler*. Appadurai’nin (2008) söylemiyle, “*çoğunluğun küçük sayılardan, zayıflardan korkarak yarattığı kızgınlık coğrafyası*” burada da Kürt göçmenlerin yaşadığı alanlarda kendisini gösterir. Appadurai, 11 Eylül saldırıları sonrasında, Amerika’da müslümanlara gösterilen tepki, öfke ve dışlamanın kızgınlık ve aynı zamanda korku coğrafyalarını yarattığını, onlara gösterilen tepkinin şiddetinin ve ötekileştirme eylemlerinin arttığını anlatır. Karşılıklı ilişki içinde, ötekileştirilenler de, dışlanmışlıklarını kendileri için avantaja çevirerek kültürel dayanışmayı ve kimlik mücadelelerini ön plana çıkartırlar. Bu dışlanma, elde edilenleri sahiplenme, dışa kapama gibi tepkiler de üretir.

Yukarı mahallede yaşayan eski sakinler; Ermeniler, aşağı mahallede yaşayan öncü göçmenler; Türkler, farklı yerleri *tekinsiz* olarak algılasalar da, iki grup da Kürtlerin varlığından, aşiret gelenekleri içinde birarada yaşamalarından, sokaklardaki “*köy hayatının devamı*” şeklinde nitelendirilen eylemlerden, kırsal kökenli kişilerin kıyafetlerinden, “*kente uyum sağlayamamalarından, direnmelerinden, kentli olamamalarından*” rahatsızlık duyarlar. Böylece, bu grupların barındığı sokaklar, piknik yaptıkları otoban kenarları, yeşil alanlar kızgınlık ve korku coğrafyalarına dönüştürülerek, göçmenlere terk edilirler. Eski sakinler, bu mekanları özellikle kullanmak istemezler, değmeden geçmeye çalışırlar.

Yukarı mahallenin sakinleri tarafından *tekinsiz* olarak algılanan mekanlar, çoğunlukla, *aşağı* mahalle, göçmen sokakları ve sahildir. Bu alanlardan geçmemeyi tercih eden, bu mekanları

kullanmadıklarını belirten sakinler için, bu *tekinsizleşme* semtin eski anlamını yitirmesine neden olur. Burada da *nostaljik* bir söylemle, semtin en eski sakinleri, Ermeniler, sahili, sahil gazinolarını ve aile çay bahçelerini, meydandaki şarapevlerini ve balıkçıları anarlar. Anlatılardaki mekanlar, o konumları anlamlı kılan öğelerdir. Eski sakinler için, bugünkü sorunsal, anlamlı, tanıdık, benimsenmiş olanların, “yer”in ürettiklerinin yitirilmesinden de öte, başka kültürlere ve coğrafyalara ait kullanımların, Samatya’nın ruhunda (*genius loci*) olmayanların buraya taşınmış olmasıdır. Bugün sadece balıkçılar için *aşağı* mahalleye uğrayan sakinler, demiryolu kenarını kullanmazlar ve bir ulaşım aracı olarak treni de güvenli bulmadıkları için meydana başka noktalara uğramazlar. Sahili birçok Ermeni ailenin son birkaç yıldır hiç kullanmadıkları anlaşılır. Sahildeki yeşil alanların “*gündüz vakitlerinde piknik yapan ve mangal yakanlarla dolu olması ve akşam saatlerinde ortaya çıkan tinerciler ve uyuşturucu bağımlıları*” yüzünden kullanılamaması, gündelik hayatın rutin eylemlerinin son bulmasına, ilişki kurulan mekanların kaybına neden olur. Artık, eski sakinler için semtteki düzen bozulur, alışılmış olanların ritmi, anlamı, konumu değişir.

Aşağı mahallede yaşayan Türkler için en tehlikeli bölge Arapkuyusu’dur. Bu mevkiyi nitelemek için kullanılan “*pis, tehlikeli*” sıfatlarının alt metninde siyasi söylemler yatar. Kürtlerin yaşadığı mekanlar, çeşitli öfkelerin sonucunda tekinsizleştirilerek dışlanırlar. Bununla birlikte, bu mevkide hırsızlık, kavga, uyuşturucu satışı gibi tehlikeli ve illegal vakaların da olduğu, bu nedenlerle de mevkinin içinden geçmeye çekinildiği anlatılır. Karşılığında, bu dışlamanın göçmen grupların işine yaraması, mekanda toplanmaları, dayanışma içine girmeleri, köy hayatını sürdürebilmeleri, dillerinin sürekliliğini sağlayabilmeleri ve mekanı benimsemeleri de, Türkleri rahatsız eder. Göçmenlere yaklaşmayı reddederlerken, *sokaklarını ötekilere kaptırmaları* da onları tedirgin eder. Ayrışma kaçınılmaz olarak iki grubun arasına girer ve boşluğu derinleştirir.



Şekil 3.68 Tekinsiz olarak algılanan konumlar, meydan ve çevresindeki göçmen sokakları, Arapkuyusu mevki, sahil

Bunlara karşılık göçmenler de, kendilerinin dışındakileri tehlikeli görerek kendilerini ve mekanlarını yalıtırlar. Onlar için de kültürel yapılarını, geleneklerini, dillerini, etnik varlıklarını tehdit eden her şey tekinsizdir ve içeri alınmaması gerekir. Böylece, Kürt göçmenler için de bazı mekanlar, alanlar gidilmeyen, geçilmeyen yerler haline gelirler. Meyhanelerin, restoranların bulunduğu meydan, hem alkol tüketildiği hem de erkek yoğun bir alan olduğu için göçmen ailelerin reislerine/erkeklerine göre tedirgin edicidir. Meydan, kendi ailelerinin kadınları için, “geçilmesi pek uygun olmayan” bir mekandır. Bu nedenle, genç kızların ve kadınların, meydandan gün içinde birkaç kere geçmemek için yollarını

değiştirdikleri gözlemlenir. Kürt ailelerinin çoğunda*, kadınlar için sadece meydan değil evin dışı tekinsizdir. Evin bulunduğu sokaktan uzaklaşıldıkça, mekanlar *tekinsizleşir*. Orta yaşlı Kürt kadınların da genellikle evlerinden, sokaklarından yalnız çıkmadıkları, semt içinde yalnız dolaşmadıkları da söylenebilir. İhtiyaçlar için genellikle evdeki büyük kadınlar(büyük anne) tek başına ya da oğullarıyla birlikte hareket eder.

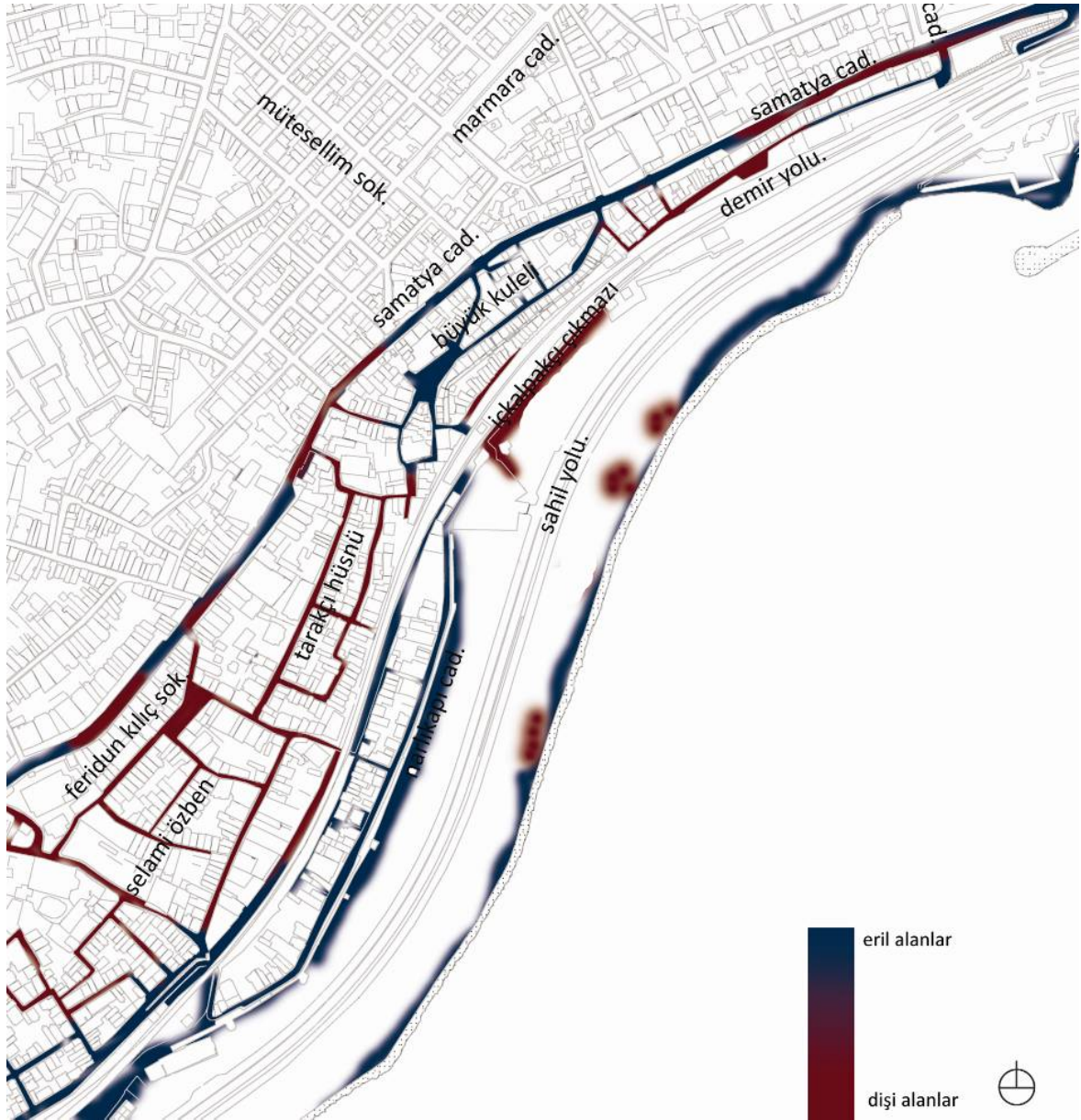
Farklı grupların farklı *yaşam dünyalarına*, *habituslarına* göre değişen tekinsizlik ve tehlike algıları, mekanları topluluklara ayırır. Buna göre bir grubun hiç gitmediği, kullanmadığı mekanı, diğer grup gündelik hayatının merkezine koyar. Samatya'daki mevkiler, konumlar sürekli olarak zihinsel anlamlarını ve sınırlarını değiştirirler.

3.5.4 Cinsiyet Baskın Alanlar

Anlam değiştiren bu konumlardan bazılarının cinsiyetlerden birisinin niceliksel baskınlığı altında olduğu söylenebilir. Metin içinde daha önce de bahsedildiği üzere, Samatya meydanının ve sahil yolu kenarındaki, deniz surları önündeki yeşil alanın erkek baskın görüntüsünün olduğu, göçmen sokaklarının kadınların mekanı olarak algılandığı vurgulanabilir. Etnik kimliğe, gelir düzeyine göre oluşan ayrışma, kadınların ve erkeklerin tercih ettiği ya da mecburen itildiği mekanların oluşmasını, cinsiyete göre kendiliğinden belirlenen mekansal farklılaşmayı da beraberinde getirir.

Burada asıl ilginç olan, göçmen sokaklarında, görünür olan, niceliği fazla olan kadın cinsiyetinin üzerinde, mekanda varlığı olmadan mekana hakim olan erkek cinsiyetinin *kontrol ve denetim* mekanizmasıdır. Göçmen sokaklarındaki kadın çoğunluğu, her ne kadar mekanın dışı olarak nitelendirilmesini sağlıyorsa da, arka plandaki görüntü, o mekanlardaki geleneksel yapının içinde yükselen erkek hakimiyeti ve baskısıyla sokaklara sıkışıp kalan kadınların oluşturduğu bir fotoğraftır. Gün içinde, bu sokaklarda nadiren erkeklerin de kapı önlerinde oturduğuna rastlanırsa da evin dışında çalışmayan, kapı önünde oturan kadınların varlığı çok daha görünür ve baskındır. Görünmez olan ise, erkeklerin mekanda hissedilen varlığı, hakimiyeti ve denetimidir.

* Genç ve yeni evli çiftlerde bu durum serbestleşir. Kadınlar çalışabilmekte ve ihtiyaçları için semti, kenti tek başlarına kullanabilmektedirler. Yine de, bunlar dahi ailenin büyükleri tarafından eleştirilir.



Şekil 3.69 Kadınların ve erkeklerin baskın olduğu alanlar



Şekil 3.70 Narlıkapı Caddesi önündeki yeşil alanda, sahil yolu kenarında, içki içen erkekler

Bu ilişkiler düşünüldüğünde, meydanın erkeklerin yoğunlaştığı bir yer olması pek de şaşırtıcı değildir. Meydan geçişlerin, karşılaşmaların kontrol edildiği, ilişkiler üzerinde denetimin kurulabildiği gözetleme mekanıdır. Kadınların neredeyse sadece geçiş yaptıkları, statik davranış kalıpları göstermedikleri bu düğüm noktasının, içki içen ve kahvehane önlerinde oturan erkeklerin mekanı olması, bu ataerkil kültürel ve toplumsal oluşumun ürünüdür. Sahil yolunun kenarında, deniz surlarının önündeki yeşil alanda da, benzer biçimde, erkeklerin gruplaşmaları ve içki içmeleriyle cinsiyetli bir mekana dönüşen yerin, olası kullanımlara bağlı anlam değiştirdiği görülür. Dahası sahil anlam değiştirmekle de kalmayıp erkeklerin tahakkümünde bir alana dönüşür.

Semte ilişkin anlatılarda, Kürt göçü öncesinde, semtin kadınların dolaşımı ve mekan kullanımı açısından daha “özgür ve serbest” bir yapısının olduğundan bahsedilir. Doğudan göç aldığı ‘90’lı yılların başından itibaren, Samatya’nın bazı mekanlarının farklı bir geleneksel yapıya temellük edilmesiyle, semtli kadınlar için “sınırlayıcı, baskıcı ve muhafazakar” bir yer olmaya başladığı dile getirilir. Buna bağlı olarak, semtin kadın sakinleri, tedirgin oldukları için sahili, rekreasyon alanlarını belirli saatlerde ve seyrek olarak kullanabildiklerini anlatırlar. Varlığını sürdürmesine rağmen bu imkanı kullanamadıkları için şikayetçi olduklarını belirten kadınlar, kendi gençlik yıllarında semtin çok daha “açık” bir yapısının olduğunu vurgularlar. Bu baskıyı göçle ve göçmenin kültürel yapısıyla ilişkilendiren semtli, Doğudan gelenlerin din kültürlerinin de kente uyum sağlamalarının önünde bir duvar ördüğünü düşünürler. Dahası, kapalı giyinen kadınların ve eşlerinin, diğer kadınlar üzerinde sözlü olarak ve göz temasıyla kurdukları baskının, kendilerini kamusal mekandan dışlanmış hissettirdiğini anlatırlar.

“Burası eskinin Küçük Paris’idir. Eskiden, yukarıda 30–35 sene önce yazlık sinemalarımız vardı. Senin yaşlarındayken, yanımızda erkek olmadan, bayanlar toplanırdık, Tunca bahçesine konserlere giderdik akşam saatlerinde. Film yarışması olurdu. Gece ikilere kadar orada otururduk. Kadınlar kızlar gece evimize dönerdik. Sarhoş bile bizi görüp kenara çekilirdi saygısından, yol verirdi. Şimdi cesaretin varsa kışın 6’da çık sokağa. Kocamla bile giderken korkuyorum.” (V, Kadın, 60)

“Sahilde eskiden doldurulmuş alan yoktu. Tren yolunun altından geçtiniz mi, surlara kadar deniz gelirdi, yüzerdik. Kürek kulübü vardı. İskeleler vardı. Yarışmalar yapılırdı. Sahil doldurulduktan sonra bunlar bitti. Hele ki artık, göçten sonra, sahili eskisi gibi kullanamıyoruz. Misal, ben sahile gidip bir sigara içeceğim, bankta oturup biraz dinleneceğim, keyif yapacağım. Adam getiriyor mangalı yanına koyuyor, arkada da yayılıyor. Ama bunu yapan İstanbul’un yerlisi değil. Bunu yapan buranın kaidesini bilmeyendir.” (N, Kadın, 66)



Şekil 3.71 Meydanda sabah saatlerinde sur duvarı önündeki gölgede, akşamüzeri saatlerinde ise kahve önündeki gölge alanda oturan erkekler



Şekil 3.72 Meydana inen merdivenli sokak üzerindeki lokanta ve birahaneler



Şekil 3.73 Yol kenarında ve sahildeki yeşil alanda piknik yapan kadınlar

Mekansal-toplumsal ayrışmanın, ekonomik, etnik, kültürel farklılaşmalara ek olarak cinsiyete bağlı olarak da mekanda yeni sınırları çizmesi, kadın sakinler için, alışageldikleri mekansal kullanımların azalması ve yerine alternatif koyamadıkları için bu imkanlarının kaybolması anlamına gelir ve önemli bir sorunu oluşturur. Kadın semtliler, artık sahili rekreatif amaçlı kullanmazken, sokaklara sıkışan göçmen kadınların, sahili, parkı, gruplar halinde piknik yapma, açık havada oturma-yatma, serinleme amaçlarıyla rahatlıkla kullandıkları görülür. Göçmen erkekler, kontrollerinde olan alanları, denetim sınırları içinde kalan sokakları ve parkı, kendi kadınlarına kullanırken ve diğerlerini mekandan dışlarken, öte taraftan, kendi kadınları için *tekinsiz* gördükleri meydanın dışarıdan gelen kadınlarca kullanılmasını yadırgamazlar. Göçmen erkeğe göre, evdeki kadın için park, evin önü, komşu-akraba sokağı *güvenlidir*, çünkü kendisi için ulaşılabilir, *denetlenebilir*dir. Fakat içki içilen, erkeklerle göz teması kurulabilinen, kontrolün kaybedildiği, karşılaşmaların yeri olan meydan kendi

kadınına göre değildir. Yalıtılmış hayatlar yaşayan göçmen kadınlarının semt sınırları çok dar ve belirlidir. Erkeklerin belirlediği güven sınırları içinde dolaşabilen kadınların, kontrol dışına çıktıkları alanlar *tekinsizleşir*.

Epilog

Samatya’da, aynı yerde, farklı gruplarca (etnik kimlikler) farklı göçmenlik deneyimlerinin yaşandığı gözlemlenir. Dışarıdan bakıldığında *sakin bir sahil kasabası* görünümündeki mahallede, “*kiliselerin, camilerin, sinagogların çevresinde bir arada, kardeşçe, huzur içinde yaşayan farklı etnik gruplar*” mitinin yerini *içeriden* öğrenilmiş gerçekler, betimlemeler alır. Kültürel farklar içerdikleri için farklılaşan, homojen kümelermiş gibi görünen fakat kendi içlerinde dahi çeşitlilik gösteren etnik grupların, bazı noktalarda kaynaşarak melezlikler oluşturdukları, bazı noktalarda da birbirlerine itina ile değmeden yaşadıkları ve bu yalıtılmışlığın mekansal kullanımlara da yansıdığı sonucuna varılır.

Samatya, farklı göç dalgalarının etkisinde kalarak, çeşitli toplumsal-mekansal pratiklere, “*arada*” (*in-between*) yaşam biçimlerine sahne olan, toplumsal ve mekansal ayrışmanın (*segregation*) “yer”i haline gelir. Göç etmenin ardı olan yerleşme ve yeniden yer-kurma sürecinde, göçmenin *habitusuna* bağlı olarak gündelik hayatı içinde sergilediği bütün pratiklerinin vuku bulduğu göçmen sokaklarında, *temekkün etme (mekanlanma-yer-tutma)* kolaylaşır. Bu o, sokakların *bağısız* yapısından kaynaklanır.

Bu tip alanların, göçmenler için *uygunlaşmasını* sağlayan mekanın kendi fiziksel konumu, biçimlenişi ve kentin sentaktik dizimi içinde gösterdiği *ayrılma/kendini yalıtma (segregation)* eğilimidir. Bir başka ifadeyle, toplumsal oluşumlar mekansal biçimlenmelerin potansiyelleriyle şekillenir, mekanın sağladığı imkanlara göre yön bulurlar. Mekan ve toplumun *karşılıklı* ilişkisi dâhilinde, mekan da farklı toplumsal oluşumlarla kendini yeniden üretir ve ikisi birlikte yeni toplumsal-mekansal biçimlenmeler oluşturur. Merkezlere yakın olmalarına rağmen ekonomik sistemden ayrılma eğilimi gösteren *izole* mekanlar, maddi yatırımlardan da faydalanamayarak değerden düşen kent parçaları haline gelirler. Dolayısıyla kira değerlerinin de düşük olması ve bu keşfi yapmış olan akrabaların varlığı, kurulan toplumsal ağlar ve iş bulma imkanları nedenleriyle kent içindeki bazı çöküntü alanları, göçmenler için olası bir *ev* haline gelir. Buna karşılık, semt sakinleri, göçmenlerin, kent mekanında vuku bulan, “*köy yaşantısının devamı*” niteliğindeki görüntülerinden, “*barbar, köylü, kaba*” davranışlarından pek de memnun kalmazlar. Sakinlerin hoşnutsuz ev sahiplikleri, öte yandan, göçmenlerin kümelenmeleri ve muhafazakar tutumları, iki taraf

arasında toplumsal sınırların ve mekansal eşiklerin oluşmasına neden olur. Sakinler için, “yer” “*eski sahici komşuluklarla, geçmiş güzel günlerle*” ve anılarla özdeşleşen nostaljik bir anlatıyla yüceltilirken, göçmenler mekanı hafızlandırıdıklarının, alışageldiklerinin, toplumsal birikimlerinin *zihinsel yeri* haline getirirler.

4. SONUÇ: MİMARLIK BİLGİ ALANINDA UNUTULAN ÖZNE / “TOPLUM”

Sav

Mimarlık bilgi ve üretim alanı, nesne haline getirdiği mekana odaklıdır; mekanla birlikte akla gelen toplumu unutmuş gibi görünür. O nedenle, bu tezin sonucu, mimarlık bilgi alanında “*unutulan özneyi / toplum*”u hatırlatma amacını taşır. Zaman-mekandan ayrı düşünilemeyen toplumun, her seferinde görmezden gelinmesi bugün mimarlık alanı için mühim bir defodur. “Yer”in çoğul yapısını indirgemeci yaklaşımlarla sınıflandırmak, farklı mekan anlayışlarının tekil bakışlarıyla yetinmek, ikili karşıtlıklardan yola çıkarak kesin doğrular ve kurallar koymak, bu sorunsala neden olan muhafazakar zihniyetin ürünleridir. Bundan kurtulmanın bir yolu, tekil bakış açılarının ve ikili karşıtlıkların oluşturduğu rijit söylemleri *kritik* etmekten geçer. Bunların yerine, yeni bir bakış açısıyla, ikili kuramları sarsacak üçüncü bir yol aramak, “*ya o ya bu*”nun yerine, “*hem o hem bu*”yu düşünmek, parçalı, kopuk olanları değil, yan yana gelenleri, üst üste katlananları, ağsal yapıyı aramak, ona ulaşmaya çalışmak bir çözüm yolu olabilir.

Kısaca

Mimarlık disiplini içinde yapılan kent-mekan okumalarının sadece fiziksel organizasyonu ele alması, tek taraflı araştırmalar üretmesi bu tezin sorunsallarından birisiydi. Bu nedenle, tezde, “yer” kavramını oluşturan *çoğul/çoklu* anlamın mimarlık alanına katkısı düşünülerek, yeniden gözden geçirilmesi gereği tartışıldı. Mekan okumalarının *toplumsallıkla* iç içe geçmiş bütüncül araştırmalar haline getirilmesi gereği savunuldu. Bu amaçla, tezde, mimarlık alanında yapılan mekan okumaları için disiplinlerarası bir yaklaşım kurgusu üretildi. Bu yaklaşım kurgusunda, analitik bir kentsel-mimari okuma aracı olan mekan dizim yöntemi ve sosyolojik yöntem bir arada kullanıldı. Geliştirilen yaklaşımın örneklediği *kavramsal-pratik* vak’a incelemesinde, bir “yer” olarak görülen Samatya semtinin monografik okuması üretildi. Sonuçta, mimarlık okumalarına katılabilecek *içeriden* bakışın, bir semti, fizik-mekan olarak görmenin ötesine geçirdiği, bir “yer” olarak ele almayı ve o yerin içine dalmayı sağladığı söylenebilir.

Hatırlama

Bu tezde, anlamı daraltılmış “yer” kavramının mimarlık alanında yeniden düşünülmesine vurgu yapan *kavramsal-pratik* bir kurgunun üretilmesi amaçlandı. Bunun için de öncelikle “yer” kavramının mimarlık literatürünü de besleyen farklı disiplinlerdeki açılımlarına yer

verildi. Felsefe, beşeri coğrafya ve fenomenoloji okumalarında, “yer” kavramının mekan kavramıyla verdiği mücadelede, mekanın “yer”e üstün geldiği durumlar, “yer”in mekanın anlamını çoğalttığı anlar ve alanlar, metinlerle ve kavramlarla açıklandı. Bu serüvenin içinde, mimarlık literatüründe öne çıkartılan mekanın, fizik ve geometride algılanan matematiksel anlamıyla nesnelleştirildiği gündemini bozan birikim noktasında, “yer”e değdiği görülür. “*Yerin ruhu*”ndan bahsedilmesinin ardından çoğalan mekan söylemlerinin, onun fiziksel konumlara gönderme yapan homojen yapısını kırdığı, çoğul, heterojen ve katmanlı bir oluşuma doğru evrildiğinin işaretleri okunur. “Yer”in antropolojik anlamıyla mimarlıkta kabul görmesi kısa sürse de, mekanın içinde barındığı hareketlerin, toplumsal oluşumların onu devingen bir yapıya çevirdiği anlaşılır. Dahası sadece fiziksel olanları değil zihinsel, deneyimsel ve toplumsal olanları da kendisinin üzerine katladığı heterojen bir varlık olarak, üst üste binenlerin ayrıştırılabileceği değil, iç içe geçenlerin bütününe kavranmasını gerektiren bir ağ örüntüsü olarak algılanır. Ne var ki, içinde bulunduğumuz güncel mimarlık ortamı, mekanın geçirdiği bu evrimsel sürecin bir noktasında takılı kalır. Mekanı hala fiziksel niteliklerinin ön planda tutulduğu bir nesne olarak algılamaya devam eder. Başı sıkıştığında, toplumsal olanlarla ilişkili olduğunu anlatmak için tek bir kavrama, “*yerin ruhu*”na sığınır. Fakat mekan bu kadarla kalmaz; kendisinin sadece konum, limit değil toplumsal bir ürün olduğunu her fırsatta hatırlatır. Bu hatırlatma anları, mimari tasarımın tökezlediği, toplumsal oluşumlarla ilişkiye geçemediği için başarısızlığa uğradığı durumlardır.

Bu durumların oluşmasını engellemek mimarın elindedir. Bu yol, mekanı “yer”e dönüştüren bedensel ve zihinsel pratiklerin irdelenmesinden geçebilir. Toplumun, mekanın zoraki yapısını sarstığı, mekanın da buna karşılık bağlarını çözdüğü gündelik olaylar takip edildiğinde, toplum ve mekan arasındaki karşılıklı ve sarmal ilişkinin anlaşılması hiç de zor olmayacaktır. İnsanın mekanla kurduğu ilişkisellik sürecinde, görünür-gözlemlenebilir mekan pratiklerini kolayca ele verdiği görülür. Bunların görünürdeki anlamlarının arkasındaki içsel nedenler, ilişkiselliğin okunmasından daha zordur fakat insanın mekanla olan ilişkisinin zihinsel arka planını ortaya çıkartmak da mümkündür.

Mimarlık disipliniinde, mekana dair zihinsel kurguları, anlamlandırmaları, betimlemeleri elde etmek, ortaya çıkartmak için kullanılabilecek araçlar eksiktir. Bu eksiklik, mimarlığın yetersizliğinden kaynaklanmaz; mimarlığın toplumsal oluşumlarla kurduğu ilişkisinin zayıflığından kaynaklanır. Mimarlık bilgi alanı, mekanın evrilen anlamlarına yetişebilseydi, toplumsal olanları kaçırmayacaktı. Mekanı ayrıştırılabilir parçalar haline getirerek analiz etmeye devam etmesi, disiplinin kendi sınırları içinde hapsolmasına neden olmuştur.

Mekanı “*altında yatan toplumsal mantığıyla*” birlikte ortaya çıkartmayı hedefleyen ve bunun için kendi araçlarını geliştiren mekan dizim (space syntax), mimarlık disiplini içinde, diğer yaklaşımların önüne geçebilmiş; söylemini yönetime dönüştürebilen bir mekan okuma aracı haline gelmiştir. Bu anlamda başarılı sayılabilecek yöntemle yapılan araştırmalarda, yöntemin vadettikleri sundukları kadar olumlu bulunmaz. Yöntemin kurmaya çalıştığı mekan-toplum ilişkisinin analizi, mekansal açıdan şaşırtıcı derecede doğru tahminler ve sonuçlar üretirken, mimarlık eğitiminde ve pratiğinde kullanılabilecek verimli bir analiz tekniği geliştirirken, toplumsal açıdan vardığı sonuçlar pek de tatmin edici değildir. Mekan dizimin “*toplumsal mantık*” olarak ele aldığı, mekandaki hareketlerin gündelik hayat içindeki konumlarından, doğrultularından, çeşitli değişkenlere bağlı olarak ölçülmesinden ibarettir. Bu anlamda toplumsal örüntünün gözlemlenebilir davranış ve hareket ağının kültürel nedenlerini değil, mekanın konfigürasyonel kurgusuna bağlı olarak gelişen mekanik yaya hareketlerinin dökümünü ortaya koyar. Bu nedenle, mekan dizimle, “yer”in okunabilmesi için kullanılabilecek tek bir yöntem olarak yetinilmedi.

Mimarlık disiplininin açık bıraktığı bu boşluğu, toplumbilimin; toplumu, toplumsal oluşumları anlayabilmek için kullandığı yöntem doldurur. Sosyoloji(toplumbilim), insanları, toplulukları gündelik hayatı içinde inceleyerek, gerek mekanla kurdukları bedensel ve zihinsel ilişkilerin anlaşılması için, gerekse kendi aralarındaki sosyal bağların okunabilmesi için verimli teknikler sunar. Bu şekilde, bireylerin, grupların araştırılan konu hakkındaki düşünceleri, tasvirleri sözlü olarak elde edilebilir, aralarındaki diyaloglar, bedensel pratikleri gözlemlenebilir. Araştırılan konuya bağlı olarak farklı teknikler kullanan sosyoloji, hem niceliksel hem niteliksel yöntemleri kullanır. Burada ihtiyaç duyulan yöntem, niteliksel olandı. “Yer”i ele almak, “yer”e ilişkin zihinsel ve toplumsal pratiklerin neler olduğunu, nasıl üretildiklerini, ne anlama geldiklerini öğrenmek için sosyolojik yöntemin niteliksel tekniklerine başvuruldu.

Tezde, “yer”in okunabilmesi için geliştirilen disiplinlerarası, çoklu yaklaşımla, mekan dizim yönteminin ve sosyolojik yöntemin bazı tekniklerinin bir arada kullanılması gereği önerildi. İki yöntemin de sunduğu ayrıcalıklarla “yer”in anlaşılabilceği bir okumanın yapılması amaçlandı. Bu doğrultuda, tarihi yarımada da yer alan, dönüşüm baskısı altındaki, eskimiş bir konut bölgesi olan Samatya semtinin monografik okumasının yapılması amaçlandı.

Vak’a incelemesi, bu tezde savunulan yaklaşımın vuku bulmasında önemli bir rol oynar. Bu nedenle, tezde kavramsal metinlerden daha çok mekanda üretilen bilgiler yer tutar. Samatya semt planının analiz edilmesinin yanı sıra, mekanla ilişkili diğer katmanların da incelemeye

katılması gerekiyordu, çünkü ancak bu şekilde Samatya vak'ının, olayın “yer”i olarak ele alınabilirdi. Semt planının analizi için tarihsel veriler ve haritalar, morfolojik okuma teknikleri ve mekan dizim yöntemi kullanıldı. Bu şekilde, semt planının geçirdiği fiziksel değişimin görseller üzerinden okunabilmesine olanak sağlandı. Semtin bugünkü durumuna ilişkin, topografik özellikleri, açık ve kapalı alanlardaki şekil-zemin ilişkileri irdelenerek, fiziksel nitelikleri bakımından yoğun ve *aşırı kullanılmış (overused)* bir kentsel doku olduğu ortaya kondu. Mekan dizimsel yapısının gösterdiği sentaktik ilişkiler içinde semtteki gündelik hayat, rutin hareketler ve bunların gözlemlenebilir veriler üzerinden yapılan yorumları aktarıldı. Bu çoğul okumadaki en özgün veri, sosyolojik yöntemle elde edilen, semt sakinlerinin Samatya'ya ait sözlü tasvirleri ve zihinsel betimlemeleridir. Sosyolojik bakış açısının kazandırdığı *toplumsal-mekansal* görüş, Samatya'da dışarıdan gözlemlenebilen rutinin, toplumsal anlamlarını ve kültürel karşılıklarını ortaya koydu. Sakinlerin gündelik hayatları içinden gözlemlenmesi, mekansal davranışların ve kullanımların toplumsal gerçeklerle yorumlanabilmesine olanak sağladı. Böylece, mimarlık alanı içinde yapılan çoklu okumada, Samatya semti, okumanın nesnesi değil, öznesi oldu.

Sosyolojik veriler, bugün Samatya'nın içinde bulunduğu toplumsal-mekansal süreci anlamayı sağladı. Sadece mimari bir mekan okuması yapılsaydı, Samatya'da yaşanan çeşitli göç dalgalarının mekan üzerindeki etkileri, farklı etnik grupların farklı *yaşamdünyaları* ve “yer”e ilişkin pratikleri, bu gruplar arasındaki toplumsal-mekansal ayrışma, gerektiği şekilde ortaya konamayacaktı. Buna bağlı mekansal kullanımların nedenleri, toplumsal ve mekansal algılamalar anlaşılamayacak sadece mekanik yaya sayımları yapılabilecekti. Toplumsal ve mekansal oluşumların ilişkilendirilmesi ve aralarındaki ağsal ilişkilerin yukarıdan görülmesini sağlayan çoğul okumalara bugün mimarlık bilgi alanında ihtiyaç duyulmaktadır. Mimarlık bilgi alanının, farklı disiplinlere sırtını dönerek, çalışma alanını sınırlandırdığı, araştırmalarının kapsamını daralttığı yorumu yapılabilir. O nedenle, burada örneklenen vaka incelemesinde geliştirilen yaklaşımın mimarlık araştırmalarının kapsamını genişletmek için verimli yollardan birisi olduğu savunulabilir.

Endişe

Bütün bu bilgiler, bu mekan okuma deneyimi, mimari tasarıma nasıl bir katkıda bulunur? Tezin sonucunda ilk akla gelen sorunun bu olabileceği tahmin edilebilir. Bu sorunun doğrudan cevabını tezde bulamayan okuyucu için, sonucun da aynı hayal kırıklığını yaşatacağı rahatlıkla söylenebilir. Çünkü bu tez böyle bir sorunun cevabını aramaz. Bu tez, mekan okumanın ne işe yarayacağı ve uygulamaya nasıl döküleceğiyle ilgili bir model ya da

klavuz sunma derdinde değildir; aksine bu konuda kesin kurallar konmasına, mimarlıkta her durumda aynı cevap verilebilirmiş gibi rijit bir mantık dizgesinin oluşturulmasına karşıdır. Bu tez, mimarlık alanı içinden, “yer” üzerine yapılacak disiplinlerarası bir okumanın *nasıl* yapılabileceğiyle ilgili yaklaşımlardan birisini oluşturma derdindedir.

Son Söz

“Yer” konusuna ilgi çekmeye çalışmamın amacı, mekandaki çeşitliliğe, çoğulluğa, melezliğe indirgemeci ve yukarıdan bir tavırla yaklaşan hakim görüşe karşılık, “yer”in barındırdığı zenginliği, yan yana gelebilen, üst üste durabilen farklılıkları ve bunların mekanın örgüsel yapısı içinde birbirleriyle iç içe geçerek oluşturdukları hareketli, değişken oluşumu hatırlatmaktır. Mekanın heterojen yapısının kavranmasındaki boşluk, sadece harita/plan üzerinden iki boyutlu bir nesne olarak algılanmasına neden olur. Nesnel anlayışla mekanlar, belirli bir insan/kentli prototipine uygun olarak düzenlenir; çünkü nesne mekanların toplumla olan ilişkisinin kopartılabileceği, sunduğu hayat biçiminin sorgulanmadan benimseneceği sanılır. Bununla birlikte, kentte yaşayan bireylerin aynı şekilde davranması beklenir; fakat bu beklenti pratikte karşılığını bulamaz. Çünkü kültürel farklar, bireysel ve toplumsal deneyimler, farklı yaşamdünyaları, zihinsel mekan algıları, gündelik pratikler bu beklentiye cevap verebilecek tekillikte ve sıradanlıkta değildir. Buradan da çıkarsanabileceği üzere, mimarlık bilgi alanında belirlenmiş kentli normlarına göre tasarımlar yapılır; toplum diye görülen, üretilen senaryoların içindeki ideal, tek tip insandır. Genel yaklaşımın bu şekilde olduğu bir mimarlık anlayışında, toplum ve mekanın karşılıklı ilişkisinden söz etmek bir hayalden söz etmeye benzer.

Bu zayıf ilişki içinde, göçmenlerin kentiçi alanlarda sergiledikleri, kentli normu dışında gelişen yaşam biçimlerinin yarattığı rahatsızlık, tedirginlik iki kere sorunludur. Bu tezde, konu edilen vaka incelemesinde, göçmenlerin yer-kurma pratiklerinin ele alınması, mekan içinde nasıl yaşadıklarının incelenmesi tesadüf değildir. Mekanı toplumsuz düşünülen, daha doğru bir ifadeyle, mekanı ideal toplum için tasarlayan otoritenin otomatik anlayışını, bu tip alanlarla ve gerçeklerle karşı karşıya getirerek, sabit düşünce yapılarını sarsma amacı güdülür.

“Öteki”ler için yerleşme şansının olmadığı coğrafyalarda, göçmenlerin kendi yerlerini kurmak için verdikleri mücadele, otoriteler için kriz durumlarıdır. Çeşitliliği, melezleşmeyi tehlikeli gören otorite, kendiliğinden oluşumları, kontrolünde olmayanları sabote etme, söndürme derdindedir. Bu ikili çatışma ya da kör savaşın içinde, tasarımcının, mimarın, planlamacının rolü neredeyse yoktur. Burada mimara düşen olsa olsa bu çelişkili durumu anlayarak uzlaşıya

aracı olmak; sadece mekanlar yaratmak değil, aynı zamanda insanlar için anlamlı “yer”lerin oluşmasını sağlamak, melezleşmeye, heterojenliğe olanak sağlayan “*orta alanlar*” yaratabilmektir. Fakat bu mimarın, toplum içinde iyileştirici bir rol üstlenmesi gerektiği anlamına da gelmez; mimar kurtarıcı da değildir; ona böyle bir misyon yüklemek de hata olur.

İlk başta söyleneni sonda yinelemek, tezin sonucunu noktalamak için iyi bir yol olabilir. Mimarlık bilgi alanında unutulmuş toplumun hatırlatılması, mekan okumalarının, “yer”i ele almak üzere genişletilmesi, mimarlık alanına sosyolojik düşüncenin ve görünüşün de katılması, mimarlıkta daha verimli, işlerliği olan yaklaşımların elde edilmesine katkı sağlayacaktır. Bu katkı, mimarlık eğitiminin tekrar ele alınması ve sosyolojinin, sosyolojik yöntemin bilgi alanına katılmasıyla mümkün olabilir.

KAYNAKLAR

- Anonim, (1961), İstanbul Harita ve Planları Sergisi, Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları No:11, İstanbul.
- Anonim, (1994), Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Anonim, (1996), “Göç, Normal Bir Travma”, Birikim, 86/87: 152 – 153.
- Akar, R., (2009), Aşkale Yolcuları Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları, Doğan Kitap, İstanbul.
- Aktar, A., (2008), Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ağar, S., (2002), Aşkın Samatya’sı Selanik’te Kaldı, Can Yayınları, İstanbul.
- Appadurai, A., (2008), Küçük Sayılardan Korkmak, Timsah Kitap, İstanbul.
- Augé, M., (1995), Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity, (Çev. J. Howe, Verso, New York-London.
- Avcı, Ö., (2009), “Üretilen İslami Mekanlar ve Alternatif Tatil Mekanları”, Özneler, Durumlar, Mekanlar, E. Işık, Y. Şentürk (Derl.), Bağlam Yayınları, İstanbul, 137-154.
- Ayata, B. ve Yüksérker, D., (2007), “Kürtlerin Yerinden Edilmesine Ulusal ve Uluslararası Tepkiler”, Birikim, 213: 47 – 60.
- Aydınlı, S., (2003), “Mimarlığı Anlama, Kaynağa Ulaşma ve Özünü Yakalama”, TOL Dergisi, (3): 54–60.
- Ayverdi, İ. H., (1958), 19. Asırda İstanbul Haritası, İstanbul Fetih Derneği İstanbul Enstitüsü Yayınları, İstanbul.
- Bachelard, G., (1969), The Poetics of Space, (Çev. M. Jolas), Boston, Beacon Press, USA.
- Bafna, S. (2003) “Space Syntax, a Brief Introduction to Its Logic and Analytical Techniques”, Environment and Behavior, 35(1): 17 – 29.
- Bauman, Z., (2006), Sosyolojik Düşünmek, (Çev. A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Behar, C., (2003), A Neighborhood in Ottoman Istanbul, State Uni.NY Press, Albany.
- Bilsel, C., (2005), “Stefanos Yerasimos’un Kent ve Şehircilik Tarihinde Açtığı Yeni Ufuklar Üzerine... Bir Mekânbilimcinin Zamanda Yolculuğu”, İstanbul Dergisi, 55: 16 – 24.
- Borie, A., Pinon, P., Yerasimos, S., (1989), L’occidentalisation d’Istanbul au XIX Siècle, Paris-La Défense, BRA-E.A.
- Bourdieu, P., (2002), Habitus, Habitus: A Sense of Place, J. Hillier & E. Rooksby (Derl.), Ashgate, Aldershot.
- Bourdieu, P. ve Wacquant LJD., (2003), Düşünümsel Bir Antropoloji için Cevaplar, İletişim Yayıncılık, İstanbul.
- Calhoun, C. (2007), “Bourdieu Sosyolojisinin Anahatları”, 77 – 129, Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi, G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı ve Ü. Tatlıcan (Derl.), İletişim Yayınları, İstanbul.

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

Cerasi, M., (1999), *Osmanlı Kenti: Osmanlı İmparatorluğunda 18. ve 19. Yüzyıllarda Kent Uygırlığı ve Mimarisi*, (Çev. A. Ataöv), Yapı Kredi Kùltür Sanat Yayıncılık, İstanbul.

Certeau, de M., (1984), *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley.

Cezar, M., (1963), *Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler*, İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Enstitüsü, Berksoy Matbaası, İstanbul.

Chambers, I., (2005), *Göç, Kùltür, Kimlik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

CHP Somut Politikalar Çalışma Grubu Ön Raporu, (1999), “Doğı ve Güneydoğı Bölgesi’nden Göç”, 334,Bilanço ’98, 75 Yılda Köylerden Şehirlere, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.

Cresswell, T., (2004), *Place : a short introduction*, Blackwell Pub., USA.

Çelik, Z., (1990), “The Italian Contribution to the Remarking of Istanbul”, *Environmental Design, Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre*, 128-133.

Çelik, Z., (1996), *19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti Değışen İstanbul*, Tarih Vakfı, İstanbul.

Çeğın, G. vd., (2007) *Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Çil, E., (2006), “Bir Kent Okuma Aracı Olarak Mekân Dizim Analizinin Kuramsal ve Yöntemsel Tartışması”, *Megaron YTU Mimarlık Fakùltesi e-dergisi*, Cilt 1, Sayı 4, 218 – 233.

Danış, D & Kayaalp, E., (2005), ‘Bir Bağlamlandırma Denemesi: Elmadağ’da Göç Deneyimleri’, İstanbul’da Kentsel Ayrışma, H. Kurtuluş (Der.), Bağlam Yayınları, İstanbul.

Duben, A. ve Behar, C., (1998), *İstanbul Haneleri*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ebeoğlu, M., (2006), *İstanbul’da Peribleptos Manastırı ve Surp Kevork Kilisesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayımlanmamış).

Emerson, R.M., Fretz, R.I., Shaw, L.L., (2008), *Bütün Yönleriyle Alan Çalışması Etnografik Alan Notları Yazımı*, (Çev. E. Koca), Birleşik Yayınevi, Ankara.

Erder, S., (1995), ‘Yeni Kentliler ve Kentin Yeni Yoksulları’, *Toplum ve Bilim*, 66:106 – 121.

Erder, S., (1999), “Göç, Yerleşme ve Çok Kùltürel Tanışma”, *Birikim*, 123: 68 – 75.

Ergin, O.N., (1995), *Mecelle-i Umur-ı Belediye*, İBB Kùltür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul.

Eyice, S., (2006), *Eski İstanbul’dan Notlar*, Küre Yayınları, İstanbul.

Farooqi, S., (2002), *Osmanlı Kùltürü ve Gündelik Yaşam Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

- Ferguson, T.J.,(1996), *Historic Zuni Architecture and Society : an Archaeological Application of Space Syntax*, University of Arizona Press, Tucson.
- Frank, K.A. ve Stevens Q., (2007), *Loose Space: Possibility and Diversity in Urban Life*, Routledge, London.
- Geertz, C., (2008), “Yerli Gözüyle: Antropolojik Anlamanın Doğası Üstüne”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Der. P. Rabinow, W. Sullivan, (Çev. T. Parla), Deniz Yayınları, İstanbul.
- Giddens, A., (2001) *Sosyoloji Eleştirel Bir Giriş*, (Çev. Ü. Yıldız), Phoneix Yayınevi, Ankara.
- Goffman, E., (1966), *Behavior in Public Places*, The Free Press, New York.
- Gray, J., (1999), “Open Spaces and Dwelling Places: Being at Home on Hill Farms in the Scottish Borders”, *American Ethnologist* (26:2): 440-460.
- Gürbilek, N., (1998), *Ev Ödevi: Denemeler*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Güven, D., (2005), *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları Bağlamında 6-7 Eylül Olayları*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Harvey, D. (1996), *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Blackwell, Oxford.
- Harvey, D., (2002), “Sınıfsal Yapı ve Mekansal Farklılaşma Kuramı”, 147 – 172, 20. Yüzyıl Kenti, B. Duru ve A. Alkan (Derl.), İmge Kitabevi, Ankara.
- Harvey, D., (2003), *Sosyal Adalet ve Şehir*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Hayden, D., (1997), *The Power of Place: Urban Landscapes as Public History*, MIT Press, Massachusetts.
- Heidegger, M., (1971), *Poetry, Language, Thought*, Harper & Row, New York.
- Heidegger, M., (2008), *Düşüncenin Çağırdığı*, (Çev. A. Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul.
- Helvacıoğlu, B., (1994), “Evvel Mekan İçinde Kalbur Zamanlar İçinde: Tarihi-coğrafi Materyalizm”, *Toplum ve Bilim*, 64-65: 77 – 87.
- Hillier, B. ve Hanson, J., (1984) *The Social Logic of Space*, Cambridge University Press, NY.
- Hillier, B., (1987) *Syntactic Analyses of Settlements, Architecture and Behavior* 3(3): 217-231.
- Hillier, B., (1993), “Natural Movement: or, Configuration and Attraction in Urban Pedestrian Movement”, *Environment and Planning B: Planning and Design*, 20: 29 – 66.
- Hillier, B., (1996), “Cities as Movement Economies”, *Urban Design International*, 1: 41 – 60.
- Hillier, B., (1998), “The Common Language of Space: a Way of Looking at the Social”, *Economic and Environmental Functioning of Cities on a Common Basis*, [<http://www.spacesyntax.org/publications/commonlang.html>]
- Hillier, B., (1999), “Centrality as a Process: Accounting for Attraction Inequalities in Deformed Grids”, *Urban Design International*, 4(3 ve 4): 107 – 227.

- Hillier, B., (2002), "Society Seen Through the Prism of Space: Outline of a Theory of Society and Space", *Urban Design International*, 7: 181 – 203.
- Hillier, B. ve Penn, A., (2004), "Rejoinder to Carlo Ratti", *Environment and Planning B: Planning and Design*, 31: 501 – 511.
- Hillier, B. (2005) "Between Social Physics and Phenomenology: explorations towards an urban synthesis?", 3-24, *Proceedings of the 5th International Space Syntax Symposium Vol.1*, A. van Nes (Der.), 13-17 June 2005 , TU, Delft.
- Hillier, B. and Vaughan, L. (2007) "The City as one Thing", *Progress in Planning*, 67 (3): 205–230.
- Işık, E. ve Kaya, A., (2009), "Yerinden Edilmek: Son Dönem Türkiye’inde Göçe Bir Bakış", Öznel, Durumlar ve Mekânlar, E. Işık ve Y. Şentürk (Der.), Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Işık, O. ve Pınarcıoğlu, M.M., (2001), *Nöbetleşe Yoksulluk Sultanbeyli Örneği*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- İnciciyan, P.G., (1956), İstanbul: XVIII. Asırda, İstanbul Fetih Derneği İstanbul Enstitüsü Yayınları, İstanbul Matbaası, İstanbul.
- Jacobs, J., (1961), *The Death and Life of Great American Cities*, Random House, New York.
- Kaya, A., (2009), *Türkiye’de İç Göçler Bütünleşme mi Geri Dönüş mü?*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Kayacan, G., (1999), "Kızıltepe’den İstanbul’a Kemerburgaz Çadır Köyü", 353, *Bilanço ’98*, 75 Yılda Köylerden Şehirlere, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul,.
- Kaygalak, S., (2001), "Yeni Kentsel Yoksulluk, Göç ve Yoksulluğun Mekansal Yoğunlaşması: Mersin/Demirtaş Mahallesi Örneği", *Praksis* (2): 124–172.
- Kaygalak, S., (2009), *Kentin Mültecileri: Neoliberalizm Koşullarında Zorunlu Göç ve Kentleşme*, Dipnot Yayınları, Ankara.
- Keyder, Ç., (2006), "Enformel Konut Piyasasından Küresel Konut Piyasasına", 171 – 191, *İstanbul Küresel ile Yerel Arasında*, Ç. Keyder (Der.), Metis Yayınları, İstanbul.
- Kuban, D., (1970), "İstanbul’un Tarihi Yapısı", *Mimarlık*, 79: 26 – 48.
- Kuban, D., (2000), *İstanbul Bir Kent Tarihi*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Kurtuluş, H., (2005), *İstanbul’da Kentsel Ayrışma*, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Kümbetoğlu, B., (2005), *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.
- Kömürcüyan, E.Ç.,(1952), *İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul*, Çev. Hrand D. Andreasyan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Lefebvre, H., (1991), *The Production of Space*, Blackwell USA.
- Lévi-Strauss, C., (1997), *İrk, Tarih ve Kültür*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Lupton, D. (2002), *Duygusal Yaşantı: Sosyo-Kültürel Bir İnceleme*, (Çev. Mustafa

Cemal), Ayrıntı Yay., İstanbul.

Lupton, R., (2003a), Neighbourhood Effects: Can We Measure Them and Does It Matter?, Center for Analysis of Social Exclusion, London School of Economics.

Lupton, R., (2003b), Poverty Street Dynamics of Neighbourhood Decline and Renewal, The Policy Press, UK.

Lynch, K., (1960) The Image of the City, The Technology Press, Cambridge.

Mantran, R., (1991), XVI. Ve XVII. Yüzyıl'da İstanbul'da Gündelik Hayat, (Çev. M.A. Kılıçbay), Eren Yayınları, İstanbul.

Merleau-Ponty, M., (1962), Phenomenology of Perception, Humanities Press, New York.

Moudon, A.V., (1994), "Getting to Know the Built Landscape: Typomorphology", 289 – 311, Ordering Space: Types in Architecture and Design, Van Nostrand Reinhold, New York.

Moudon, A.V., (1997), "Urban Morphology as an Emerging Interdisciplinary Field", Urban Morphology, 1: 3 – 10.

Mutman, M., (1994), "Üretilen Mekan, Yokolan Mekan", Toplum ve Bilim, 64-65: 181 – 195.

Nalbantoğlu, H.Ü., (2008), "Nedir Mekan Dedikleri?", 88-105, Zaman-Mekan, A. Şentürer, Ş.Ural, Ö.Berber ve F. Uz Sönmez (Derl.), YEM Yay., İstanbul.

Newman, O., (1972), Defensible Space Crime Prevention Through Urban Design, Macmillan Pub Co, New York.

Ortaylı, İ., (1995), İstanbul'dan Sayfalar, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ortaylı, İ., (1996), "Sanayi Çağında İstanbul", 54 – 58, Dünya Kenti İstanbul Habitat II, Tarih Vakfı, İstanbul.

Öncü, A. (2000), "İstanbullular ve Ötekiler: Küreselcilik Çağında Orta Sınıf Olmanın Küresel Kozmolojisi", 117 – 144, İstanbul Küresel ve Yerel Arasında, Ç. Keyder (Der.), Metis Yayınları, İstanbul.

Öncü, A. ve Weylan, P., (2007), "Küreselleşen Kentlerde Yaşam Alanı ve Toplumsal Kimlik Mücadeleleri", 9 – 39, Mekan, Kültür, İktidar Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler, A. Öncü, P. Weyland (Derl.), İletişim Yayınları, İstanbul.

Özçalık, S., (2008), 'Ötekileştirme ve İşlevleri', Karaburun Bilim Kongresi, İzmir.

Pala, Ş., (2004), "Antropoloji ve Onun Alameti Farikası: Katılarak Gözlem", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 21(1): 123 – 141.

Pinon, P., (1998), "The Parcelled City Istanbul in the Nineteenth Century", 45 – 64, Rethinking XIXth Century City, A. Petruccioli (Der.), Cambridge, Massachusetts.

Ratti, C., (2004), "Space Syntax: some inconsistencies", Environment and Planning B : Planning and Design, 31: 487 – 489.

Relph, E., (1976), Place and Placelessness, Pion, London.

- Relph, E., (1985), "Geographical experiences and being-in-the-world: The Phenomenological origins of geography", 15-31, *Dwelling, Place, and Environment: Towards A Phenomenology of Person and World*, D. Seamon, R. Mugerauer (Derl.), Columbia University Press, New York.
- Said, E., (1994), *Entellektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Schutz, A. (1967) *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, Evanston.
- Seamon, D., (1979), *A Geography of the lifeworld*, St. Martin's, New York.
- Seamon, D., (1985), 'Reconciling Old And New Worlds: The Dwelling-Journey Relationship As Portrayed In Vilhem Moberg's 'Emigrant' Novels', 227-245, *Dwelling, Place, And Environment: Towards A Phenomenology of Person and World*, D. Seamon, R. Mugerauer (Derl.), Columbia University Press, New York.
- Seamon, D., (1994) , "The Life of the Place: A Phenomenological Commentary on Bill Hillier's Theory of Space Syntax", *Nordic Journal of Architectural Research*, 7(1): 35-48.
- Seamon, D., (2003), "Duyguları Açmak: Fenomenoloji, Çevresel Deneyim ve Yer Yapmak", *TOL Dergisi*, 3: 33-35.
- Seamon, D., (2004), "Grasping the Dynamism of Urban Place: Contributions from the Work of Christopher Alexander, Bill Hillier, and Daniel Kemmis", 123-147, *Reanimating Places: Geography of Rhythms*, T. Mels (Der.), Ashgate Publishing Company, Burlington.
- Seamon, D., (2007), "A Lived Hermetic of People and Place: Phenomenology and Space Syntax" , 1-16, *Proceedings of the 6th International Space Syntax Symposium Vol.1*, A. S. Kubat et al. (Derl.), 12-15 June 2005, ITU, Faculty of Architecture, İstanbul.
- Sennett, R., (1999), *Gözün Vicdanı: Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, (Çev. S. Sertabiboğlu, C. Kurultay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Soja, E. (1980), "The socio-Spatial Dialectic", *Annals of the Association of American Geographers*, 70 (2): 207 – 225.
- Soja, E., (1989), *Postmodern Geographies: The Reassertation of Space in Critical Social Theory*, Verso, London.
- Soja, E. (1996), *Thirdspace : journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*, Blackwell Pub., USA.
- Soja, E. (1999), "Thirdspace: Expanding the Scope of the Geographical Imagination", 260 – 278, *Human Geography Today*, D. Massey, J. Allen, P. Sarre (Derl.), Polity Press, Cambridge.
- Tanyeli, U.,(1996), "Osmanlı Barınma Kültüründe Batılılaşma-Modernleşme: Yeni Bir Simgeler Dizgesinin Oluşumu", 284 – 297, *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme*, Y. Sey (Ed.), Habitat II, Tarih Vakfı, İstanbul.
- Tanyeli, U., (2002), "Izgara Plan", *Arredamento Mimarlık*, 05: 60.
- Tanyeli, U., (2004), *İstanbul 1900 – 2000 Konutu ve Modernleşmeyi Metropolden Okumak*,

Akın Nalça Kitap, İstanbul.

Tatlıcan, Ü., Çeğin, G., (2007), “Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği”, 303 – 366, G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan (Derl.), Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi, İletişim Yayınları, İstanbul.

Thiis-Evensen, T., (1987), *Archetypes in Architecture*, Oxford University Press, New York.

Thompson, P., (1999), *Geçmişin Sesi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Tomlinson, J., (2004), *Küreselleşme ve Kültür*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Trigg, R., (2005), *Understanding Social Science*, Sosyal Bilimleri Anlamak, (Çev. B. Sümer, F. Ülgüt), Babil Yayınları, İstanbul.

Tschumi, B., (1993), “Olay Mimarlığı”, (Çev. A. Özsoy), Kuram Kitap, 3: 3–5.

Tuan, Y.F., (1974), *Topophilia: a study of environmental perception, attitudes, and values*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.

Tuan, Y.F., (1975), *Place: An Experiential Perspective*, *Geographical Review*, 65(2): 151 – 165.

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

Tuncer, E., (2009a), “Yer” Üzerine Sayıklamalar”, *Arredamento Mimarlık*, 222: 114–119.

Tuncer, E., (2009b), “Kayıtdışı02’de Bir Atölye Deneyimi”, *Mimarlık Dekorasyon*, 187: 80–83.

Turan, E.R., (1994), “Heidegger ve Ev”, *Mimarlık* (260): 21-22.

Vaughan, L., (1997), “The Urban Ghetto: The Spatial Distribution of Ethnic Minorities”, *Space Syntax First International Symposium*, London.

Vaughan, L., (1999), *Clustering, Segregation and the Ghetto: the Spatialisation of Jewish Settlement in Manchester and Leeds in the 19th Century*, Doktora Tezi, Bartlett School of Graduate Studies, University College London (yayımlanmamış).

Vaughan, L. and Clark, D.C. and Sahbaz, O. and Haklay, M., (2005a), “Space and exclusion: does urban morphology play a part in social deprivation?”, *Area*, 37 (4): 402 – 412.

Vaughan, L. and Clark, D.C. and Sahbaz, O., (2005b), “Space and exclusion: the relationship between physical segregation, economic marginalisation and poverty in the city”, *Fifth International Space Syntax Symposium*, 13-17.06.2005, Delft, Holland.

Vaughan, L. (2007) “The spatial form of poverty in Charles Booth's London”, *Progress in Planning*, 67 (3): 231 – 250.

Yerasimos, S., (1991), “Söyleşi: Stefanos Yerasimos”, *Arredamento Dekorasyon*, 7: 68 – 73.

Yerasimos, S., (1996a), “Tanzimatın Kent Reformları Üzerine”, 1-18, *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, P. Dumont, F. Georgeon (Derl.), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Yerasimos, S., (1996b), “Batılılaşma Sürecinde İstanbul”, *Dünya Kenti İstanbul Habitat II*,

Tarih Vakfı, İstanbul.

Yerasimos, S., (1999), “Müslüman Uzmanında Sınır Çizgisi ve Geçit”, 165 – 171, Pera Peras Poros: Atelier Interdisciplinaire avec et Autour de Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma, F. Keskin, Ö. Sözer (Derl.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Yılmaz, B (2007), “Hayatta Kalmak Yaşamak Değildir! Kent Yoksulu Göçmenlerin Gündelik Yaşam Mücadelelerini Habitus Kavramıyla Düşünmek”, Mülkiye, 31 (255): 203–225.

Yırtıcı, H., (2005), Gündelik Yaşam İdeolojisi, Arkitera Köşe Yazıları: [http://www.arkitera.com/k67-gundelik-yasam-ideolojisi.html]

Yükseker, D (2008), “Yerinden Edilme ve Sosyal Dışlanma: İstanbul ve Diyarbakır’da Zorunlu Göç Mağdurlarının Yaşadıkları Sorunlar”, Zorunlu Göç ile Yüzleşmek: Türkiye’de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası, D. Kurban, D. Yüksek, AB. Çelik, T. Ünal ve T. Aker (Derl.), TESEV Yayınları, İstanbul.

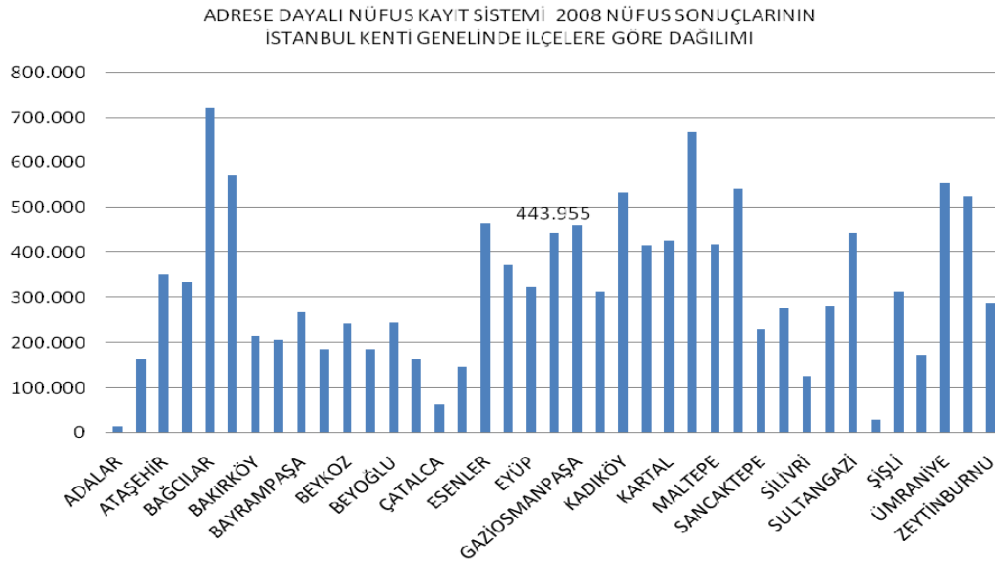
Zengin, N., (2003), “Görülmeği Görmek: Et Kavramı Üzerine”, 138-149, Dünyanın Teni Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler, Z. Direk (Der.), Metis Yay., İstanbul.

EKLER

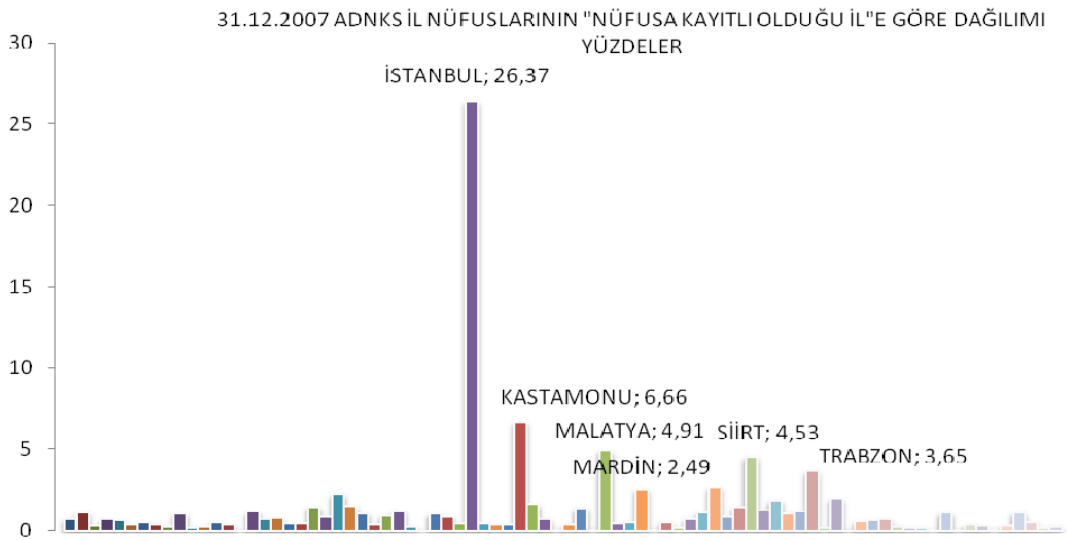
- Ek 1 Kocamustafapaşa Bölgesinde İkamet Edenlerin Demografik Yapıları
- Ek 2 Saha Çalışmasında “Görüşme”lere Katılan Kişilerin Demografik Yapıları
- Ek 3 Farklı Gruplar İçin Hazırlanan Görüşme Altlıkları

Ek 1 Kocamustafapaşa Bölgesinde İkamet Edenlerin Demografik Yapıları

Bugün “Samatya” adı resmi kayıtlarda geçmemektedir. Bahsedilen çalışma alanı, “Kocamustafapaşa” adını taşıyan, İstanbul’un Fatih ilçesine bağlı bir bölgedir. Kocamustafapaşa, 2009 Yerel Seçimlerine kadar tek bir mahalle iken, bugün üç farklı mahallenin(Hacı Hüseyin Ağa, Sancaktar Hayreddin ve Kocamustafapaşa) birleştirildiği tek bir mahallenin adıdır. 2008’de yapılan adrese dayalı nüfus kayıt sisteminin sonuçlarına göre Fatih’te 443.995 kişinin yaşadığı bilinmektedir. Bu nüfusun 31.12.2007 Adnks İl Nüfuslarının 'Nüfusa Kayıtlı Olduğu İl' e Göre Dağılım grafiği de Tablo 2’de gösterilmiştir. Bu grafiğe göre, Fatih ilçesinde yaşayanların nüfusa kayıtlı oldukları il bakımından en büyük oranın İstanbullulara, daha sonra sırayla, Kastamonu, Malatya, Siirt, Trabzon ve Mardinlilere ait olduğu görülmektedir. Fatih’te (2000 yılında, 403.508 kişidir) yaşayanlar arasında, Kocamustafapaşa bölgesinde oturanların sayısı, 2000 Genel Nüfus Sayımına göre 3.887 kişidir.



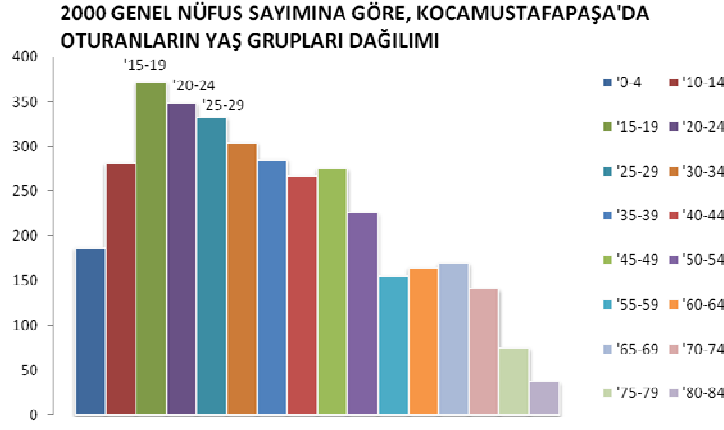
Şekil 1: Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Nüfus Sonuçları – 2008 (TUIK, 2009)



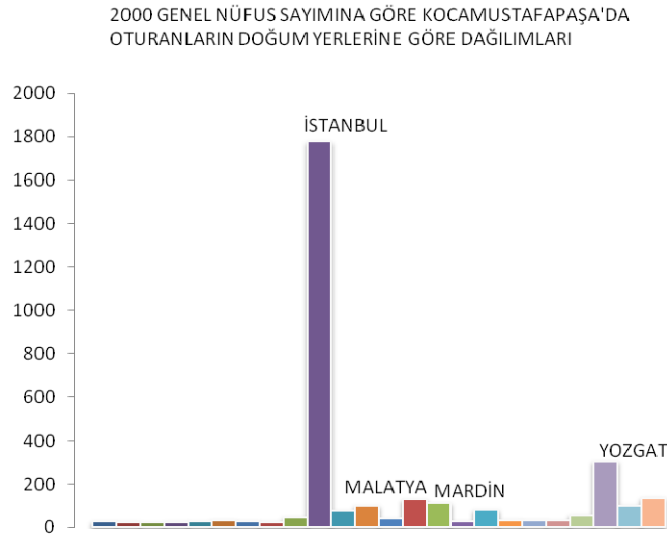
Şekil 2: 31.12.2007 ADNKS il nüfuslarının 'nüfusa kayıtlı olduğu il' e göre dağılım (TUIK, 2009)

Kocamustafapaşa’da yaşayanların demografik özellikleri, 2000 Genel Nüfus Sayımlarına göre grafiklerde anlatılmaktadır. İlk grafikte (Şekil 3), mahallede oturanların yaş dağılımlarına

bakıldığında 15 ile 29 yaş aralığındaki genç nüfusun diğerlerine göre daha fazla olduğu okunabilmektedir. Mahallede yaşayan 55 – 84 yaşları arasındaki yaşlıların azımsanmayacak varlığının yanı sıra, mahalle nüfusunun yarından fazlasının genç ve orta yaşlıların oluşturduğu görülmektedir.



Şekil 3: 2000 Genel Nüfus Sayımına Göre Kocamustafapaşa'da ikamet eden kişilerin yaş gruplarına göre dağılımları (TÜİK, 2009)

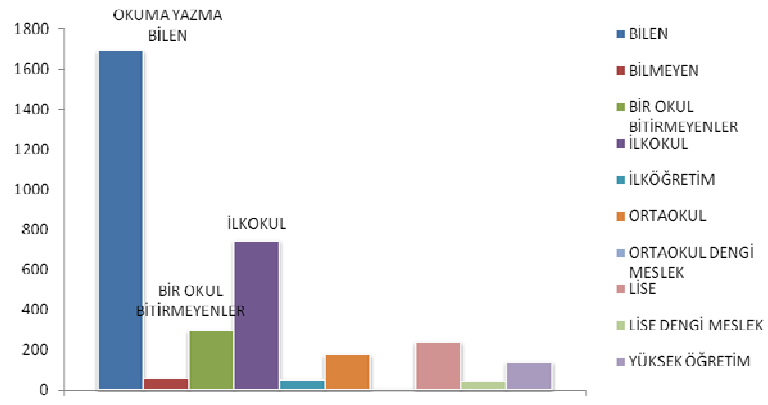


Şekil 4: 2000 Genel Nüfus Sayımına Göre Kocamustafapaşa'da ikamet eden kişilerin doğum yerlerine göre dağılımları (TÜİK, 2009)

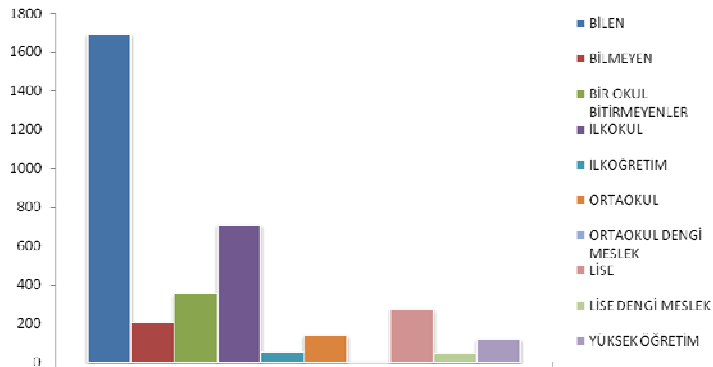
Samatya'da ikamet edenlerin büyük bir kısmı İstanbul doğumlu iken göze çarpan oranlarda da Yozgat, Malatya ve Mardin doğumlu kişilerin olduğu görülmektedir. Görüşmelerden bilindiği üzere, İstanbul doğumluların çoğu Fatih'te ve Kocamustafapaşa'da doğup büyümüştür. Yozgatlıların büyük bir kısmının Ermeni olduğunu söylemek de yanlış olmaz. Malatya doğumluların ise 50'li ve 60'lı yıllardaki ilk göç dalgasıyla İstanbul'a göç eden ailelerin olduğu tahmin edilmektedir. Mardinlilerin ise 90'lı yıllardan itibaren İstanbul' göç edip Samatya'ya yerleşen göçmen aileler olduğu tahmin edilebilir.

Samatya'da ikamet eden ailelerde erkeklerdeki eğitim durumlarına bakıldığında, neredeyse tamamının okuma-yazma bildiği, çoğunun da ilkokulu bitirdiği görülür. Bir okul bitirmeyen ama okur-yazar olanlarsa hemen arkadan gelmektedir. Kadınlarda da durum benzerdir. Fakat bir okul bitiremeyenlerin sayısı erkeklere göre biraz daha fazladır.

2000 GENEL NÜFUS SAYIMINA GÖRE 6+YAŞ ERKEKLERDE EĞİTİM DURUMU



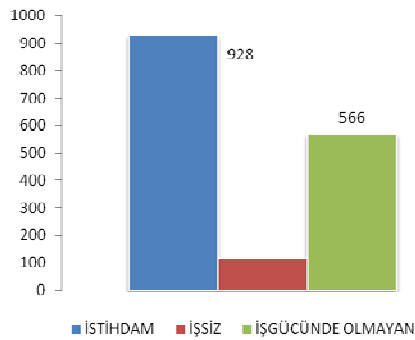
2000 GENEL NÜFUS SAYIMINA GÖRE 6+YAŞ KADINLARDA EĞİTİM DURUMU



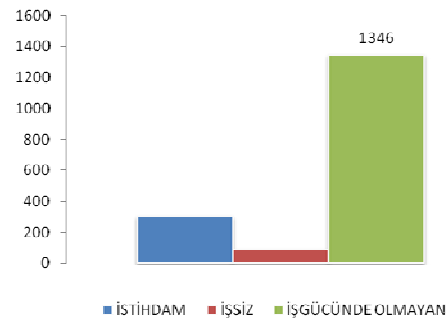
Şekil 5: 2000 Genel Nüfus Sayımına Göre Kocamustafapaşa'da ikamet eden kişilerin eğitim durumlarına göre dağılımları (TUİK, 2009)

Erkeklerde istihdam edenlere göre, kadınlardaki istihdam oranı oldukça düşüktür. Kadınların çoğunun çalışmadığı, ev hanımı olduğu bilinmektedir. Erkeklerin bir kısmının işgücünde olmaması, işsiz oranı dışında kalanların yani emeklilerin varlığını gösterir.

2000 GENEL NÜFUS SAYIMINA GÖRE 12+ YAŞ ERKEKLERDE İŞGÜCÜ DURUMU



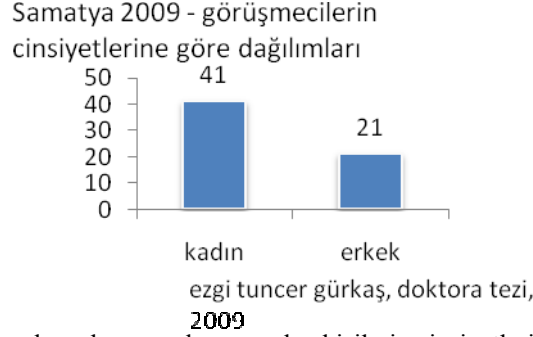
2000 GENEL NÜFUS SAYIMINA GÖRE 12+ YAŞ KADINLARDA İŞGÜCÜ DURUMU



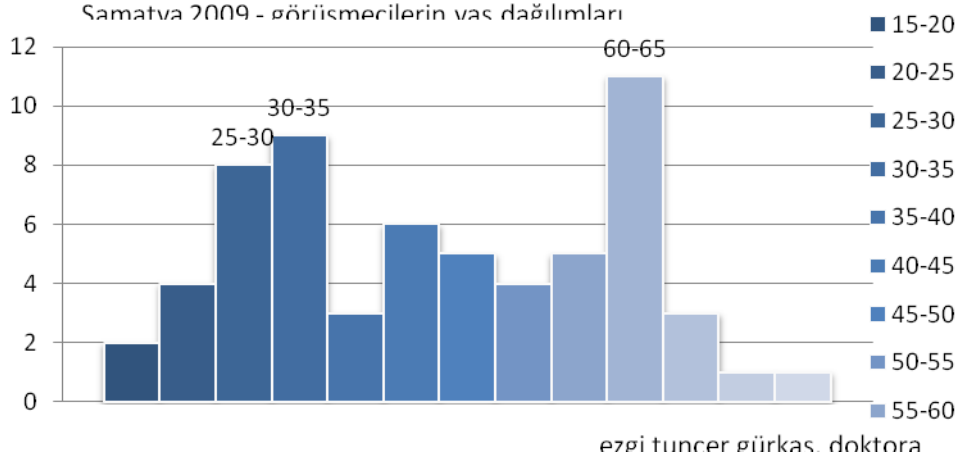
Şekil 6: 2000 Genel Nüfus Sayımına Göre Kocamustafapaşa'da ikamet eden kişilerin işgücü durumlarına göre dağılımları (TUİK, 2009)

Ek 2 Saha Çalışmasında Görüşmelere Katılan Kişilerin Demografik Yapıları

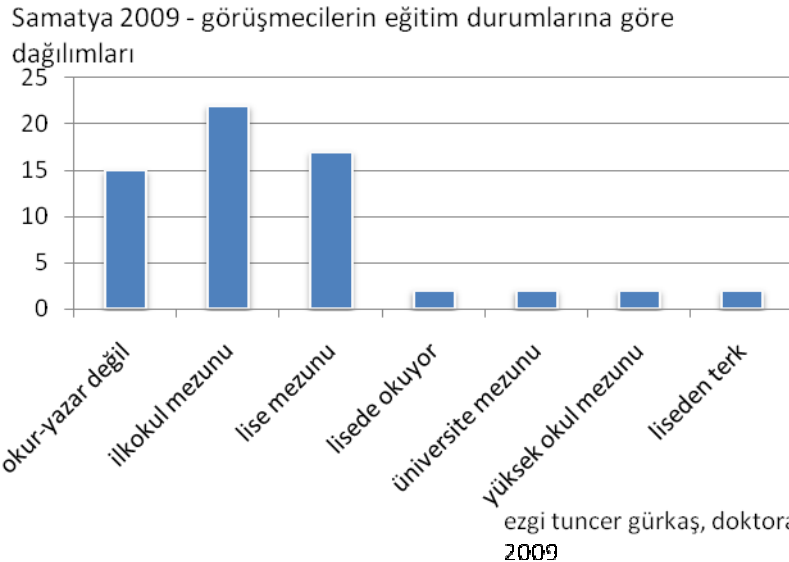
Samatya’da derinlemesine görüşme yapılan kişilerin, 12’si Ermeni, 24’ü Kürt, 26’sı Türk’tür. 41 kadın, 21 erkekle görüşülmüştür.



Şekil 1: Samatya’da yürütülen saha çalışmasında görüşülen kişilerin cinsiyetlerine göre oranları (Tuncer, 2009)

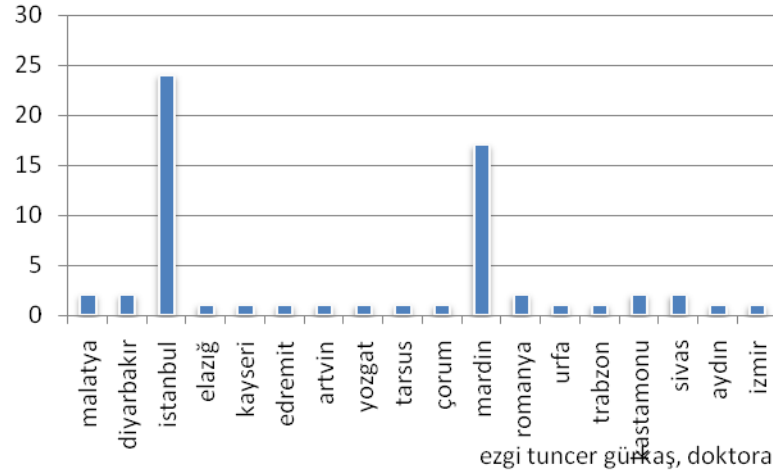


Şekil 2: Samatya’da yürütülen saha çalışmasında görüşülen kişilerin yaşlarına göre oranları (Tuncer, 2009)



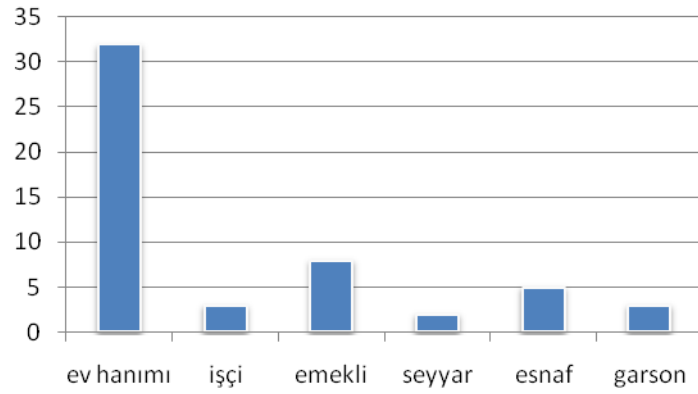
Şekil 3: Samatya’da yürütülen saha çalışmasında görüşülen kişilerin eğitim durumlarına göre oranları (Tuncer, 2009)

Samatya 2009 - görüşmecilerin doğum yerlerine göre dağılımları



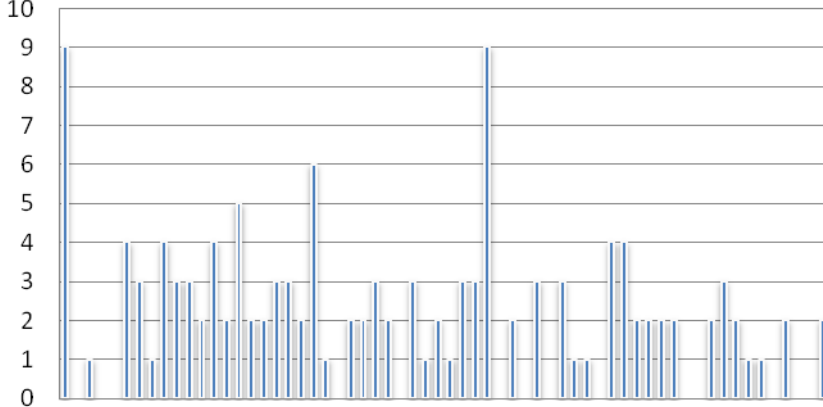
Şekil 4: Samatya’da yürütülen saha çalışmasında görüşülen kişilerin doğum yerlerine göre oranları (Tuncer, 2009)

Samatya 2009 - görüşmecilerin mesleklerine göre dağılımları



Şekil 5: Samatya’da yürütülen saha çalışmasında görüşülen kişilerin mesleklerine göre oranları (Tuncer, 2009)

Samatya 2009 - görüşmecilerin çocuk sayılarına göre dağılımları



Şekil 6: Samatya’da yürütülen saha çalışmasında görüşülen kişilerin sahip oldukları çocuk sayıları (Tuncer, 2009)

Ek 3 Görüşmeler için Hazırlanan Rehber Formlara Örnek

Vak'a İncelemesi

2009

Samatya: Göçler, Yer-Kurma Pratikleri, Mekansal-Toplumsal Ayırışma

Ezgi Tuncer Gürkaş

Yıldız Teknik Üniversitesi, Mimarlık Bölümü, İstanbul

ALTLIK 1

NO	TARİH	SOKAK ADI	APT./D.NO
----	-------	-----------	-----------

ADI SOYADI:

YAŞI:

CİNSİYETİ:

DOĞUM YERİ:

ÖĞRENİM DURUMU:

MEDENİ HALİ:

ÇOCUK SAYISI VE EĞİTİM DURUMLARI:

GÖÇ, YERLEŞME VE AİDİYETLE İLE İLGİLİ SORULAR

1. Nerelisiniz?(Doğum yeri mi?)
2. Kaç yıldır İstanbul'da yaşamaktasınız?
3. Kaç yıldır Samatya'da oturmaktaasınız? Samatya'ya yerleşene kadar İstanbul'un hangi semtlerinde yaşadınız?
4. Neden Samatya?
5. Göç sürecini biraz anlatır mısınız? (Mesela, Köyünüzden ayrılmaya ilk nasıl karar verdiniz? Ne sebep oldu? Kim karar verdi? Buraya gelmeyi siz de istediniz mi? Neden İstanbul'u tercih ettiniz?)
6. Siz buraya göç ederken İstanbul'da akrabalarınız ya da tanıdıklar var mıydı? Yardımcı oldular mı?
7. İstanbul'a ilk geldiğinizde en çok neler değişti sizin için, karşılaştığınızı zorluklar neler oldu?
8. Buraya yeni taşındığınızda burada yaşayanlar tarafından nasıl karşılandınız?
9. İstanbul'da ya da Samatya'da etnik kökeninizle ilgili bir dışlanma ya da sorgulama ile karşılaştınız mı?
10. Sizin ya da ailenizin dil problemi oldu mu?
11. İstanbul'da, Samatya'da yaşamayı seviyor musunuz, memnun musunuz? Neden?(Cevap olumsuzsa, en büyük sıkıntınız, sorunuz nedir?)
12. Burası doğduğunuz, büyüdüğünüz yer olmasa da, "artık burası da bir nevi evim oldu" diyebiliyor musunuz?
13. Burada yaşamayı istemediğiniz durumlar, memleketinizi özlediğiniz anlar oluyor mu?
14. Samatya'dan taşınmak ister misiniz? Nereye taşınmak istersiniz?
15. Şartlar iyileşse, istediğiniz gibi olsa, memlekete geri dönmeyi düşünür müsünüz? Neden?
16. Geldiğiniz yerle kıyaslayınca, burada yaşamının ne gibi avantajları/dezavantajları var? Neresi daha iyi, sizin için?
17. Memlekette hala tanıdıklar, akrabalar, eviniz, arsanız, tarlanız var mı?
18. Memlekete gider gelir misiniz?

19. En son ne zaman gittiniz, ne kadar kaldınız?
 20. Memleketten size kalmaya gelen olur mu? Hangi sebeple gelirler, ne kadar kalırlar?
 21. Memleketten erzak ya da maddi yardım gelir mi ya da sizden oraya gider mi?
-

EKONOMİK DURUM

22. Evde geliri kim/kimler sağlıyor?
 23. Geliriniz yeterli geliyor mu? Birikim yapabiliyor musunuz?
 24. Şu anda oturduğunuz evin mülkiyet durumu nedir? Ne zamandır?
 25. Evde kaç aile/kişi oturuyorsunuz?
-

GÜNDELİK YAŞANTI

26. Günlük yaşantınızı biraz anlatır mısınız? Sabah genelde kaçta kalkar, ne yapar, bir günü nasıl geçirirsiniz?
 27. Mahallede en çok kullandığınız alanlar nerelerdir? (Bakkal, market, park, sahil, okul, komşu, cami, hastane...)
 28. Mutfak ve giysi alışverişinizi nereden yaparsınız?
 29. Sahile-deniz kenarına-parka sık gider misiniz? Piknik yapar mısınız?
 30. Şehir içinde nerelere gidersiniz? Hangi sıklıkla ve neden?
 31. Gezmek eğlenmek için nerelere gidersiniz?
 32. Gittiğiniz bir kahvehane, lokal ya da dernek var mı?
-

33. Memlekette nasıl bir evde oturuyordunuz? Tek katlı, ahşap/taş, bahçeli?
 34. Buradaki evinizle eski eviniz arasında benzerlikler var mı?
 35. Şimdiki evinizden memnun musunuz? (Değilse, neden, neler farklı/eksik?)
 36. Maddi gücünüz oldukça eve bakım yapıyor musunuz? Eve yeni eşyalar alıyor musunuz?
 37. Tren yolunun kıyısında oturmaktan memnun musunuz?
-

38. Memleketteki çevreniz, komşuluk ilişkileriniz nasıldı? Kimlerle sık görüşürdünüz?
 39. Burada kimlerle daha sık görüşürsünüz? Evde mi, dışarıda mı? Görüşmedikleriniz var mı?
 40. Akrabalarınız hangi semtlerde oturuyor?
 41. Bu akrabalarla ne kadar sıklıkla görüşürsünüz?
-

42. Bu sokağı seviyor musunuz? Nelerini, nasıl, neden?
 43. Bu sokaktaki herkes birbirini tanır mı?
 44. Kapılarınız açık yaşıyorsunuz, burası güvenli midir? Hırsızlık olur mu mahallede?
 45. Dışarıda yemek hazırlığı yaptığınızı gördüm. Bu tür işleri neden dışarıda yapıyorsunuz?
 46. Sokakta yün havalandırdığınızı, halı yıkadığınızı da gördüm. Neden yün yorgan kullanıyorsunuz? İşi anlatır mısınız?
 47. Başka bir sokakta da yine aynı şekilde yaşayabilir miydiniz? Buranın sizce avantajı nedir?
-

48. Bu mahallede gitmeyi sevmediğiniz yerler var mı? Girmek istemediğiniz ya da önünden geçmek istemediğiniz sokaklar var mı? Hangileri? Neden?
 49. Yolunuzu değiştirir misiniz bu nedenle?
-

ÇEVRE ALGISI

50. İstanbul'un hangi semtlerini bilirsiniz? Gördüklerinizi sayar mısınız?
51. Samatya'da, size göre önemli yerlerin adlarını sayar mısınız?
52. Otobüs duraklarından meydana nasıl inerim? Tarif eder misiniz?
53. Buranın merkezi sizce neresidir?

54. Samatya denince aklınıza ilk ne geliyor?
55. Buraları bilmeyen bir akrabanıza yaşadığınız mahalleyi anlatsanız neler söylerdiniz?
56. Buradan taşınırsanız en çok neleri özlersiniz?
-

Gelecek planlarınızı biraz anlatır mısınız? Bundan sonra ne isterdiniz?
Eklemek istediğiniz bir ayrıntı var mı?

Zaman ayırdığınız için teşekkür ederim.

ÖZGEÇMİŞ

Doğum tarihi 14.04.1980

Doğum yeri Adana

Lise 1994 – 1997 Mersin Eğitim Vakfı Özel Toros Fen Lisesi

Lisans 1998 – 2003 Yıldız Üniversitesi Mimarlık Fakültesi
Mimarlık BölümüYüksek Lisans 2003 – 2005 Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü
Mimari Tasarım Yüksek lisans ProgramıDoktora 2005 – 2010 Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü
Mimari Tasarım Doktora Programı**Çalıştığı kurum(lar)**

2003 – 2004

Omni Mimarlık Ltd. Şti.de Yardımcı Mimar

2004 – 2010

YTÜ Mimarlık Fakültesi Mimarlık Bölümü Bina
Bilgisi Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi