

T.C
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM ANA BİLİM DALI

**KÜLTÜREL / KAMUSAL BİR DENEYİM MEKÂNI,
GÜNDELİK HAYAT VE BOŞ ZAMAN ETKİNLİĞİ
OLARAK PARK: GAZİANTEP KENTİ ÖRNEĞİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAKAN KILINÇ

GAZİANTEP
MAYIS 2019

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM ANA BİLİM DALI

**KÜLTÜREL / KAMUSAL BİR DENEYİM MEKÂNI,
GÜNDELİK HAYAT VE BOŞ ZAMAN ETKİNLİĞİ
OLARAK PARK: GAZİANTEP KENTİ ÖRNEĞİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAKAN KILINÇ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Gökhan GÖKGÖZ

GAZİANTEP
MAYIS 2019


T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM ANA BİLİM DALI

KÜLTÜREL / KAMUSAL BİR DENEYİM MEKÂNI, GÜNDELİK HAYAT VE BOŞ
ZAMAN ETKİNLİĞİ OLARAK PARK: GAZİANTEP KENTİ ÖRNEĞİ

HAKAN KILINÇ

Tez Savunma Tarihi: 24.05.2019

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı


H. KANTAKYALIOĞLU
Sosyal Bilimler Enstitüsü
(Unvanı, Adı ve SOYADI)
SBE Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans tezi olarak gerekli şartları sağladığımı onaylarım.


(Prof. Dr. M. Emre KÖKSALAN)
Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımea okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

(Doç. Dr. Gökhan GÖKGÖZ)
Tez Danışmanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri:

(Unvanı, Adı ve SOYADI)

Prof. Dr. M. Emre KÖKSALAN

Doç. Dr. Gökhan GÖKGÖZ

Doç. Dr. İlker ÖZDEMİR

İmzası



ETİK BEYAN

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.



Hakan Kılınc

24.05.2019

ÖZET
KÜLTÜREL / KAMUSAL BİR DENEYİM MEKÂNI, GÜNDELİK HAYAT
VE BOŞ ZAMAN ETKİNLİĞİ OLARAK PARK: GAZİANTEP KENTİ
ÖRNEĞİ

KILINÇ, Hakan

Yüksek Lisans Tezi, İletişim ve Toplumsal Dönüşüm ABD

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Gökhan GÖKGÖZ

Mayıs 2019, 165 sayfa

Parklar, sanayileşmenin ve kentleşmenin sonucunda ortaya çıkmış mekânlardır. Bu anlamda park deyince ilk olarak, insanların çeşitli rekreasyonel ihtiyaçlarını karşıladığı, dinlendiği, yeşilliğin ve doğanın ön planda olduğu bir alan akla gelmektedir. Ancak park, yalnızca fiziksel niteliklerle tarif edilebilecek bir unsur değildir. Özellikle Gaziantep kenti açısından toplumsal perspektiften bakıldığında, insanların anlam yüklediği mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Ramazan ayı içerisinde çeşitli etkinliklerin gerçekleştirildiği parklar; geçmişten beri sahre, kaymak yemeye gitme, Hıdırellez kutlamaları gibi geleneklere ev sahipliği yapmaktadır. Bu gelenekler parklara bir kimlik atfederken, aynı zamanda onları kent kültürünün ve gündelik hayatın bir parçası; sıradan bir yer değil, anlam yüklenmiş bir mekân haline getirmektedir. Böylece insanların boş zamanlarını değerlendirmede kültürel bir role sahip olan parklar, Gaziantep insanının evle olan ilişkisinin bir devamı olarak görülmektedir. Neticede park diye gördüğümüz yeşillik, insanların anlam dünyalarında bambaşka kıvrımlara ve güzergâhlara sahiptir. Dolayısıyla çalışmada Gaziantep insanının parkla kurduğu temas ve bu mekânda büyüttükleri hikâyeler açıklanmaya çalışılacaktır. Öte yandan parkın kökenlerine baktığımızda biçimsel, toplumsal ve kültürel açıdan çeşitli uğraklar karşımıza çıkmaktadır. Nitekim kökeni “Cennet Bahçesi” mitine kadar yaslanan park kavramının modern dünyadan önce daha çok kraliyet ve sarayların sınırları içerisinde yer alan ya da zengin insanların evlerinin etrafına inşa ettikleri bahçelere işaret ettiği görülmektedir. Ayrıca tarihsel süreç içerisinde günümüz parklarıyla toplumsal ve kültürel olarak benzer işlevlere sahip kamusal mekânlar kendini göstermektedir. Bu noktada Antik dönemden Rönesans’a kadar uzanan; Antik Yunan’da agoralar, Roma’da forumlar, Ortaçağ meydanları ve Rönesans meydanları gibi farklı tarihsel uğraklara baktığımızda, içerisinde buldukları dönemin toplumsal hayatının vazgeçilmez mekânlarından biri olduğu görülmekte ve günümüz kamusal mekânlarının, dolayısıyla parkların toplumsal ve işlevsel anlamda ilk örneklerini oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Mekân, Kent Kültürü, Park ve Gelenek, Sahre, Sınıf, Kimlik.

ABSTRACT
**PARKS AS A CULTURAL / PUBLIC EXPERIENCE OF SPACE,
EVERYDAY LIFE AND LEISURE ACTIVITY: THE CASE OF GAZIANTEP
CITY**

KILINÇ, Hakan

M. A. Thesis, Department of Communication and Social Transformation Department

Supervisor: Assoc. Prof. Gökhan GÖKGÖZ

May 2019, 165 pages

Parks are the spaces that emerged as a result of industrialization and urbanization. In this sense, the first thing that comes to mind is an area where people meet their various recreational needs, where they rest and where the mother nature are taken into consideration. However, the park is not a place that can only be described by physical qualities. Especially, when Gaziantep city is regarded from a social perspective; the places make sense for the local people. As a matter of fact, the parks where various activities are carried out during Ramadan are home to traditions such as picnic, eating clotted cream of milk, Hıdırellez spring feast days. While these traditions attribute an identity to the parks, they are also a part of urban culture and everyday life; it is not an ordinary place, but a meaningful place. Thus, the parks which have a cultural role in making use of local people's spare time are seen as a permanence of the relation between the common people and the house. The nature that we see as the park eventually has completely different folds and routes in the their dream world. Therefore, in this study the link between the common people of Gaziantep and the park will be analyzed. On the other hand, when we consider the origin of the park, we encounter a variety of formal, social and cultural moments. For this reason, the concept of the park, which rests on the myth of Garden of Eden, refers to the gardens which are located within the borders of royalty and palaces or built around the houses of wealthy people before the modern age. In addition, in social and cultural terms, public spaces which have similar functions with today's parks are seen throughout the historical times. At this point, extending from Antiquity to Renaissance, when we consider different historical moments such as Agora in Ancient Greece, forums in Rome, Medieval squares and Renaissance squares, it is considered that parks are one of the indispensable places of the social and cultural life.

Key Words: Space, Urban Culture, Park and Tradition, Sahre, Class, Identity.

ÖN SÖZ

Zahmetli fakat bir o kadar öğretici bir süreçten oluşan, Gaziantep insanının parklarda gerçekleştirdiği kültürel deneyimleri konu alan bu çalışma süresince içinden çıkamadığım noktalarda, her zaman olduğu gibi engin bilgi ve tecrübeleriyle beni zorlukların üstesinden gelebileceğime inandıran, yeni şeyler söyleyebilme gücünü kazanabilmem ve o birikime ulaşmam için hiçbir zaman desteğini ve emeğini esirgemeyen, tezin her aşamasında beni sürekli aydınlatan kıymetli hocam, yol göstericim Doç. Dr. Gökhan Gökgöz'e akademisyen duruşu ve bana kattığı her şey için teşekkürlerimi sunuyorum.

Onlara olan hislerimi tarif ederken kelime bulmakta zorlandığım, bugüne kadar aklıma koyduğum her şeyi yapmama imkân sunan, bana olan inançlarından öte, varlıkları sayesinde kendimi daima güçlü hissettiğim, maddi ve manevi her türlü ihtiyacımı karşılayan, karşılığında ise yalnızca mutluluğumu isteyen anneme ve babama sonsuz teşekkürler.

MAYIS 2019
HAKAN KILINÇ

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖN SÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	iv
ŞEKİLLER, GÖRSELLER ve TABLOLAR LİSTESİ	vi
BİRİNCİ BÖLÜM	1
GİRİŞ	1
İKİNCİ BÖLÜM	4
TOPLUMSAL VE BİÇİMLER UNSURLAR ÇERÇEVESİNDE PARKIN ANLAM DÜNYASINI KURGULAMAK	4
2.1. MEKÂN, KENT KÜLTÜRÜ VE İNSAN.....	4
2.1.1. Kavramsal Olarak Mekân.....	4
2.1.1.1. Yer ve mekân kavramının ayrımı.....	5
2.1.1.2. Mekâna dair düşünsel / sosyolojik yaklaşımlar.....	8
2.1.2. Kent Kültürü.....	21
2.1.3. Kent Kültürü ve Mekân İlişkisinde İnsanın Konumu.....	26
2.1.4. Bir Etkileşim Senaryosu Olarak İnsan ve Mekân.....	28
2.1.5. Mekân, İnsan ve Kimlik.....	32
2.1.6. Bellek, Anlatı ve Mekân İlişkisi.....	36
2.2. KAMUSAL ALAN, GÜNDELİK HAYAT VE BOŞ ZAMAN.....	41
2.2.1. Kamusal Alan ve Kamusalın Toplumsal Niteliği.....	41
2.2.2. Kamusalın Mekânsal Boyutu: Kamusal Mekân.....	45
2.2.3. Gündelik Hayat Kavramı.....	47
2.2.4. Modern Dünyada Boş Zamanın Anlamı.....	53
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	59
TARİHSEL SÜREÇ İÇERİSİNDE PARKLARIN ÇEŞİTLİ GÖRÜNÜMLERİ	59
3.1. PARKIN TANIMI.....	59
3.2. GÜNÜMÜZ PARKLARININ İŞLEVSEL VE TOPLUMSAL ANLAMDA TARİHSEL UĞRAKLARI.....	60
3.2.1. Antik Yunan Halkının Toplumsal Merkezi: Agoralar.....	60
3.2.2. Agoraların Roma Kentindeki Karşılığı: Forumlar.....	65
3.2.3. Ortaçağ Meydanları.....	69
3.2.4. Rönesans Meydanları.....	73

3.3. GÜNÜMÜZ PARKLARININ ARKETİPİ: BAHÇELER	76
3.3.1. Göçebe Geleneğinden Yerleşik Döneme Türk Bahçeleri.....	87
3.3.2. Osmanlı’da Bahçeler ve Parklar	91
3.3.3. Günümüz Kent Parkları	96
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	100
ANTROPOLOJİK OKUMA: PARKIN TOPLUMSAL - KÜLTÜREL	
GÖRÜNMEZLERİNİ KEŞFETMEK VE ANLAMLANDIRMAK.....	100
4.1. ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ, KAPSAM ve ÖRNEKLEMİ.....	100
4.2. ALAN HAKKINDA GENEL BİLGİLER	103
4.2.1. Tarihsel Süreçte Kavaklık Parkı	103
4.2.2. Çamlık Parkı (Düztepe Kültür Parkı)	106
4.2.3. Anneler Parkı	106
4.3. PARK ve GELENEK: KENT KÜLTÜRÜNE YANSIYAN TOPLUMSAL	
BİR AYNA.....	107
4.3.1. Geçmişten Günümüze Bir Gelenek Olarak Sahre	110
4.3.2. İlkbaharın Vazgeçilmez Geleneği: Kaymak Yeme	120
4.3.3. Bir Kutlama Geleneği Olarak Hıdırellez	122
4.3.4. Ramazan Ayı’nda Parklar	127
4.4. PARKA İLİŞKİN ÜÇ KAVRAM: CİNSİYET, SINIF ve KİMLİK	130
4.5. SURİYELİLER: PARKIN “ÖTEKİ” YÜZÜNE YERLİ GÖZÜYLE	
BAKMAK	140
4.6. BULGULAR	149
SONUÇ.....	152
KAYNAKÇA	156
EKLER.....	166
EK A: GÖRÜŞMECİLERİN KÜNYESİ.....	166
ÖZGEÇMİŞ.....	167
CURRICULUM VITAE.....	167

ŞEKİLLER, GÖRSELLER ve TABLOLAR LİSTESİ**Sayfa No.**

Şekil 2.1. Mekansallık Üçlemesi.....	14
Şekil 3.1. Atina Agorası.....	63
Şekil 3.2. Roma Forumu.....	67
Şekil 3.3. Ortaçağ Meydanı Örneği: Piazza di San Pietro.....	73
Şekil 3.4. Yıldız Kent Örneği: Palmanova.....	74
Görsel 4.1. Kavaklık Parkı.....	105
Görsel 4.2. Çamlık Parkı.....	106
Görsel 4.3. Anneler Parkı.....	107
Görsel 4.4. Kavaklık Parkı'ndan Bir Görüntü.....	116
Görsel 4.5. Hıdırellez'de Dileklerin Atıldığı Küçük Köprü.....	125
Görsel 4.6. Anneler Parkı'nın Genel Görünümü.....	139
Tablo 4.1. Suriyeli Mültecilerin Ülkelerinden Ayrılma Nedenleri.....	142
Tablo 4.2. Suriyeli Mültecilerin Türkiye'yi Seçme Nedenleri.....	143

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

“Kültürel / Kamusal Bir Deneyim Mekânı, Gündelik Hayat ve Boş Zaman Etkinliği Olarak Park: Gaziantep Kenti Örneği” adlı bu tezde parkların yalnızca biçimsel unsurlarla sınırlı kalmadığı, toplumsal anlamda da bir karşılığı olduğu üzerine odaklanılacaktır. Kent içerisinde parkların toplumsal yaşamla iç içe olduğu göz önüne alındığında; onun yalnızca planı, fiziksel nitelikleri ya da görünüşüyle tarif edilebilecek bir olgu olmadığı aşikârdır. Nitekim parkı park yapan yalnızca dış görünüşü değil, aynı zamanda toplumsal içeriğidir. Bu anlamda çalışma, günümüz kent dünyasında park kavramını toplumsal ve kültürel açıdan ele alıp Gaziantep kenti üzerinden farklı bir park tahayyülü ortaya koymayı hedeflemektedir. Özellikle Gaziantep Kenti’nde park kültürü yaygın ve önemli bir konuma sahiptir. Kentin bir parçası olarak park, Gaziantep’in kültürünü yansıtan kamusal mekânlardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim parklar insanların evle olan ilişkisinin bir devamıdır ve boş zaman etkinliği olarak görülmektedir. Bu anlamda Gaziantep insanının gündelik hayatında önemli bir yeri olan ve kentin kamusal yüzlerinden birini oluşturan parkların, kentin insanları açısından nasıl bir yere ve öneme sahip olduğunu sorgulamak çalışma açısından önem taşımaktadır. Gaziantep insanı kültürel/kamusal hayattaki boş zamanını büyük ölçüde parkta doldurmaktadır ve parka farklı anlamlar yüklemektedir. Buradan hareketle insanların, parkla kurdukları ilişkileri, oraya yükledikleri anlamları açıklamaya çalışmak ve ortaya koymak çalışmada odaklanılan önemli bir konudur.

Nitekim bu çerçevede çalışmanın giriş kısmından sonraki bölümünde toplumsal açıdan parkların anlam dünyası çeşitli kavramlar etrafında tartışılacaktır. Bu noktada ikinci bölüm kendi içerisinde iki ana kısma ayrılacaktır. İlk olarak park kavramı “mekân, kent kültürü ve insan” başlığı üzerinden irdelenecektir. Bu kavramlar ekseninde insanın; mekân, kent kültürü, kimlik ve bellekle olan ilişkisine

değiniyecektir. Daha sonra “kamusal alan, gündelik hayat ve boş zaman” kavramları tartışılacaktır. Böylece bu başlıklar etrafında parklara toplumsal açıdan bakmayı mümkün kılan bir kavramsal çerçeve kurulmaya ve parkların fiziksel niteliklerinden öte toplumsal içerimleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla parklar; farklı toplumsal noktalara işaret eden bu kavramsal ilişkiler yumağının bir yerde toplandığı ve aralarında kopmaz bir ilişkinin olduğu unsurların sentezi olarak tasavvur edilecektir. Bu açıdan parklar yalnızca biçimsel unsurlarla sınırlandırılan bir unsur değil, toplumsal muhteviyatı da bulunan bir olgu olarak ele alınacaktır. Bu perspektifle tartışılan kavramlar çalışmanın asıl inceleme sahası olan “Antropolojik Okuma: Parkın Toplumsal - Kültürel Görünmezlerini Keşfetmek ve Anlamlandırmak” adlı dördüncü bölümünde parklara ilişkin kavramsal-kuramsal tartışmaların çalışma içerisinde cevap bulduğu yeri teşkil edecektir.

Çalışmanın “Parkın Tanımı ve Tarihsel Perspektifte Çeşitli Görünümleri” başlıklı üçüncü bölümü kendi içerisinde iki kısma ayrılacak olup, bu bölümde biçimsel ve işlevsel açıdan parklara ilişkin tarihsel süreç anlatılacaktır. Burada ilk olarak toplumsal anlamda günümüz parklarıyla benzer işlevlere sahip olan agoralar, forumlar, ortaçağ meydanları ve Rönesans meydanları gibi çeşitli tarihsel uğraklar ele alınacak ve böylece bunların parklarla nasıl bir ilişkiselliğe sahip olduğu ortaya konulacaktır. Daha sonra parkların arketipi olarak kabul edilen bahçeler, “Cennet bahçesi” mitinden başlayarak günümüz kent parklarına kadar gelen süreci kapsayacak şekilde detaylı bir biçimde ele alınacaktır. Aynı zamanda bu kısım dâhilinde parkların tarihsel süreçte nasıl bir güzergâha sahip olduğu, toplumsal ve kültürel düzlemde geçirmiş olduğu dönüşümler irdelenmeye çalışılacaktır. Diğer bir ifadeyle, tarihsel süreçte parkların geçirdiği dönüşüm, içerisinde yaşanılan toplumun mevcut kabullerine bükülen ve ona göre şekillenen uğrakların toplamı olarak değerlendirilecektir. Nitekim her toplum bahçeleri veya parkları kendi kültürel yaşantısına göre şekillendirmekte ve anlamlandırmaktadır.

Çalışmada asıl vurgunun yapıldığı saha bölümü ise beş kısma ayrılmış olup ilk kısımda araştırmanın amacı, yöntemi, kapsam ve örnekleme üzerinde durulacaktır. Burada, çalışmaya yönelik genel bir çerçeve çizilecektir. Bölümün diğer kısımlarında ise ikinci bölümde verilen tüm teorik ve kavramsal bilgiler ekseninde; Kavaklık Parkı, Çamlık (Düztepe Kültür) Parkı ve Anneler Parkı olmak üzere Gaziantep Kenti’nde belirlenen farklı bölgelerdeki üç parkta elde edilen bulgular tartışılmaya

alışılacaktır. Nitekim bu bulgular, insanların parklarda gerçekleştirdikleri kendi deneyim ve etkinliklerinin toplamından oluşup yine kendi sytlemlerine yaslanmaktadır. Böylece bu tartişmadan sonra Gaziantep kentinde park kavramı toplumsal vurguları ne çıkan yeni bir boyuta taşınmış olacaktır.

Çalışmanın son bölümü olan sonuç bölümünde ise, buraya kadar olan bütün tartişmalardan yola çıkararak Gaziantep'te parkların toplumsal ve kültürel açıdan neye tekabül ettiği ve nasıl bir işlevinin olduğu özetlenmeye çalışılacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL VE BİÇİMLER UNSURLAR ÇERÇEVESİNDE PARKIN ANLAM DÜNYASINI KURGULAMAK

2.1. MEKÂN, KENT KÜLTÜRÜ VE İNSAN

2.1.1. Kavramsal Olarak Mekân

Mekân kavramı birçok farklı disiplinde çeşitli anlamlara karşılık gelecek şekilde ele alınmakta ve tanımlanmaktadır. Bu nedenle mekân kavramının; sınırları belirlenmiş, salt bir tanımının yapılması mümkün gözükmemektedir. En genel ifadeyle mekân kavramı, Türk Dil Kurumu'na göre “*yer, bulunulan yer*”, “*ev, yurt*”, “*uzay*” şeklinde tanımlanmaktadır. Mekânı, “evren” şeklinde tanımlayan Hançerlioğlu (2012: 117), kavramın Arapça karşılığının “içinde bulunulan yer” anlamına geldiğini ve “var olma” anlamında kullanılan “kevn” kelimesinden türediğini belirtmektedir. Bu sözcük, Felsefe Sözlüğü'nde “*var olanların içinde yer aldığı, tüm sınırlı büyüklükleri içine alan uçsuz bucaksız büyüklük. Sınırsız ortam, sonsuz büyük kap ya da hazne. Üç boyutlu, yani eni, boyu ve derinliği olan hacim*” (Cevizci, 2005: 1149) şeklinde tanımlanmaktadır. Felsefi anlamda, mekâna ampirik açıdan yaklaşan Locke, mekânın dokunma ve görme duyusu yoluyla kazanıldığını söylerken; Descartes, mekâna rasyonel açıdan yaklaşmakta ve mekanın maddi tözden ya da maddeden başka bir şey olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü ona göre, yer kaplayan maddi bir şeydir; yer kaplama ise mekândır (Cevizci, 2005: 1149-1150). Mimarlık alanında ise mekân sözcüğü, “*insanı, çevreden belli bir ölçüde ayıran ve içinde eylemlerini sürdürmesine elverişli olan boşluk, boşun*” (Hasol, 2002: 313) şeklinde tarif edilmektedir. Ancak Kuban (2014: 15), mekânın yalnızca boşlukla veya sınırlarla açıklanmayacağını; mimari mekânın, biçimsel olduğu kadar insan hayatına özgü özellikleri de içeren bir tanım üzerinden açıklanması gerektiğini söylemekte ve canlı bir varlık olarak insanın hareketleriyle belirlendiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla disiplinler arası bir kavram olarak mekân, farklı alanların birbirleriyle kesiştiği bir konu olarak karşımıza çıkmakta ve her disiplinin

kendi çerçevesinde tanımladığı bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Tüm bu tanımlarda görüldüğü gibi mekânla ilgili bütün disiplinlere hitap eden nesnel bir tanımlama yapmak mümkün gözükmemektedir.

Diğer yandan “mekân” ve “yer” kavramlarının anlam bakımından birbirinden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Yukarıdaki tanımlardan anlaşılacağı üzere yer ve mekân kavramlarına yönelik anlamsal bir ayrıma gitmek oldukça güçtür. Nitekim bu tanımlarda her iki sözcük de birbirlerinin yerine kullanılabilen kavramlar olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla bu noktada, bu kavramlar arasındaki anlamsal farkı ortaya koymak yerinde olacaktır.

2.1.1.1. Yer ve mekân kavramının ayrımı

Yer ve mekân kavramları birbirlerine benzeyen ya da birbirlerini çağrıştıran sözcükler gibi algılansa da, bu kavramlar farklı anlamlara işaret etmektedirler. Bu doğrultuda yer ve mekân kelimelerinin anlamsal karşılığını açıklamak oldukça zor ve karmaşık görünmektedir. Dolayısıyla ilk olarak yer kavramının anlamı üzerine yoğunlaşp daha sonra mekân kavramıyla olan farkını açıklamak, iki kavram arasındaki ayrımı netleştirmek üzere daha anlaşılır olacaktır.

Tim Cresswell’e göre hem basit hem de karmaşık bir yapıya sahip olan yer, mimarlar da dâhil olmak üzere, herkesin anlamını bilerek veya bilmeyerek kullandığı bir kavramdır. Cresswell, yerin gündelik hayattaki kullanımıyla ilgili ‘Benim yerime/mekânıma uğramak ister misin?’ örneğini vermekte ve böylece yer kavramının insanların; bir şekilde ilişki kurdukları, bağlandıkları ve değdikleri mekânlar ya da anlamlı konumlar olduğunu vurgulamaktadır. Yer ve mekân kavramları arasında bir ayrım yapma noktasında ise mekânın yere göre soyut bir kavram olduğunu ve yerden farklı olarak herhangi bir anlamı olmayan bir alan şeklinde ele alınması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre insanlar bir şekilde mekânla ilişki kurduklarında, ona dokunduklarında veya mekâna anlam yüklediklerinde mekân bir “yer” haline gelmektedir (Cresswell, 2004; akt. Gürkaş, 2010: 6-7). Dolayısıyla ilk kertede yer ve mekânı birbirlerinin yerine kullanılabilecek şekilde ele alan Cresswell, yer ve mekân sözcüklerinin ayrımına gittiğinde, salt mekânın anlamlı olmadığını vurgulayarak yerin daha önemli olduğunu savunmaktadır. Ancak yer ve mekân kavramlarının ayrımını net bir şekilde ortaya koyan Certeau, Cresswell’in tam tersi bir görüşü benimsemektedir. Certeau yeri, bir

arada yaşayan öğelerin ortak yaşam ve ilişkilerine bağlı olarak yapılan her türlü düzen şeklinde tarif etmektedir. Bu doğrultuda belli bir durağanlığı barındıran yer, anlık olarak oluşturulan konumlardır. Her türlü hareketliğin kesişim noktası olan mekân ise yayılan, açılan ve hareketler tarafından canlandırılan bir unsurdur (Certeau, 2008: 216-217). Buradan anlaşıldığı üzere yer; anlık ve sabit iken, mekân canlı ve dinamik bir yapı olarak tarif edilmektedir.

Buna karşılık Alman düşünür Edmund Husserl, yerin yalnızca konum olmadığına, daha karmaşık bir bütünsel yapıyı içerdiğine ve harekete bağlı bir kavram olduğuna dikkat çekmektedir (Deviren, 2001: 19). Husserl'in aksini savunan coğrafyacı Yi-Fu Tuan ise, Certeau'nun vurgularına paralel bir şekilde yerin sabit, mekânın ise bir hareketinin ve özgürlüğünün olduğunu söylemektedir. Tuan'a göre, mekân ve yer nasıl tanımlanırsa tanımlansın mutlaka birbirlerine ihtiyaç duymaktadırlar. Ancak yer, emniyet ve durağanlık içerirken; mekân, özgürlük ve hareket içermektedir. Bu doğrultuda eğer mekân hareket içeriyorsa, yer bir durma noktasıdır, ara vermedir. Hareketin içerisinde herhangi bir durma noktası ise, mekânı yere dönüştürmeyi içerisinde barındırmaktadır (Tuan, 2001: 6). Bu anlamda mekânı hareketli kılan, canlı bir unsur haline getiren içerisinde yaşayan insanlardır. Diğer bir ifadeyle mekân, içerisinde yaşayan insanlar ve nesnelere tarafından anlamlı hale gelmektedir. Certeau'ya göre (2008: 217), yerden farklı olarak mekân, tek yönlü ve durağan olmadığı gibi, çok yönlü bir birim olarak üretilen, kendisini yönlendiren, zamansallaştıran, çatıştıran ve uygulanan her şeydir. Örneğin bir kentçi gözüyle geometrik olarak oluşturulmuş sokak, üzerinde yürüyen insanlar tarafından mekâna dönüşmektedir. Buna benzer bir şekilde, bir gösterge sistemi olarak oluşturulan yazı da, üretilen bir mekân olarak değerlendirilmektedir.

Dolayısıyla mekânı toplum tarafından inşa edilen bir unsur olarak değerlendiren Certeau, bir 'yer'in kullanıldığı andan itibaren mekâna dönüştüğünü söylemektedir. Örneğin boş bir evi kullanmaya başlayan bir aile onu 'mekân' haline getirmektedir (Işık, 2009: 21). Benzer şekilde Asiliskender'e göre de, insan yalnızca 'yer'den aldığı yaşam enerjisini mekâna dönüştürmekle kalmaz, aynı zamanda kendi yaşam deneyimleriyle mekâna somutluk kazandırır ve onu kendisi inşa eder. Böylece insan, yaşadığı çevreyle etkileşim içerisinde mekâna bir form kazandırmış olur (Asiliskender, 2004: 79). Bu anlamda bir yerin mekân olarak kabul edilebilmesi için insanın orada kendi hikâyesini yaşaması ve kendi kültürel deneyimlerini sergilemesi

gerekmektedir. Nitekim insanın dokunmadığı, herhangi bir canlılık kazandırmadığı yerlerden mekân olarak bahsetmek mümkün değildir. Yani toplumsal bir varlık olarak insanın kendi kültürünü yansıttığı, kendine göre dönüştürdüğü, biçim verdiği yerleri mekân olarak tarif etmek yanlış olmayacaktır. Gür'ün de vurguladığı gibi mekân, insanın diğer insanlarla, insanların nesnelere ve nesnelere diğer nesnelere olan uzaklıkların, yakınlıkların ve ilişkilerin, kısacası insanı saran boşluğun üç boyutunu içeren bir anlatıdır (Gür, 1996; akt. Gemici, 2007: 4). Aydınli ise, mekânın bir boşluk olmadığını, insan tarafından mesken edildiğini, kavrandığını ve çeşitli unsurları kapsadığını belirten bir olgu olarak betimlemektedir (2008: 156). Harvey'e göre, mekânın ne olduğunu anlayıp, onu açığa çıkarmanın yollarını bulduğu noktada insan, kendi davranışlarını anlamlandırıp genel bir mekân kavramı içerisine oturtmalıdır (2013: 19). Mekân kavramına felsefi anlamda yaklaşan ve mekânsal olanı yer kavramı üzerinden anlatan Heidegger, mekâna ait olma duygusunun, algının bilinç durumuyla ilgili olduğunu işaret etmektedir. Bu anlamda mekânın dili, insan ve fiziksel dünya arasındaki geçişi anlamlı bir yapı olarak yansıtmaktadır. Bu noktada 'anlam' yalnızca dilbilimsel işaretler ve ilişkilerle değil; retorikler, metaforlar gibi derin bir etki yaratan, çağrışımlarla farklı yorumlamalara neden olan, çok yönlü algılar üzerinden gerçekleşmektedir. Yaşanan mekânsal gerçekliği açıklayan bir kurgu; dili söze, düz anlamı yan anlama dönüştürürken aynı zamanda bağlamsal ve çağrışımsal bir 'ağ ilişkisi'ni de ortaya çıkarmaktadır (Aydınli, 2008: 157).

Ezcümle yer ve mekân, farklı anlamlara işaret eden sözcükler olarak karşımıza çıkmaktadır. Yer; sıradan, fiziksel bir unsur olarak vurgulanırken; mekân; yalnızca fiziki bir alan olmanın ötesinde, insan üzerinden tanımlanan, insanın bir değer atfettiği, anlam yüklediği ve kendi tinselliğiyle iç içe geçtiği kültürel ve toplumsal bir unsur olarak tarif edilmektedir. Dolayısıyla bir yeri mekân haline getiren ve onu üreten insan; üzerinde yapıp ettikleriyle mekânı var etmekte ve onu görünür kılmaktadır. Ancak tarihsel olarak baktığımızda ilk başlarda mekân, üretilen bir ürün olmaktan çok insanın eylemlerini üreten bir kategori olarak değerlendirilmektedir. Daha sonraları mekân ve insan ilişkisi üzerine çeşitli dönüşümlerin yaşandığını benimseyen yaklaşımlar kendini göstermiştir. Bu noktada düşünsel ve sosyolojik arka planda mekânla ilgili yapılan tartışmaları daha ayrıntılı bir şekilde ele almak ve açıklamak mümkündür.

2.1.1.2. Mekâna dair düşünsel / sosyolojik yaklaşımlar

Mekân kavramına epistemolojik ve ontolojik olarak bakıldığında, birçok düşünür mekânla ilgili çeşitli yorumlarda bulunmuştur. Bu düşünürler mekânı, içinde bulunduğu dönemi göz önünde tutarak açıklamış ve böylece mekânla ilgili bazı noktalarda birbirlerini desteklemiş; bazı noktalarda birbirlerinden farklı bakış açılarıyla mekâna dair yaklaşımlarını sergilemişlerdir. Nitekim hem disiplinler arası bir konu olması hem de bu göreceli yapısı mekânı, anlam ve değer bakımından zengin bir olgu haline getirmektedir.

Şengül, 20. yüzyılın mekâna yaklaşımını üç döneme ayırmaktadır. Birinci dönem mekân yaklaşımı; mekânı, insanın eylemlerini şekillendiren ve onlara yön veren bir olgu olarak tarif etmektedir. Bu durumun ‘mekân fetişizmi’ olduğunu vurgulayan Şengül, ikinci dönem mekân yaklaşımını ise, 1970’lerin başlarından itibaren kendini gösteren ve mekâna karşı toplumsal olanı savunan bir yaklaşımın görünür olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre bu yaklaşım, mekânın toplum tarafından oluşturulduğu ve kentin, mekânsal bir yapı olmanın ötesinde toplumsal bir birim olarak değerlendirildiği görüşünü benimsemektedir. Dolayısıyla birinci dönem, mekânın ön plana çıkıp toplumsal olanın geri plana itildiği; ikinci dönem, mekânsal boyutu geriye çekerek, toplumsal ilişkilerin mekânı şekillendirdiği düşüncesinin yaygınlık kazandığı dönemlerdir. 1980’li yıllara tekabül eden üçüncü dönem mekân yaklaşımı ise, mekânsal olanla toplumsal olanın aslında karşılıklı etkileşim içerisinde olduğu ve bu etkileşimin diyalektik bir sürece işaret ettiği görüşüne dayanmaktadır (Yırtıcı, 2005: 61-62).

Klasik sosyolojiye baktığımızda kuşkusuz, mekânla ilgili en önemli vurgu Georg Simmel tarafından yapılmıştır. Simmel, mekânın toplumsal yönleri, mekânsal unsurların toplumsal etkileşim üzerindeki etkisi ve mekânın toplumsal, fiziksel ve psikolojik biçimlerini içeren farklı konular üzerinde durmuştur. Mekânsal ilişkilerin, toplumsal hayattaki gerçekliği olarak 5 temel özelliğini tarif eden Simmel, ilk olarak mekânın ayrıcalıklık veya biricikliğine vurgu yapmaktadır. İki beden bir mekânı işgal edemeyeceğine göre, toplumsal mekân bağımsız bir ulus devlet veya evrensel Katolik kilisesi gibi onu işgal eden grupların bulunduğu duruma ve ayrıcalığına göre değişmektedir. İkinci özellik olarak, toplumsal amaçlar göz önüne alındığında mekânı, alt bölümlere ayırmak ve belli sınırlar içerisinde çerçevelemek mümkündür. Doğal sınırların aksine, toplumsal sınır, ‘sosyolojik sonuçlar içeren mekânsal bir

olgu değil, mekânsal olarak oluşturulmuş sosyolojik bir gerçekliktir' vurgusu üzerinden anlam, deneyim ve etkileşim için özel bir yapılandırma oluşturmaktadır. Bir diğer özellik, mekân üzerindeki toplumsal etkileşimin yerelleştirilmesi veya sabit bir zemine oturulması, doğal olarak toplumsal oluşumları da etkilemektedir. Bu duruma, evlerin numaralandırılması ve sokaklara isim verilmesi örnek olarak gösterilebilir. Simmel'in mekânla ilgili olarak dördüncü özelliği 'kişisel mekân' üzerinedir. Tüm toplumsal etkileşimler, bireyler ve gruplar arasındaki göreceli yakınlık ve mesafe ile karakterize edilebilir. Fiziksel yakınlığın ön plana çıkmasıyla birlikte 'kişisel mekân'ın da yönetilmesi gerekir. Nitekim bu durumun duygusal aşırılıklara yol açabilme durumu söz konusudur. Son olarak, mekânsal ilişkilerin beşinci boyutu; tüm gruplar (göçebe kabileler), belirli işlevlere sahip kişiler (seyahat eden satıcılar) veya gezginler gibi konumların değişimi ile ilgilidir. Burada Simmel'in 'yabancı' olarak tarif ettiği, toplumsal etkileşim unsuru içerisinde, toplumsal açıdan uzak olan fakat mekânsal yakınlık içinde bulunan insanların bir arada olma durumu vurgulanmaktadır. Yabancı, aynı mekânı paylaşan, yalnızca insanlar arasındaki ilişkilerin koşullarını belirlediği değil, aynı zamanda bu ilişkilerin simgesel olduğu bir durum olarak da değerlendirilmektedir (Fearon, 2008: 2).

Mekânla ilgili bir diğer yaklaşım Ferdinand Tönnies tarafından yapılmıştır. Tönnies, Gemeinschaft (topluluk) ve Gesellschaft (toplum) arasındaki karşıtlığı keşfetmiş ve bu ikisinin ayrımını açıklamıştır. Böylece Tönnies, bu iki terimi mekâna uyarlayarak sosyal bilimler açısından bir mekân görüşü ortaya koymuştur. Topluluk onun için, yüz yüze ilişkilerin gerçekleştiği, küçük ve sosyal yönden muhafazalı bir mekâna karşılık gelmektedir. Oysa toplum daha açık, sessiz bir alış verişin gerçekleştiği durumdur. Tönnies, topluluk ve toplumun farkını toprak güveç örneği üzerinden açıklamaktadır. Bir toprak güveci, istediğiniz şekilde konuşup pazarlık edebileceğiniz bir dükkândan almak topluluk yaşantısına işaret ederken; aynı güveci herhangi bir mağazadan pazarlık etmeden sessizce satın almak toplum yaşantısına karşılık gelmektedir. Bunları, köylerle kentler ve kent içindeki evlerle sokaklar, küçük kafelerle büyük kafeler, komşu grubuyla büyük bir kalabalık arasındaki karşıtlıklar haline getirmiştir. Ona göre bu sayılanların her birinde daha kapalı, daha içe dönük olan ve daha candan olduğu kabul edilen topluluk daha samimidir. (Sennett, 1999: 41). Bu anlamda Tönnies'in mekân görüşü, topluluk için önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra burada mekân, Simmel'in 'yabancı' olarak işaret ettiği

insanların bir arada bulunması durumunun aksine, daha mikro düzeyde, yüz yüze ilişkilerin kendini gösterdiği, birbirlerine aşına olan insanların gerçekleştirdiği bir yere yaslanmaktadır. Bu anlamda Simmelci yaklaşıma göre mekânın, insanların yaşantı dünyalarının temelinde yer aldığını söylemek mümkündür.

Mekânla ilgili bir diğer yorum Ernst Cassirer tarafından yapılmıştır. Cassirer, mekânı üç temel kategoride ele almıştır. Birincisi, organik mekân: Kalıtımsal olarak aktarılıyormuş gibi görünen, yani biyolojik olarak belirlenen mekânsal deneyimle ilgilidir. İçgüdüsel yön bulma, içgüdüsel yaşam alanı edinme ve göç gibi birçok davranış bu kategori içerisinde yer almaktadır. İkincisi, algısal mekân; her türlü görme, dokunma, duyma ve hareket gibi duyu deneyiminin nörolojik senteziyle ilgilidir. Bu sentez, çeşitli duyuların belirtilerinin uzlaştığı bir mekânsal deneyime karşılık gelmektedir. Anlık bir şema ya da izlenim oluşabilir ve hafıza da bu şemayı zaman içinde saklamaya yönelebilir. Hafıza ve öğrenme işin içine girdiğinde, kültürel düzeyde öğrenilmiş düşünce tarzları şemaya eklenip çıkarılabilir. Algısal mekân ilk başta duyular yoluyla yaşanmaktadır. Üçüncüsü ise simgesel mekândır. Burada mekânsal deneyim soyuttur; insanlar, mekânsal boyutları olmayan simgesel betimlemeler yoluyla mekânı dolaylı olarak yaşar. Yani insan bir üçgeni görmeden, sadece ‘üçgen’ kelimesine bakarak zihninde canlandırabilir. Bu üç mekânsal deneyim düzeyi birbiriyle ilişkilidir (Harvey, 2013: 32-33). Cassirer, üç mekân kategorisinde de mekânı biyolojik vurgular üzerinden açıklarken, Marx mekânı bireyin toplumsal hayattaki emeğiyle, daha sosyolojik bir çerçevede ele almaktadır. Dolayısıyla Marx, mekânı toplumsal bir kategori olarak değerlendirmektedir.

Görüneni değil, görünenin arkasındaki toplumsal unsurları sorgulayan Marx’ın felsefesine göre insan ‘toplumsal emek’ ile kendini görünür kılan sosyal bir varlıktır. Tarihsel perspektiften bakıldığında insan, toplumu var eden ve toplumsal bilinci oluşturan, aynı zamanda kendisi de bu sürecin ürünü olan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Marx, toplumsal hayatın üretim süreçlerine, ilişkilerine kendi bireysel seviyelerine göre katılmaları nedeniyle toplumsal sınıf ilişkilerinin ve buna bağlı sömürüye dayalı sınıflı yapıların ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Toplumsal yapıyla birlikte, ekonomik sınıf yapısını da oluşturabilme niteliği taşıyan mekân, bazen alt yapı bazen de üst yapı şeklinde üretim araçlarına sahip olabilmektedir. Bu durum göz önüne alındığında, mekânsal

planlama ve üretme süreçlerinin aynı zamanda mekân ürünlerini de etkilemekte olduğunu söylemek mümkündür (Akyıldız, 2017: 119). Fakat Marksist gelenekte toplumsal mekân, mekândan farklı olarak üst yapıya karşılık gelmektedir. Konuyla ilgili Lefebvre, toplumsal mekânın alt yapı-üst yapı sınıflandırılmasının dışında tutulması gerektiğini söylemektedir.

Lefebvre'e göre Marksist gelenekte toplumsal mekân, hem üretici güç ve yapıların hem de mülkiyet ilişkilerinin sonucu olarak ele alınıyordu. Ancak alınıp satılabilen, mübadele ve kullanım değerine sahip olan, mülkiyetle, kurumlarla, kültürle ve bilgiyle ilişkisi bulunan mekân, üretici güçlerle iş bölümüne dâhil olmaktadır. Bu anlamda toplumsal mekân kavramıyla birlikte mekânın kendisi de alt yapı-üst yapının dışında kalmaktadır. Dolayısıyla zihinsel ve kültürel olanı, toplumsal ve tarihsel olanı birbirine bağlayan mekânın; keşfi, üretimi ve yaratılması da karmaşık bir süreci oluşturmaktadır (Lefebvre, 2016: 24-25). Diğer yandan toplum tarafından üretilen bir ürün olarak mekân, iktidardan ve ekonomiden bağımsız olmadığı gibi, bazen nesne bazen de özne konumuna geçebilmektedir.

Kullanılan ve tüketilen bir ürün olarak mekân, aynı zamanda bir üretim aracıdır. Mübadele ağları, hammadde ve enerji akışı gibi unsurlar hem mekânı şekillendirmekte hem de mekân tarafından belirlenmektedir. Bu şekilde üretilmiş olan bu üretim aracının; ne üretici güçlerden, teknik olandan ve bilgiden, ne onu şekillendiren toplumsal iş bölümünden, ne doğadan ve devletten, ne de üst yapılardan ayrılabilmesi söz konusu değildir (Lefebvre, 2016: 111). Bu anlamda Lefebvre, mekânın üretilen bir ürün olduğu üzerine odaklanırken aynı zamanda mekânın ekonomi politliğini de içine alan bir süreç üzerinde de durmaktadır. Dolayısıyla mekânı; iktidar ve ideolojinin uzağında değil, aksine çoğunlukla bunların bir parçası olarak görmek mümkündür.

Bütün bunların yanı sıra mekân kavramını detaylı bir şekilde tartıştığı *Mekânın Üretimi* adlı eserinde Lefebvre, mekân yaklaşımının temelini oluşturan üç farklı unsur üzerinde durmaktadır: algılanan, tasarlanan ve yaşanan mekân. Aynı zamanda bu üçlünün mekân kavramsallaştırmasındaki karşılığı olarak; mekân pratiği, mekân temsili ve temsil mekânlarından oluşan diğer bir üçlüye dikkat çekmektedir. *“Üçlü: İki değil, üç terim. İki terimli bir ilişki, karşıtlığa, kontrasta, engele indirgenir; anlamlı bir etkiyle tanımlanır: yankı, yansıma, ayna etkisi. (...) Üçlü:*

algılanan – tasarlanan – yaşanan (mekânsal olarak: mekân pratiği – mekân temsili – temsil mekânları)” (Lefebvre, 2016: 68-69). Dolayısıyla bu noktada Lefebvre’in vurguladığı bu üçlü üzerinde durmak mümkündür.

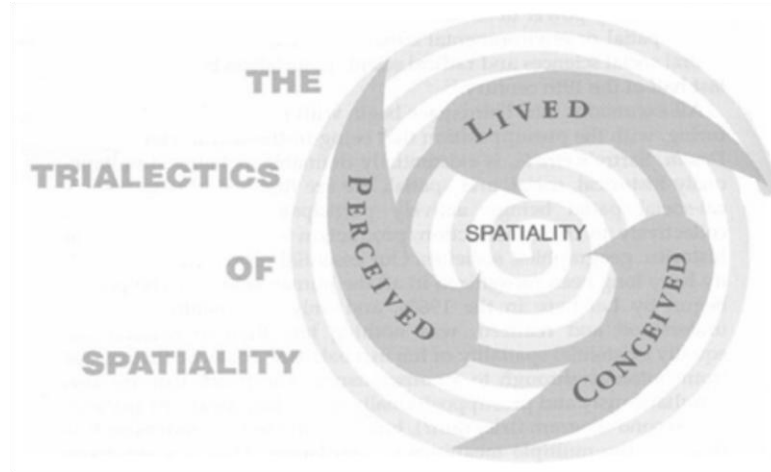
Mekân Pratiği (Algılanan Mekân): Mekânsal pratik, birbiriyle bağıntılı bir şekilde sürekliliği sağlayan, her türlü toplumsal eylemin üretimini ve yeniden üretimini kapsayan mekânsal oluşumları içermektedir (Lefebvre, 2016: 63). Bir toplum, mekânsal pratikleriyle kendi mekânını üretmekte, ortaya koymakta ve onu yaratmaktadır. Kendi mekânını yaratırken aynı zamanda bu mekânla karşılıklı etkileşim içerisinde yer almaktadır. Böylece bir toplum, hem ürettiği mekâna hâkim olmakta hem de toplumun kendi mekânsal eylemleri, pratikleri kendi mekânını anlamasını, çözümlemesini ve keşfetmesini sağlamaktadır. Özellikle neo-kapitalizmle birlikte mekânsal pratik, algılanan mekânın içerisinde gündelik hayatın gerçekliği ile kentin gerçekliğini birbirinden kopmaz bir şekilde birleştirmektedir (Lefebvre, 2016: 67).

Lefebvre’in mekânsal üçlemesinden etkilenen Edward Soja, mekân pratiğini birincil mekân (firstspace) şeklinde yeniden formüle etmiştir. Mekânsal biçimlerin somut gerçekliğini yansıtan birincil mekân, empirik olarak planlanan ve deneyimle kendini gösteren mekânlardır. Dolayısıyla gündelik olana işaret eden birincil mekân, materyalize edilmiş fiziksel mekâna karşılık gelmektedir (Çetin, 2012: 83).

Mekân Temsili (Tasarlanan Mekân): ‘Parçalayan’ ve ‘düzenleyen’ teknokratların, bilimsel olanla ilgilenen bazı sanatçıların, şehircilerin, bilginlerin ve planlamacıların tasarlamış oldukları mekânlardır. Algılanan ve yaşanan mekânı, tasarlanan mekân ile özdeşleştiren mekân temsili, aynı zamanda entelektüel bir birikimle oluşturulmuş göstergeler sistemine dayalı, toplumdaki egemen mekânlardır (Lefebvre, 2016: 68). Etkin bilgi ve ideolojinin mekânı olarak karşımıza çıkan ve böylece bilgi ve ideoloji aracılığıyla şekillenen mekân temsili, mekânın üretiminde etkin bir role sahiptir (Lefebvre, 2016: 71). Bu anlamda mekân temsili, herhangi bir iktidarın, egemen ideolojinin ya da sözlerin, ekonomik gücü elinde bulunduranların düşünce ve isteklerine göre şekillenen, düzenlenen ve üretilen mekânlardır. Dolayısıyla bilgilere, kodlara, işaretlere ve cephesel ilişkilere bağlı olan mekân temsili, üretim ilişkilerine ve üretim ilişkilerinin dayatmış olduğu düzene dönük bir role bürünmektedir (Lefebvre, 2016: 63). En geride mekân temsili, “ideoloji tarihinin

bir parçasıdır” (Lefebvre, 2016: 139). Mekân temsili Soja tarafından ikincil mekân (secondspace) olarak tarif edilmektedir. İdealde kavranan ve soyut mekân olarak karşımıza çıkan ikincil mekân, mekân pratiğini ve temsil mekânlarını tasarlayan ve kontrol altında tutan baskın mekândır. (Çetin, 2012: 84).

Temsil Mekânları (Yaşanan Mekân): Temsil mekânlarının, mekân pratiği ve mekân temsiline göre anlaşılmasının ve tam olarak nereye oturduğunun belirlenmesinin daha zor ve karmaşık olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü temsil mekânları Lefebvre’e göre (2016: 63), *“toplumsal yaşamın yasadışı ve yer altı tarafına bağlı, aynı zamanda muhtemelen mekân kodu olarak değil, temsil mekânlarının kodu olarak tanımlanabilecek sanata da bağlı karmaşık sembolizmleri temsil eder.”* Diğer yandan, temsil mekânı yetkililerin tasarlamış oldukları soyut bir mekân değil, insanların yaşadığı ve gündelik eylemlerini içeren somut bir mekândır. Dolayısıyla temsil mekânları öznel kullanıcılar tarafından ‘yaşanan mekân’ olarak karşımıza çıkmaktadır (Lefebvre, 2016: 364). Bu anlamda temsil mekânlarını tarif ederken net bir kalıba oturtmak mümkün değildir. Nitekim bir insanın yaşadığı herhangi bir mekânda nasıl eyleyeceği, nasıl davranacağı ve düşüneceği tam olarak kestirilemez. Tam da bu noktada Lefebvre (2016: 70-71), temsil mekânlarının ne bir tutarlılığının olduğunu ne de herhangi bir bağlantıya mecbur olduğunu söylemektedir. Tutkuları, edimleri ve yaşanan herhangi bir durumu kapsayan temsil mekânları, yaşamakta ve konuşmaktadır. Doğrudan zamanı içeren temsil mekânları ilişkisel, yönsel ve durumsal birçok nitelermelere sahip olabilmektedir. Akışkan ve dinamik özelliklere sahip olan temsil mekânlarına gündelik hayatta yaşanan ev, meydan, oda, kilise, mezarlık gibi her türlü mekân örnek olarak gösterilebilir. Lefebvre’in dediği gibi (2016: 139), hem temsil mekânları gündelik hayatı biçimlendirmekte, hem de gündelik hayat temsil mekânlarına şekil vermektedir. Bu doğrultuda, temsil mekânları ile gündelik hayat arasında karşılıklı ilişkisellik söz konusudur. Nitekim bu ikisi birbirlerini etkilemekte ve birbirlerinden etkilenmektedirler. Soja’nın üçüncül mekân (thirdspace) terimine karşılık gelen yaşanan mekân, fiziksel mekâna işaret eden birincil mekân ya da mekân pratiğinden ve zihinsel mekâna işaret eden ikincil mekân ya da mekân temsiline farklı bir mekânsallık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir yandan gerçek, diğer yandan hayali olan üçüncül mekân aynı zamanda toplumsal bir mekândır (Çetin, 2012: 85).



Şekil 2.1. Mekânsallık Üçlemesi (Soja, 1996: 74)

Lefebvre'e göre mekân pratiği, mekân temsili ve temsil mekânları arasında basit bir ilişki yoktur. Algılanan, tasarlanan ve yaşanan mekân olarak bu üçlü moment; mekânın üretimine ve niteliğine göre, toplumların üretim tarzı ve dönemlerine göre farklı biçimlerde müdahil olmaktadır (Lefebvre, 2016: 74). Dolayısıyla toplumsal mekânı ve üretimini anlamlandırmaya dönük olan bu mekânsal üçleme, birbirinden ayrı olarak açıklanıp yorumlansa da, şekilde de görüldüğü üzere birbirlerinden bağımsız değildir ve birbirlerini tamamlayan bir döngü içerisindedirler. Bu anlamda, toplumsal mekânın üretiminin, birbiriyle bağlantılı olan bu üçlü sarmalın karşılıklı etkileşiminin sonucunda ortaya çıktığını ve sürekli bir devinim halinde devam ettiğini söylemek mümkündür.

Mekân üzerine düşünüp, çalışmalar yapan Harvey ise; mekânı, ilk olarak insan eylemlerinin ve mekânın içerisinde yer alan nesnelere birbirleriyle ilişkisi üzerinden açıklamaktadır. Buna göre, içerisinde toplumsal süreçlerin var olduğu cansız olmayan mekânsal biçimler, toplumsal süreçleri içerisine alarak, bu süreçleri mekânsal bir hale getirmektedir. Burada insan eylemlerinin sonucu ortaya çıkan toplumsal süreçler ve mekânsal biçim birbirleriyle iç içe geçmektedir (2013: 16). Harvey, mutlak, görel ve ilişkiyel olmak üzere üç farklı mekân biçimi tanımlar. Harvey'ye göre (2013: 18), mutlak mekân, maddeden bağımsız olan bir 'kendinde şey'dir ve olguların ayırt edildiği ve sınıflara ayrılabilirdiği bir yapıya sahiptir. Görel mekân görüşü ise, yalnızca birbirleriyle ilişkili bir halde bulunan nesnelere varlığı sayesinde kendini gösteren ve bu nesnelere arasındaki bağlantı sonucu ortaya çıkan bir kavramdır. Mekâna görel olarak bakılabilecek bir diğer

mekân biçimi ise ilişkisel mekândır. Bir mekân içerisinde bulunan nesnelerin kendi içerisinde diğer nesnelerle ilişki içerisinde olması, dolayısıyla mekânın nesnelerin içerisinde görülmesi ve bu nesnelerin varlığını kabul ederek onları temsil etmesi ilişkisel mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. Harvey, mekânın yalnızca mutlak, görelî veya ilişkisel olarak görülmeyeceğini aynı anda iki mekânsal biçimde de görülebileceğini vurgulamaktadır (2013: 19).

Diğer yandan Harvey, mekânı, insanın kendi hayat hikâyesi ve çevresiyle ilişkisi üzerinden açıklayarak toplumsal bağlamda ele almaktadır. ‘Sosyolojik muhayyile’ dediği kavram Harvey’ye göre, insanın kendi yaşam hikâyesindeki mekân ve yerin oynadığı rolün anlaşılmasını, bir mekânın diğer mekânlarla olan ilişkisinin açıklanmasını; mekânın, insanı ve insanın çevresinde olup bitenleri nasıl etkilediğini anlamayı ve açıklamayı; insanın kendisini ve çevresini anlamasını, aynı zamanda mekânı biçimlendirip kullanmasını sağlamaktadır. (Harvey, 2013: 28-29). Bununla birlikte Harvey, mekâna tarihsel bir perspektiften yaklaşarak kapitalizmin mekânla olan ilişkisi üzerinde durmaktadır. Kapitalizmin mekânı dönüştürerek nasıl kendi çıkarına kullandığı durumuna odaklanan ve bunu tarif etmek için ‘zaman-mekân sıkışması’ kavramını kullanan Harvey, bu kavramı kapitalist süreç üzerinden şöyle açıklamaktadır;

“Mekân ve zamanın nesnel niteliklerinde öylesine devrimci değişimler olur ki, dünyayı, görüş tarzımızı, bazen çok köklü biçimlerde değiştirmek zorunda kalırız. Sıkışma terimini kullanıyorum, çünkü bir yandan kapitalizmin tarihine hayatın hızının artışı damga vururken, bir yandan da mekânsal engellerin dünya sanki üzerimize çökecekmişçesine aşıldığını sağlam biçimde iddia etmenin mümkün olduğunu düşünüyorum. (...) İki tanıdık gündelik imgeye başvurarak söyleyecek olursak, mekan telekomünikasyonun yarattığı bir ‘küresel köy’e ve ekonomik ve ekolojik karşılıklı bağımlılıklardan örülmüş bir uzay gemisi dünyaya doğru küçüldükçe ve zaman ufku sonunda içinde bulunduğumuz andan başka bir şey kalmamacasına kısaldıkça mekânsal ve zamânsal dünyalarımızın sıkışması duygusunun hakimiyetiyle başa çıkma zorunluluğuyla karşı karşıya kalırız” (Harvey, 2010: 270).

Harvey’ye göre, toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi ve dönüşüm süreciyle yakından ilgili olan mekânsal ve zamânsal pratikler, bütün toplumlarda bir karmaşıklık ve incelik içermektedir. Toplumsal değişimin tarihine baktığımızda, bir anlamda, mekân ve zaman, ideolojik kullanımlara hizmet eden bir aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra toplumu değiştirip dönüştürmek isteyen herhangi bir ideoloji, mekânsal ve zamânsal pratiklerin dönüşümünün karmaşık bir yapıda olduğunu da bilincindedir (Harvey, 2010: 246). Dolayısıyla bu noktada Harvey’nin mekân yaklaşımının Lefebvre’in mekân yaklaşımına paralel olduğunu

söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Lefebvre'in mekân yaklaşımını anlatırken belirttiğimiz gibi mekânın, iktidardan ve ideolojiden bağımsız olmadığını, yeri geldiğinde iktidarın çıkarına hizmet eden bir aracı olduğunu belirtmiştik. Bu anlamda Harvey'nin mekân görüşünde de iktidarın, mekânı kendine göre düzenleyerek, kendi çıkarlarını göz önünde bulunduracak bir biçimde yeniden ürettiğini söylemek mümkündür. Öyle ki, Harvey'e göre (2010: 269), toplumsal meseleler karşısında her zaman yanlı olan mekânsal ve zamansal pratikler, bir tür sınıfsal ve toplumsal içeriğin ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çoğunlukla toplumsal bir mücadelenin konusu olan zaman ve mekân, metanın üretilmesi için gerekli olan toplumsal pratiklerin düzenlenmesi olarak tanımlanmaktadır.

Castells'e göre ise mekân, zamanı paylaşan toplumsal pratiklerin, sembolik bir anlamı olan maddi desteğidir. Mekân, eş zamanlı pratikleri bir araya getirerek toplumsal eylemler aracılığıyla zamanı paylaşmaktadır. Bu eş zamanlı toplumsal pratiklerin maddi olarak birbirine eklenmesi mekâna toplum karşısında anlam kazandırmaktadır (Castells, 2008: 547). Öte yandan Castells, günümüz ağ toplumunda mekânı, akışların gerçekleştiği bir örgütlenme olarak açıklamaktadır. Castells'e göre toplum; sermaye akışı, teknoloji akışı, bilgi akışı, görüntü, ses ve sembollerin akışı gibi birçok farklı akış etrafında inşa edilmektedir. İnsanların sembolik, siyasi ve ekonomik hayatına egemen olan süreçlerin ifadesi olarak tarif edilen akışlar, dolayısıyla sadece toplumsal örgütlenmenin bir unsuru değildir. Castells (2008: 548), ağ toplumunu biçimlendiren ve ona egemen olan toplumsal eylemlerin bir özelliği olarak 'akışların mekânı' şeklinde tarif ettiği yeni bir mekânsal biçim görüşünü savunmaktadır. Akışların mekânı, toplumsal pratiklerin maddi örgütlenmesi üzerinden gerçekleşen bir akış üzerinden işlemektedir. Buradaki akış, toplumun sembolik, siyasi ve ekonomik yapılarındaki toplumsal aktörlerin sahip olduğu konumlar arasındaki amaçlı, tekrarlanan ve etkileşim dizilerine karşılık gelen bir kavramdır. Bu anlamda temel mekânsal yapı olan iletişim ağında yok olmayan mekânların, mantığı ve anlamı ağa eklenmektedir.

Öte yandan Foucault'nun kendisi iktidar, bilgi ve mekânı birbiri içine gömülü kavramlar olarak ele almaktadır (Soja, 1996: 148). Dolayısıyla ona göre, mekân boş bir boyuta değil; iktidar ilişkileri içerisinde toplumun ve özneliğin kurulduğu bütünsel bir anlama işaret eder. Böylece iktidar ilişkileri, mekânı kurar ve mevkileri şekillendirir (Foucault, 2014: 294). Foucault'ya göre, herhangi bir iktidar

hareketinin merkezinde yer alan mekân, aynı zamanda ortak yaşamının ve birlikte hareket etmenin temelidir (Rabinow, 1984: 252). Dolayısıyla bir insanın hayatı, birçok farklı mekânsal kategorilerin arasında kalmış bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Foucault'nun belirttiği gibi (2014: 294), “*insan hayatı, özel mekânla kamusal mekân arasındaki, aile mekânı ile toplumsal mekân arasındaki, kültürel mekân ile yararlı mekân arasındaki, boş vakit mekânı ile çalışma mekânı arasındaki karşıtlıkların hükmü altındadır.*” Mekân içinde var olan bedenin, herhangi bir otoriteye ya da baskı alanlarına karşı direnerek ve mücadele ederek özgürlük mekânlarını yaratma zorunluluğu vardır. Foucault için mekân genellikle kısıtlayan, bazı durumlarda kısmen özgürleştiren bir iktidar alanıdır (Harvey, 2010: 239).

Doreen Massey ise mekânın düz bir yüzey olmadığını, onu oluşturan toplumsal ilişkilerin sonucu dinamik bir yapıya sahip olduğunu vurgulamaktadır. Toplumsal ilişki sonucu ortaya çıkan mekân, doğası gereği iktidar ve sembolizm, egemenlik ve boyun eğme, dayanışma ve işbirliğinin karmaşık bir ağı olarak ele alınmaktadır. Mekânın bu özelliği bir çeşit ‘iktidar geometrisi’ olarak adlandırılmaktadır (Massey, 2001: 265). Bunun yanı sıra Massey, iktidar, kimlik ve mekân arasında bir ilişkinin olduğunu, bu kavramların birbirleriyle kesiştiğini ve birbirlerini karşılıklı olarak inşa ettiğini söylemektedir. Mekân ve kimliğin vazgeçilmez unsuru olarak iktidar, toplumsal ilişkiler aracılığıyla bir yandan toplumsal bir kimlik oluştururken diğer yandan mekânı inşa etmektedir. Bu durumu döngüsel bir durum olarak ele alan Massey, tersten bir okuma yaparak, mekânın/mekânsallığın da iktidarı ve kimliği yarattığını savunmaktadır. İlk başta iktidara ilişkin olan toplumsal ilişkiler, bir iktidar biçimi ve aracı olarak mekânsallaşmaktadır. Bu ilişkiler, diğer ilişkilerle ve ürettikleri nesnelere veya kimliklerle, mekânsal ilişkiler içerisinde görünür olmaktadır. Bu anlamda iktidar zorunlu ve dolaylı olarak mekânsallaşmaktadır. Ayrıca iktidar yüklü olan toplumsal ilişkiler, mekânda birbirlerine kenetlenerek, siyasal kimlikler de dâhil olmak üzere her türlü kimliği oluşturmaktadır. Dolayısıyla siyasal öznelerin ve toplulukların inşa edilmesinde mekân/mekânsallık kilit bir rol oynamaktadır (Massey, 2016: 38-39). Mekânın, iktidar için hem üretici hem de aracı bir konumda yer aldığı daha önce belirtilmişti. Burada da görüldüğü üzere bu iki unsur birbirlerinden kopmaz bir şekilde karşılıklı olarak beslenmekte ve toplumsal kimliğin üretilmesi açısından önem taşımaktadır.

Mekân konusunda Massey ile paralel bir düşünce ortaya koyan Arendt, siyaseti insan çoğulluğu üzerinden ele almaktadır. Arendt'te çoğulluk, mekân yapan çoğulluktur; sayısal veya ontolojik bir meseleden çok siyasi bir ilişki olarak anlaşılmaktadır. Arendt'e göre, her insan, özgürce eylediği zaman yeni başlangıçlar yaparak bir şeyleri harekete geçirmektedir. Bu durumun siyasette bir kırılma noktası olduğunu söyleyen Arendt, siyasal eylemin, bir yandan özgürlüğün yansıması olduğunu belirtirken, diğer yandan siyasetin aracı olarak karşımıza çıktığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla insan bu 'eyleme ve konuşma alanı' üzerinden Arendt'in 'görünüş sahası' adını verdiği bir siyasal alanı yaratmaktadır. Bu sahada bir insan başkalarını gördüğü gibi diğer insanlar da onu görmektedir. Tam da bu çoğulluk, kamusal alan adını verdiğimiz görünüş sahasının vazgeçilmez bir koşuludur (Dikeç, 2016: 53). Bu anlamda Arendt'in siyaset kavramsallaştırmasında mekânın iki farklı işlevi olduğu görülmekte ve böylece mekân, bu iki unsuru siyasetle ilişki içerisine sokmaktadır. Birincisi; kamu meseleleri mekânda ortaya atılıp tartışılmakta, ikincisi insanlar diğer insanların yanında eylemektedir. Öte taraftan farklılıkların ve başkalarıyla olan ilişkilerin açığa çıktığı bir sahne olarak mekânsallaşma, hem ilişkilendirir hem ayırır. Görünüş sahasında, ortak bir alanda bir araya gelen insanları ilişkilendirirken, bu bir arada olan, konuşan ve eyleyen insanların farklı 'kimlik'lere sahip olması nedeniyle ayırmakta ve bu durum, mekânda kendini göstermektedir (Dikeç, 2016: 54).

Mekânla ilgili bir diğer yorum Bachelard tarafından yapılmıştır. Bachelard, "Mekânın Poetikası" adlı kitabında mekânın geçmişten izler taşıyan bir hafıza deposu olduğu üzerine odaklanmaktadır. Evin yapısı üzerinden mekânı açıklayan Bachelard'a göre, ev fiziksel bir nesne olmanın ötesinde bir şeydir, içinde doğduğumuz evler gibi mekânlar da yalnızca verili değildir, aynı zamanda hatıra izleriyle yüklüdürler (Urry, 2015: 45). Bir düzen ve dekor olan belleğimiz, geçmişimizi bir tiyatro gibi gözümüzde canlandırmaktadır. İnsan bazı durumlarda kendini tanıdığını sanır oysa tanıdığını sandığı şey zamanın akışını durdurmak isteyen varlığın kararlı bir şekilde saplandığı bir dizi mekânın kendisidir. Zamanı sıkıştırılmış olarak tutan mekânın peteklerinde binlerce anı vardır. Zaman, belleği canlandırmadığı için burada mekân her şey olarak karşımıza çıkar. İnsanın belleği süreyi kaydetmez. İnsan miadı dolmuş zamanı yeniden yaşayamaz. İnsan yaşadığı yılların sonunda, geçmişe gitmek istediğinde zamanın fosillerini, anılarını mekân

sayesinde ve bizzat mekânın içinde bulur. Mekâna bağlandıkları ölçüde sağlamca yerlerine tutunan anılar hareketsizdir (Bachelard, 2008: 44).

Bachelard ile benzer bir yaklaşımı benimseyen Pierre Nora da, mekânı toplumsal bellekle ilişkilendirmekte ve hafıza üzerinden açıklamaktadır. Nora'ya göre, doğal bir durum olarak hafıza mekânları, yeni olanın eski üzerindeki, genç olanın yaşlı üzerindeki ve gelecek olanın geçmiş üzerindeki kalıntılarıdır. Müze, mezarlık, bayram, anlaşıma, tutanak, kutsal yerler gibi başka çağlara tanıklık eden mekânlar bir sonsuzluk hayali olarak geleceğe taşınmaktadır (Nora, 2006: 23). Bu mekânlar içerisinde ortaya çıkan ve insanların iradesine bağlı olan hafızanın, en maddi ve somuttan, en soyuta kadar bütün çarpıcı simgeleri de yine bu mekânlarda görülmektedir (Nora, 2006: 9-10). Mekânların araçlarını, üretilişini ve işleyişini konu alan tarih, birçok boyuta sahip önemli buluşma yerleri olan hafıza mekânlarıyla oluşmaktadır. Dolayısıyla hafıza mekânlarının etnografik bir boyutu söz konusudur (Nora, 2006: 10). Hafıza mekânları, basit ve karışık, doğal ve duyarlı deneyimle doğrudan ilişkilidir ve soyut bir oluşuma sahiptir. Gerçekte bunlar, kelimenin sembolik, işlevsel ve maddi olmak üzere üç anlamını da kapsar ve bu üç anlam her zaman bir arada bulunmaktadır. Nora (2006: 31-32), bu anlamları kuşak kavramı üzerinden açıklamaktadır. Kuşak, demografik yönüyle somuttur, varsayımsal olarak işlevseldir, çünkü hem hatıranın billurlaşmasını hem de geleceğe aktarılmasını sağlar; fakat tanım gereği simgeseldir, çünkü herhangi bir insanın ya da toplumun yaşadığı bir olay veya deneyim sayesinde bunlara hiç katılmamış çoğunluğu nitelemektedir.

John Urry, "Mekânları Tüketmek" adlı kitabında salt bir mekânın bulunmadığını, mekânın tek başına bir etkisinin olmadığını ve toplumsal olandan hiçbir zaman ayrı bir unsur olarak değerlendirilemeyeceğini vurgulamaktadır. Ona göre mekân, kendi içerisinde bulunan ve kendisiyle bütünleşen nesnelere uzağında, onlardan bağımsız, tek başına bir olgu olmadığı gibi yalnızca bu nesnelere de açıklanabilecek bir olgu değildir. Nitekim mekânsal olan ve toplumsal olan birbirlerini tamamlayan unsurlardır. Tek başına anlamı bulunan salt bir mekân yoktur; birçok farklı mekân, mekânsallaşma ve mekânsal ilişkiler söz konusudur. Bu mekânsal ilişkiler, genel bir etkiyle sınırlandırılmayan toplumsal nesnelere özel karakterlerine ve ayırt edici özelliklerine bağlı olması nedeniyle önemli bir hale gelmektedir (Urry, 2015: 104).

Zygmunt Bauman da, mekânı toplumsallıkla ilişkilendirip toplumsal mekânın nesnel bir olgu olmadığını, her bireyin mekânsal davranışlarının karşılıklı etkileşiminin bir sonucu ortaya çıktığını savunmakta ve birbirinden kopuk olmayan üç farklı toplumsal mekân görüşü ortaya koymaktadır. Bauman'a göre, kendisi hiç basit olmayan ve genişletilmesi gereken toplumsal mekân, bilişsel estetik ve ahlaki mekânlaştırmaların karmaşık bir etkileşiminin sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu üç mekânlaşma, 'insan yapımı' ve 'nesnel olmayan' aynı toplumsal mekân haritasının 'cephelerini' oluşturmaktadır. Birbiriyle ilişkili olan bu üç mekân, mekanizması ve sonuçları açısından farklılık göstermektedir. Bilginin edinilmesi ve dağıtılması, düşünsel olarak bilişsel mekânı inşa ederken, deneysel yoğunluk ve merak arayışı, estetik mekânı duygusal olarak çizmektedir. Ahlaki mekân ise, hissedilen veya üstlenilen sorumluluğun eşit olmayan bir şekilde dağılması aracılığıyla inşa edilmekte, üretilmektedir (Bauman, 2011: 179). Dolayısıyla bilişsel mekân insanın zihinsel dünyasına hitap ederken, estetik mekân duygusal yönüne vurgu yapmakta ve ahlaki mekân da, insanın sorumluluğunun üretilmesine karşılık gelmektedir. Bu anlamda Bauman'a göre (2011: 202) toplumsal mekân bilişsel bir süreç olarak kurulduğunda ve sürdürüldüğünde duygular bastırılmaktadır. Burada bilişsel mekân, birlikte yaşadığımız öteki nesnelere; ahlaki mekân, kendileri için yaşadığımız öteki nesnelere oluşturduğu bir şeydir. Bauman (2011: 210), estetik mekânın ise toplumsal ve bilişsel mekân oluşturmanın sadece imgelemine vurgu yapan bir oyuncullukla ilgili olduğunu söylemektedir.

Son olarak Fredric Jameson, mekânın kapitalizmin aşamalarına göre değişip dönüştüğü, kapitalizmin her evresinde kendine uyarladığı bir mekânsal mantığının olduğu görüşünü benimsemektedir. Özellikle günümüz postmodern kapitalizmine işaret eden mekân, şizofrenik olarak nitelendirilebilecek, bir anlamda parçalanmış bir mekâna karşılık gelmektedir. Bu postmodern mekân; birbirinden kopuk halde karşımıza çıkan parçaların bir kolâjı olarak, herhangi bir bütünlüğü yansıtmayan bir mekândır. Bu kopuk mekânları, insanların gündelik hayatında zihninde dahi birbiriyle ilişkilendirmesi oldukça zor ve imkânsız gibi görünmektedir. Bugünün postmodern dünyasını bir ölçüde benzersiz kılan da bu durumdur. Bu yeni mekânsal biçimi geçici olarak 'bilişsel haritalandırma' kavramıyla nitelendiren Jameson, bu kavramı günümüz toplumundaki sınıf mücadelesini anlatmak için de kullanmaktadır. Öznel bir varlık olarak insan kendini konumlandırırken kapitalizmin kendine göre

şekillendirdiği ve eşitsiz bir şekilde yarattığı mekânları haritalandırmalı ve bu mekânları direniş mekânlarına doğru dönüştürmeye çabalamalıdır. Bu durum için de en gerekli şey yeni bir mekânsal düşüncenin kendisidir. Postmodern dönemde mekân, toplumsal eylemlerin gizlerini gün yüzüne çıkaracak, onları çözecek ve birtakım ipuçları verecek bir kategoridir (Işık, 1994: 26).

Dolayısıyla bu yaklaşımlar neticesinde görüldüğü gibi, mekân kavramının geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada mekânla ilgili yapılan vurgulamaları göz önünde bulundurduğumuzda mekânın; salt, herhangi bir sıradan kavram olmadığı; toplumsal, ekonomik, ideolojik ve iktidar ilişkilerinin merkezinde yer aldığı, yerine göre bunlara aracılık etme noktasında, yerine göre ise bunların belirleyiciliğini üstlenme noktasında kritik bir role sahiptir. Bu doğrultuda araçsal bir niteliğe de bulunan mekâna bir değer yüklenmektedir. Böylece kültürel boyutu da olan mekân, tarihsel süreçte kapitalizmin değişen şartlarına bağlı olarak yeniden şekillenmekte, örgütlenmekte ve iç içe geçmiş ilişkilere zemin hazırlayan bir ortam yaratmaktadır. Bu anlamda, özellikle günümüz literatürüne baktığımızda, mekânla ilgili yapılan tartışmalar tek bir olguyu kapsamamakta kenti, kent kültürünü ve en nihayetinde insanı da içine alan bir konjonktürde yankılanmaktadır. Bu kavram yumağı içerisinde ilk olarak değinilmesi gereken, kent kültürü kavramının kendisidir.

2.1.2. Kent Kültürü

Kent, insanları ve etkinlikleri bir düzene göre biçimlendiren, ekonomik ve kültürel hayatın merkezinde yer alan, onların öncüsü ve denetleyicisi konumunda olan bir olgudur (Wirth, 2002: 78). Bu anlamda kentin, ekonomik ve toplumsal olana yansıyan bütünsel bir mozaik olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Tersten okuma yapıldığında; ekonomik ve toplumsal yapılar, birbirinden bağımsız olmayan, birbirleriyle iç içe geçmiş karşılıklı etkileşim yumağı olarak kenti oluşturmaktadırlar. Nebati'ye göre (2012: 77-78) kent, ekonomik ve toplumsal ilişkilerle, belirli bir gelişimin göstergesi olan; çok katmanlı, heterojen, farklı kültürlerin ve çeşitli sınıfların bir arada yaşadığı canlı ve dinamik bir yapıdır. Kent, bu birbirine eklemlenen fakat aynı zamanda da ayrışan yönüyle, kendi dokusunu oluşturan tüm katmanlar arasında ilişki kurmaktadır. Hem birçok zıtlığı diyalektik bir ilişki içerisinde kendi bünyesinde barındırmakta hem de tüm bu çelişkilerden kendine özgü bir bütünlük oluşturmaktadır.

Bunun yanı sıra kent, gerek yapı olarak, gerekse kendisini oluşturan dinamikleriyle politik bir alana işaret etmektedir. Çünkü kentin içerisindeki her türlü mekân, hem ekonomik ve güç çıkarlarının hem de mülkiyet ve sahiplenme mücadelesinin alanına hizmet etmekte ve ona zemin hazırlamaktadır. Bu anlamda kentin fiziksel yapısı altındaki mekanizmayı, kentte yaşayan insan ilişkileri, üretimi, tüketimi, pazarı ve güç ilişkileri oluşturmaktadır (Erzen, 2015: 130). Ancak kent, yalnızca fiziki yapılarla çerçevesi çizilen bir olgu değildir, bunların yanı sıra toplumsal-kültürel unsurları da kapsayacak şekilde tanımlanması gereken bütünsel bir kümeye işaret etmektedir. Aymard'ın belirttiği gibi, büyüklüğü fark etmeksizin bir kent, içerisinde bulunan evlerden, sokaklardan, anıtlardan öte bir şeydir; bunun yanı sıra, yalnızca ekonomiyi, ticareti ve endüstriyi de içeren bir merkez de değildir. Toplumun ve toplumsal ilişkilerin bir yansıması olarak kent, çalışmayı eğlenceden, erkekleri kadınlardan, dünyevi olanı kutsal olandan, kamuya ait olanı özel olandan, aileyi ona yabancı her şeyden farklılaştıran, bu sınır çizgilerinin kendi içerisinde birbirleriyle kesiştiği, aynı zamanda toplumsal yapıyı oluşturan bir mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. Kent, bu özellikleriyle insanlara bir şifre anahtarı olmaktadır (Aymard, 2008: 120). Dolayısıyla kenti, insana dokunan ve insanın ona dokunduğu toplumsal bir mekân olarak tarif etmek yanlış olmayacaktır.

Öte yandan kent, insanların birbirleriyle temasa geçtiği, malların değiş-tokuş edildiği, düşüncelerin paylaşıldığı bir ilişkiler ve kararlar noktasıdır. Kentte, bir araya gelen farklı faaliyet türlerinin birbirine sıkı bir şekilde bağlandığı bir sistem kendini göstermektedir. Bu doğrultuda kent, kendine özgü nitelikleri bulunan ve belli bir mekânda yoğunlaşmış bir yerleşim sistemi olarak görülmektedir (Huot vd, 2000: 14). Böylece kenti, anlamlı bir metin olarak okumak mümkündür. Nitekim toplumsal bir ürün olarak kent; ekonomik ve kültürel unsurların birbirleriyle olan etkileşiminin ve kente yansımasının okunmasıyla anlamlı hale gelmektedir. Paquot'un belirttiği gibi (2011: 69) kent, kendi içerisinde yaşayan insanları okuyucuya dönüştüren alfabetik sembollerle doludur; kentte her şey işaret yerine geçer, her şeyin kendine göre bir anlamı vardır, her şey duygu ve ifade yüküdür. Dolayısıyla kentteki görünmezleri, insanın dokunduğu kültürel ayrıntıları görmek ve kentin o kültürel kodlarındaki gizi gün yüzüne çıkarmak kenti anlamlı bir metin olarak okumak noktasında önem kazanmaktadır. Roland Barthes (1982: 17), kentin bir söylem olduğunu, bu söylemin ise gerçek bir dile işaret ettiğini savunmaktadır. Kent, kendi

içerisinde yaşayanlarla konuşmakta ve kentte yaşayan insanlar da kentle konuşmaktadır. Bu konuşma, kentte yaşayarak, dolaşarak, bakarak kendini gerçekleştirmektedir.

Diğer yandan Lynch'a göre, her zaman kentte keşfedilmeyi bekleyen, gözün görebileceği ve kulağın duyabileceğinden daha fazlası vardır (2017: 1). Bu açıdan kenti, kendi içerisinde yaşayan insanların büyüttükleri hikâyeleri de içine alarak okuyan Calvino'ya göre "kentler birçok şeyin bir araya gelmesidir: anıların, arzuların, bir dilin işaretlerinin. Kentler, takas yerleridir, tıpkı bütün ekonomi tarihi kitaplarında anlatıldığı gibi, ama bu değiş-tokuşlar yalnızca ticari takaslar değil; kelime, arzu ve anı değiş-tokuşlarıdır" (2012: 13). Bu doğrultuda kent, her insan için bir anlam ifade eden ancak farklı anlamlara karşılık gelecek şekilde deneyimlenen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle kentin, hayata farklı perspektiften bakan insanlarla dolu toplumsal bir iletişim ve etkileşim mekanizması olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda Sennett (2011: 20), insanları birbirine yabancı olarak sunan kentin, birbirinden farklı insanların bir araya geldiği ve toplumsal hayatın karmaşıklığının yoğun şekilde yaşanan bir yer olduğu üzerinde durmaktadır. Sennett'in söylediklerine paralel olarak Bumin (2016: 48), gerçek kentin; sözün, diyalogun ve farklılığın gerçekleştiği; aynı şeyi düşünüp benzer işleri ortaya koyan insanların değil, farklı düşünüp farklı işlerle meşgul olan, farklı şeylerden mutlu olan insanların bir araya gelmesiyle oluştuğunu belirtmektedir. Böylece birbirlerini tanımayan insanlar ortak bir paydada bir araya gelerek, aynı ortamları paylaşmaktadır. Bu anlamda o yabancı insanlar bir noktada birbirlerine aşına olmaktadır. Bu durumu 'aşinalık grubu' kavramıyla açıklamak mümkündür. Kent ilişkilerini tanımlamak üzere 'aşinalık grubu' kavramını kullanan Suttles'a göre, bir kentte bulunan, aynı apartmanda, aynı sokakta, mahallede, otobüs duraklarında, parklarda veya alışveriş mekânlarında insanlar birbirlerine karşı bir aşinalık geliştirmektedirler. İlişkilerin gelişmesinin temelini oluşturan bu 'aşinalık grubu' aynı ortamları paylaşan farklı bireylerin benzer çıkarları paylaşması üzerine kuruludur (Suttles, 1973: 71; akt. Koyuncu, 2011: 43). Kevin Robins'e göre insanlar bir yerlere dâhil olmak ve korunmak, karşılaşma zevk ve alanları isterler. Aynı zamanda insanların kalabalıkla bir arada olma istekleri de söz konusudur (Robins, 1999: 209). Dolayısıyla karşılaşmak, bir arada bulunmak isteyen insanlar; kentin anlamlı hale getirilmesine, deneyimlenmesine ve bu deneyimi diğer insanlarla

paylaşma noktasında yeniden üretimin gerçekleşmesine de katkıda bulunmaktadır. Bunun sonucunda kentteki toplumsal hayat karmaşık olmaktan çıkarılıp, anlamlı ve değerli bir unsur haline getirilmiş olur. Özdenören'e göre (2014: 97) kent hayatı, en başta da en sonda da insanın ve insani eylemlerin bir ifadesi olarak kendini göstermektedir. Nitekim başka insanlarla birlikte var edilen kent hayatı, insani maceraların somutluk kazanmış halidir.

Böylece insanlar yapıp ettikleriyle kent hayatını şekillendirmektedir. Şentürer'in vurguladığı gibi, kent hayatı; insanların kendini ifade ettiği, bir şeyler ürettiği ve paylaştığı bir durum olarak özetlenebilir. Bu durumda kent, hem zaman ve mekân içerisinde yer almakta hem de zaman ve mekânı üreten bir unsur olmaktadır. Bu yönüyle kent insanlara her türlü üretim, temsil ve paylaşım için uygun bir ortam sunmaktadır. Bunları içeren oluşumlar ise kentin tanımlanması sürecinde önemli hale gelmektedir (Şentürer, 2008: 187). Bütün bu eylemleriyle insan, içinde yaşadığı kentin kültürünü inşa etmeye dönük bir rol üstlenmektedir. Bu bağlamda insanda filizlenen kültür, kentin kültürüne yansımaktadır. Dolayısıyla kent, hem kültürel bir iklimi kendinde büyüten hem de kendisi o kültürel iklimden beslenen bir toplumsal zemin olarak karşımıza çıkmaktadır.

Alver'e göre, tam anlamıyla kültürel bir ürün olarak kent, insanın doğaya dokunmasıyla kendini gösteren, insanın doğadaki maddelerden ürettiği, içinde hayatının bütün derinliklerini yoğun bir şekilde ortaya koyduğu ve kendisi de bir kültür formu olan bir varlıktır (2009: 428). Bu doğrultuda doğanın insanlaştırılma biçimi olarak kültür, bu insanlaştırmaya özgü her türlü süreci, insanın ortaya koyduğu ve içinde bulunduğu her türlü gerçekliği kapsamaktadır (Uygur, 1996: 17). Doğal olarak kültür, insan marifetiyle kente yansımakta ve kent hayatını şekillendirmesinde önemli bir yerde konumlanmaktadır. Böylece insan kente bir kimlik de kazandırmaktadır. Hayta'nın söylediği gibi, kent kültürü kavramı açıklanırken kent kimliğini göz ardı etmek mümkün gözükmemektedir. Kent kimliği; kültür birikiminin bir parçası olan, o kültüre ait değerleri içerisinde barındıran ve temsil eden, doğanın ve tarihin kente bıraktığı o kolektif birikimi yansıtan temel bir unsurdur. Kent kimliği, kente bir süreklilik kazandırırken, bir kentle özdeşleşmiş ayırt edici nitelikler de taşımaktadır (Hayta, 2016: 173). Dolayısıyla kolektivitinin bir ürünü olan kent kültürü, kentte yaşayan insanların birlikte oluşturdukları daha derinlikli ve yüzeysel olmayan bir kültüre karşılık gelmektedir. Robins'e göre

“kolektiflik, kente hem anlam yükler, hem de kentte anlam bulur; kolektiflik kenti yaratır, kent de kolektifliği” (Robins, 1999: 219). Keleş’e göre ise, kent kültürü ve kent kimliği arasında yakın bir etkileşim bulunmakta ve bu iki unsur birbirlerine katkı sağlamaktadırlar. Bu anlamda, kent kültürünü, belediyenin tiyatro temsilleri, kitap fuarları, sergileri veya folklor gösterileri gibi algılamak ve dar anlamda değerlendirmek eksik bir kent kültürü anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kent kültürü, kalıcı kültür öğelerini kapsayan, onların korunduğu, değerlendirildiği ve geliştirildiği bir kültürdür (Keleş, 2007: 14). Hayta ve Keleş’in vurgularıyla benzer noktaya dikkat çeken Aytaç’a göre ise kentler; kimliğin, kültürün, gösterge ve imgelerin birbirleriyle çatıştığı ve yarıştığı bir arenayı andırmaktadırlar. Kent, üzerinde yaşayan insanlar için yalnızca bir yer veya mekân değildir; bunun ötesinde, bir aidiyet hissinin ortaya çıktığı, kültürel çeşitliliğin olduğu ve farklı yaşam tarzlarının filizlendiği verimli bir vahadır. Farklı toplumsal kesimleri içerisinde bulunduran kent, kendi içerisinde dışlayıcı ve ayrıştırıcı bir güce de sahiptir (Aytaç, 2017a: 1). Sennett’in dediği gibi “hiç kimseye ait olmayan bir kentte insanlar sürekli olarak kendilerinden, hayat hikâyelerinden bir iz bırakmaya çalışır” (Sennett, 1999: 231). Nitekim çok kültürlü bir yapıya imkân tanıyan ve antropolojik bir niteliği bünyesinde barındıran kent; birbirinin aynısı olmayan, farklı seslerin bir arada yankılandığı heterojen bir kültüre işaret etmektedir.

İnsanlar her ne kadar kentte farklı kültürel sesleri yansıtırsa da, bu sesler birbirlerini duymakta ve bunlar arasındaki ilişki kent hayatında görünür olmaktadır. Mumford’un vurguladığı gibi, “kent, bir yapılar yığından çok, birbirleriyle ilişkili ve sürekli etkileşim içinde olan bir işlevler kompleksidir; tek başına bir güç yoğunlaşması değil, aynı zamanda bir kültür kutuplaşmasıdır” (2013: 109). Dolayısıyla iç içe geçmiş iki farklı yapı olarak kent ve kültür, birbirinden bağımsız olmayan ve birbirlerini besleyen unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Alver’e göre kent, kültürel hayatın ilmek ilmek dokunduğu bir alan (2009: 430); herkesin ve her şeyin birbirleriyle uzlaştığı, çatıştığı ve bağlantı kurduğu sonu gelmeyen bir hareketliliktedir (2017: 19). Kent, insanın kendini gerçekleştirdiği, görünür kıldığı, kendine ve yaşadığı yere anlam yüklediği bir mekândır. İkili bir konuma sahip olan kent, bir yandan insanla birlikte var olup, insanın yarattığı kültürle harmanlanıp ve insanla şekillenirken; diğer yandan insan hayatına biçim veren ve insanı etkileyen toplumsal ve makro bir mekân olma işlevi üstlenmektedir. Lefebvre kenti; mekân,

gündelik hayat ve toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi olmak üzere birbiriyle ilişkili üç kavramla tanımlanmaktadır. Kent, insanların ürettiği toplumsal ilişkilerin, gündelik hayata yansıdığı ve yeniden üretildiği mekânsal bir bağlama denk düşmektedir. Böylece kapitalist toplumsal ilişkiler, mekânın gündelik hayattaki kullanımını içerisinde yeniden üretilmektedir (Aslanoğlu, 2000: 68-69).

Kentin kendisinin mikro mekânların toplamından oluşan makro bir mekân olduğunu söylemek mümkündür. Özdemir'e göre kentler, çeşitli toplumsal aktörlerin mekânla kurduğu ilişkisi, mekânı deneyimlediği ve yeniden ürettiği veya tam tersi bir şekilde, mekânın bu toplumsal aktörlere dönerek onları yeniden kurduğu bir alandır (2010: 74). Dolayısıyla kent kültürü ve mekân arasında kopmaz bir ilişkinin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Kuşkusuz burada insan önemli bir etkidir. Neticede kent ve mekân insanla anlam kazanmaktadır. Bu noktada bu ilişkiyi somutlaştırmak / netleştirmek adına kent kültürü ve mekân ilişkisinde insanın konumu üzerine tartışmak, bu kavramları daha anlaşılır hale getirmek açısından yararlı olacaktır. Nitekim bu kavramlar, çoklu bir ilişkiye sahip olmanın yanı sıra; tek başlarına açıklanırken eksik kalan, birbirlerini tamamlayan ve birbirleriyle iç içe geçmiş unsurlar olarak ele alınmakta; birlikte tanımlanırken daha anlamlı hale gelen kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.1.3. Kent Kültürü ve Mekân İlişkisinde İnsanın Konumu

Hem fiziksel bir yapı hem de sosyo-kültürel bir olgu olarak kenti, mekânla anlam kazanan ve mekânla var olan bir unsur olarak ele almak mümkündür. Nitekim mekânla kendisini kentlerde konumlandıran insan; varlığını mekânda bularak, eylemlerini de burada gerçekleştirmektedir (Çağlayan ve Şahin, 2016: 93). Bu anlamda kent; kendi içerisinde yer alan mekânlarla anlam kazanırken, bu mekânlar da insanın eylemleriyle anlamlı hale gelmekte ve insanın yapıp ettikleriyle şekillenen toplumsal bir ürün olarak karşımıza çıkmaktadır. Cansever'in ifade ettiği gibi kent, insanların ortaya koyduğu, ürettiği evlerden, mahallelerden, çalışma yerlerinden ve eğitim, sağlık gibi yapılardan oluşmaktadır. Bu yapılar, insanların yaşadığı ortamları temasa geçmesini sağlamakta, davranış biçimlerini şekillendirmesine zemin hazırlamakta, aynı zamanda insanları toplumsal hayatta görünür kılan unsurlar olarak değerlendirilmektedir (Cansever, 1994: 116-117). Dolayısıyla kentin vazgeçilmez öznesi olarak insan, bu süreçlerin tam ortasında yer almaktadır. Nitekim kentler, insanın kendi eliyle ürettiği bir ürün ve insan hayatının aktığı toplumsal bir

çerçevesidir. Cansever'in söylediklerini destekler bir biçimde Aytaç da, kentteki park, kafe, alış veriş merkezleri, restoran ve otel gibi mekânların insanın yaşamsal faaliyetlerinin bir ürünü olarak kendiliğinden ortaya çıktığını ve kent hayatını bir bütün hale getiren mekânlar olarak işlev gördüklerini belirtmektedir (2017b: 254). İnsanın ürünü olan bu mekânlar, yine insan tarafından deneyimlenmektedir. Bu anlamda mekân ile insan arasında doğrudan ve kopmaz bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkisellik neticesinde insan ve mekân birbirine karşıt iki unsur değil, birbirlerini tamamlayan / besleyen karşılıklı iki unsura dönüşmekte ve bu durum da kent hayatında görünür olmaktadır. Böylece insan, mekân ve kent üçlüsü içerisinde her türden karşılıklı etkileşim ve iletişim süreci kendini göstermektedir. Şendil'e göre, kent; insanın diğer insanlarla, insanın mekânla ve mekânın mekânla sürekli ve kesintisiz olarak iletişime geçtiği bir alandır (Şendil, 2017: 24). Dolayısıyla insanı ve mekânı içine alan kent, bu ikisinin birbiriyle temasa geçtiği kapsayıcı bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Erzen'e göre ise kentin gerçeği; fiziksel görünüşten, yapılardan, yollardan, caddelerden öte bir şeye karşılık gelmektedir. Asıl kent; insanların yaşam ritimlerinde, sosyal devinimlerinde, insanların iletişim ve etkileşim içerisine girdiği mekânın devinmesinde gizlidir (Erzen, 2015: 128).

Kentin öznesi olarak insan, bir anlamda kentteki mekânlar üzerinde kendi kültürel hikâyesini büyütmektedir. Bu hikâyeler ise kent hayatını oluşturmaktadır. Taşçı, insanların kendi hikâyelerinin ürünü olduğunu, kent ve kent içerisindeki mekânların ise kendilerini oluşturan ve şekillendiren toplumların hikâyelerinin ürünü olduğunu; bu hikâyelerin toplamının ise kültür dediğimiz kavramı doğurduğunu belirtmektedir (Taşçı, 2012: 266). Bu durum da doğal olarak kente yansarak kentin kültürel bir anlam kazanmasına zemin hazırlamaktadır. Görüldüğü üzere kent kültürünün ortaya çıkmasında en önemli ve vazgeçilmez etken, insanın kendisidir. İnsan kendisine ait kültürü, o kültürel değerleri yine kendisinin anlamlı hale getirdiği mekân çerçevesi içerisinde oluşturmaktadır. Aytaç'a göre bu mekânlar, kenti; üzerinde yaşanan anlamsal ve sembolizm yüklü bir mekân kılmaya çalıştığı gibi, insanları da bir araya getirip kolektivite oluşturmaktadırlar (2017b: 254). Aslında bu kolektiflik mekân marifetiyle kentin kültürel dokusunu bir bütün olarak üretmek noktasında önem kazanmaktadır. Öncü'ye göre ise, kentin kendi içerisinde varlığını bulan bu mekânlar, sembolik anlamlarından arındırılmış 'boş' bir mekân değildir; ancak 'kültürel gözlüklerle' okunursa anlamlı hale gelir (2005: 31). Nitekim kentin

sahip olduğu kültürel, tarihsel ve toplumsal değerler kendi içerisinde barındırdığı mekânlardan filizlenerek kente yansımaktadır. Kuşkusuz bu durumu, insanı merkeze alan bir bakış açısıyla açıklamak mümkündür. Ancak her ne kadar insan, mekânı ve dolayısıyla kenti etkilemek, anlamlı kılmak noktasında belli bir güce sahip olsa da; bu, yalnızca insanın eylemleriyle mekânın anlaşılabilceği anlamı taşımamalıdır. Zaman zaman insan da mekân tarafından etkilenen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. En nihayetinde şunu belirtmek gerekir ki; kentin içerisinde yankılanan bu kültürel değerler yalnızca insanın ya da mekânın birbirinden bağımsız bir şekilde, ayrı ayrı oluşturduğu bir birikim olmaktan öte, ikisinin karşılıklı ilişki ve etkileşimi sonucu ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu anlamda insanın ve mekânın birbirleriyle kurduğu diyalektik ilişki üzerine tartışmak yerinde olacaktır.

2.1.4. Bir Etkileşim Senaryosu Olarak İnsan ve Mekân

İnsanın mekânla olan ilişkisi, etkileşimi bir ‘yer’e anlam yüklemesiyle başlamaktadır. Sıradan, amorf bir yapıya sahip olan yer, insanların kendi kültürel değerlerine ve isteklerine göre kurgulanıp anlam yüklendiği andan itibaren sıradan olmaktan sıyrılıp mekâna dönüştürmektedir. Böylece mekânı, yaşayarak var eden insan, mekâna bir değer atfetmektedir. Gieryn’e göre herhangi bir yer, fiziksel olarak var olmanın yanı sıra; yaşanarak, hissedilerek, hikâyelendirilerek inşa edilmektedir. Bu inşa sonucunda sıradan bir yer, insanlar tarafından adlandırılarak, tanımlanarak, kimliklendirilerek mekâna dönüşmektedir (Gieryn, 2000: 465). Dolayısıyla insan yaşantısını üzerinde taşıyan mekân, insanın uzağında bir yerde konumlanan ve insandan bağımsız düşünülebilecek bir kavram olmanın ötesindedir. Bu anlamda mekân, insan odaklı bir niteliğe sahip olmakla birlikte, içerisindeki toplumsal hayatla betimlenen bir unsur olarak da karşımıza çıkmaktadır. Akyıldız’ın vurguladığı gibi mekân, içerisinde bir hayat barındırabilme özelliğinin verdiği derinlik, boyut ve biçimleri bir arada var eden kavramsal gerçekliktir. Hayata sahne olma niteliğiyle; yalnızca fiziksel olarak değil, toplumsal bir olgu olarak mekân, bir tür ilişkiler bütünü olarak ele alınmalıdır (Akyıldız, 2017: 35). Kuşkusuz bu iki unsurun birbirinden ayrı düşünülmemeyeceği durumu göz önüne alındığında insan ve mekân arasındaki bu kopmaz ilişki, bir etkileşimi de beraberinde getirmektedir.

Bu etkileşim sürecinde insanın mekâna etkisi, üzerinde yaşadığı mekânı, kendi kimliğinden, sosyo-kültürel yapısından ve toplumsal hafızasından bir şeyleri mekâna katması sırasında kendini göstermektedir. Bir anlamda mekân, insanın

karşısına verili bir unsur olarak çıkmış olsa da insan kendinden olanı katarak ve yansıtarak, mekâna toplumsal bir anlam yüklemektedir. Böylece insan kendine ait birtakım değerleri mekâna aktarmakta ve mekânı toplumsal bir değer haline getirmektedir (Karaarslan, 2017: 85). İnsan ve mekân ilişkisinde insan mekânı etkilediği gibi, tersten okuma yaptığımızda mekânın da insana katkıları kaçınılmazdır. Mekânın insan üzerindeki etkisi üzerine odaklanan Fernand Braudel, mekânın; tarihin bütün gerçeklerini, ekonomiyi, toplumu, kültürü sürekli gündeme getirdiğini vurgulamaktadır (Kızılcelik, 2006: 149). Dolayısıyla bu etkileşim senaryosunda, iki kavram olarak insan ve mekân kültürel anlamda birbirlerini görünür kılmaktadırlar. Nacak'a göre mekânın insanla olan bağı, onun kültür aktarıcı bir yönünün olmasından kaynaklanmaktadır. Bireyler kültürel birikimlerini yalnızca diğer insanlardan sağlamaz. Kültürel bir ürün olarak mekânın, aynı zamanda üzerinde büyütülen kültürü sonradan gelen insanlara aktarma işlevi bulunmaktadır. Bu anlamda insanın doğumundan ölümüne kadar devam eden kültür edinme sürecinde mekânların rolü oldukça büyüktür (Nacak, 2011: 4). Dolayısıyla mekân geçmiş ve gelecek arasında bir nevi kültürel köprü işlevi üstlenmektedir. Mekân, bir taraftan geçmişteki yaşanmışlıkları kendinde saklayan, depolayan bir yapıya sahip iken, aynı zamanda gelecekteki yaşanacaklara da kapı aralamaktadır. Işık'ın belirttiği gibi (2009: 21), toplumsal bir unsur olarak mekân, hem geçmiş eylemlerin bir ürünü, hem de gelecek faaliyetlerin oluşmasına zemin hazırlayan bir unsurdur; hem insanların eyledikleri bir alan, hem de bu eylemin temelini oluşturandır. Işık'ın söylemlerine benzer şekilde Asiliskender de (2004: 84) mekânı, insanların yaşam tarzlarını, alışkanlıklarını ve kültürünü kuşaktan kuşağa aktaran bir bütün olduğunu belirtmektedir. İnsanın zaman içerisindeki yaşam deneyimi mekânı biçimlendirmektedir. Bu deneyim sayesinde insan; geometrik olanı, yaşayana dönüştürmektedir. Mekân ise, zamanın alışkanlığına bireyin direnmesini ve onu görünür kılmasını sağlamaktadır.

Aslında insanların yaşadığı mekânlar ve bu mekânlara yüklenen anlamlar insan ve mekân arasındaki etkileşimin önemli unsurlarından birini oluşturmaktadır. Mekânlar, insanların kültürlerini, geleneklerini, değerlerini, dünya görüşlerini etkileyen ve bütün bunları kendinden sonraki kuşaklara aktarmaya aracılık eden bir unsurdur (Solak, 2014: 97). Ancak her mekân, insanların tamamına aynı derecede hitap etmemekte ya da her bir insan, içerisinde yaşadığı mekânı kendi öznel bakış açısına göre, kendi kültürel yaşantısına göre algılamakta ve bu şekilde

deneyimlemektedir. Bu durum da mekânın göreceli bir veriye sahip olduğunu göstermektedir. Mekânı kültürün öncelikli bir temsilcisi olarak gören Edward Hall, bir mekânı hem yaratan hem de tamamlayan unsurların, aynı zamanda bir kültüre ait bilgiler sunduğunu söylemektedir. Mekânlar, insanların iletişim biçimlerine, gündelik hayatlarına ve algılarına göre farklılık göstermektedir. Nasıl ki mekânın yapısı, insanın eylemleri üzerinde ekili oluyorsa, insanların bireysel alışkanlık ve davranışları da bir mekânın oluşum sürecinde öncelikli olarak etkili olmaktadır. Dolayısıyla mekân insanların yaşam tarzları hakkında detaylı bilgiler sunmaktadır. İnsanların duygu, düşünce ve davranışları, içerisinde yer aldığı mekândan etkilenmektedir. Nitekim insanlar içlerinde buldukları mekânlarla sürekli etkileşim ve iletişim halindedir. Mekânın büyüklüğü, şekli veya dekoruna kadar her şey, insan ve mekân arasındaki iletişimi şekillendirmektedir. Örneğin, büyük bir mekânda, insanlar birbirlerine seslerini duyurmak için daha yüksek sesle konuşma ihtiyacı hissedebilirler veya mekânın büyüklük hissi insanların duygu ve düşüncelerini ifade etmede kendisini daha özgür hissetmesi konusunda etkili olabilir (Hall, 1990: 52; akt. Ünal, 2017: 9). Dolayısıyla mekân, insana nerede, nasıl davranması gerektiği gibi birtakım davranış rolleri biçip insanı etkilerken; insan da mekânı kendi hayatına uygulanabilir bir şekilde kullanmaktadır. Karaarslan'ın (2017: 83) belirttiği gibi her mekânsal oluşum doğrudan insan ve topluma işaret etmekte ve insan ve topluma 'dair olan' hakkında veriler taşımaktadır.

Bu anlamda sarmal bir döngü içerisinde sürekli birbirine dolaymlanan insan ve mekânın bu etkileşimi neticesinde imge kavramı kendini göstermektedir. Halbwachs'a göre, insanlar mekânla bütünleştiğinde onu kendi imgesine dönüştürmektedir. Fakat bununla birlikte kendini fiziksel unsurlara teslim etmekte ve aynı zamanda ona uyum sağlamaktadır. Kendi kurduğu, inşa ettiği mekânında içine kapanan insan, dışsal ortamın imgesi ve onunla sürdürdüğü sabit ilişki neticesinde bazen geri planda kalabilmektedir. Böylece imge, insan bilincinin tüm unsurlarına nüfuz etmekte ve onu düzenlemektedir (Halbwachs, 2017: 141). İnsan ve mekân arasındaki bu etkileşim, bir imgeyi ortaya çıkardığı gibi aidiyet bilincinin de oluşmasında kilit bir role sahiptir. Firidin (2000: 43), insanların yaşadığı mekânı anlamlandırarak, imgesini oluşturarak veya kimliklendirerek o mekâna ait oldukları hissini geliştirdiğini belirtmektedir. İnsanların bu aidiyet bilinci, kendisiyle yaşadığı mekân arasında duygusal ve zihinsel bir bağ kurmasını sağlamaktadır. Kendini bir

mekâna ait hissetme duygusu, o mekânda yaşanan zamanın uzunluğuyla ve insanların yaşadıkları deneyimlerin çeşitliliği ve zenginliğiyle yakından ilgilidir. Dolayısıyla insanların yaşadığı mekânla ilgili biriktirdiği anılar aidiyet duygusunun oluşmasında etkili olmaktadır.

İnsanın var olma halinin ve tecrübelerinin sürekliliğinden kaynaklanan ve gelişen aidiyet, bireyin içerisinde bulunduğu topluma ve mekâna göre şekillenen bir yaşayış, bir ilişki biçimine bağlı olma durumudur. İnsanın kendisi ve toplumun diğer üyeleri birbirlerini etkilemekte ve birbirlerinden etkilenmektedir. Böylece çok taraflı aidiyet bağları kendini göstermekte; bu birlikte yaşam deneyimi toplumsal, kolektif bir birikim neticesinde kültüre dönüşmektedir (Zeybek, 2012: 5). Burada aidiyet duygusunun insan ve mekân için ne kadar önemli olduğu görülmektedir. Nitekim aidiyet, mekân marifetiyle toplumsal değerlerin tamamını içine alan kültür gibi derinlikli bir yapının ortaya çıkmasının nedenlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Şengül'e göre, mekânın dokusu, yaşadığı mekânla anlam kazanan insana da rengini vermektedir. İnsan ve mekân arasındaki ilişki, insanı mekâna karşı sorumlu kılarken; insanda mekânla ilgili kendini gösteren bu aidiyet duygusu köklü ve güçlü bir kaynağa karşılık gelmektedir. İnsanın kendini mekânın bir parçası olarak görmesi ve yaşadığı mekândan beslenmesi, onun da mekânla birlikte ölümsüz olma arzusunun bir neticesidir (Şengül, 2010: 529). Ancak mekân, yalnızca kültürel ve toplumsal değerleri içeren bir unsur değildir. İnsanlar kendine ait olmayan değerlerle de arasına bir mesafe koymakta ve bir sınır çizmektedir. Aydemir'in (2011: 77) belirttiği gibi mekân, üzerinde yaşayan insanların benzer yönelimlerle karşılıklı bir toplumsallaşma süreci yaşamalarını ve güçlü toplumsal bağlar yaratmalarını sağlamaktadır. Aynı zamanda mekân benzer olanı yaşattığı gibi farklı olanı ise dışlamaktadır. Böylece mekân, kültürel formlar ve sembollerle yüklü tüm değerleri taşımakta ve müşterek değerlerin yaratılmasına aracılık etmektedir. Bunlara ek olarak Taşçı da, insan ve mekân arasındaki ilişkiyi aidiyet bilinci üzerinden tanımlamaktadır. İnsanın mekâna, mekânın ise insana ait olduğu bir konumda bu etkileşim ilişkisinin ortaya çıkardığı aidiyetin de karşılıklı olduğunu vurgulamaktadır (Taşçı, 2012: 266). Dolayısıyla aidiyet, insan ve mekân etkileşiminin görünen kısmında yer alırken; özellikle kimliğin hemen ardında gizlenmektedir. Nitekim insan ve mekân kavramlarının yanına kimlik kavramını getiren aidiyet duygusunun kendisidir. Böylece aidiyet, insanların kendi kültürel ve toplumsal eylemlerini ortaya

çıkarmasına neden olmanın yanı sıra bir kimlik edinme sürecinin de önemli bir parçasını oluşturmaktadır.

İç içe geçmiş kavramlar olarak kimlik ve aidiyet birbirlerini bütünlendirmektedirler. Bireysel bir kimliğin ortaya çıkmasında, bireyin içerisinde yer aldığı toplumsal gruplar, yaşamını ve algısını şekillendiren kültürel çevresi gibi unsurlar etkili olmaktadır. Kişinin aidiyet bağını ifade eden bu unsurlar; bir yandan kişinin neye, nereye ve nasıl ait olduğunu ortaya koyarken, diğer yandan kim olduğunun da cevabı olmaktadır. Bu nedenle aidiyet, kimliğin oluşum sürecinde önemli bir yer tutmaktadır. Fakat bir insanın kimliğinin tanımlanması, o kişinin kim olduğuna vurgu yaparken, bu vurgu kişinin kim olmadığı kurgusu üzerinden de inşa edilmektedir. Bu anlamda kimlik zorunlu olarak ‘öteki’ni gerektirmektedir. Öteki ise, başka bir toplumsal gruba, ait olunmayan başka bir yere veya başka bir kültüre işaret etmektedir (Göker, 2013: 43). Her mekânın insana kültürel bir gösterge olarak sunulmasının yanı sıra insan, kendi kimliğinin diğerlerinden ayrılan özelliklerini, yine kendi kimliğinin tamamlayıcısı olan mekân üzerine yansıtmaktadır. Bu durum da insan ve mekân arasındaki etkileşimi güçlendirmekte ve insanın mekâna dair bir aidiyet duygusu ile bağlanmasını sağlamaktadır. Böylece kendi kimliğini mekân üzerinden kurmaya çalışan insan, mekânsal oluşumlar sayesinde kendi kültürel sürekliliğini devam ettirmektedir. Bu anlamda mekân ve toplumun iç içe olmasının yanı sıra; insan hem her türlü ihtiyacını mekân üzerinden sağlamakta hem de kendisinden olanı mekâna yansıtmaktadır (Baday, 2011: 11). Toparlamak gerekirse, bütünlüklü bir bakış açısıyla yaklaşılması gereken insan ve mekânın etkileşimi sonucu aidiyet duygusu kendini göstermektedir. Bu doğrultuda insan ve mekân arasında aidiyetten kaynaklanan kolektiflik, bir bütün olma durumu, kimliğin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Bu karşılıklı aidiyet sayesinde insan ve mekân birbirlerine kimlik atfetmektedirler. Bu noktada insan, mekân ve kimlik arasında nasıl bir ilişkinin olduğu açıklanmaya çalışılacaktır.

2.1.5. Mekân, İnsan ve Kimlik

Kimlik, insana ait bir durumu ya da bir özelliği göstermektedir. Bu doğrultuda kimliğin işlevi, birbirine benzeyen ya da benzemeyen nitelikleri ortaya çıkarmaktır. Bu durum ise, kimliğin bir aidiyet gerçeği olduğuna işaret etmekte ve buna bağlı olarak kimliğin ayırt edici işlevinin kendiliğinden oluştuğunu göstermektedir (Ergun, 2000: 122). Bu açıdan kimliğin temelinde aidiyet duygusu

yer almaktadır. Fakat kimliği oluşturan ve bir insana veya topluma ait olan kültürel / toplumsal değerler, bunların dışındaki bir toplumun ait olduğu değerler arasında yer almayabilir. Dolayısıyla insan veya toplum, kendi kimliğini bir yandan kendine ait olan değerler üzerinden inşa ederken diğer yandan kendinden olmayanlara göre bulunduğu konumu üzerinden oluşturmaktadır. Kılıçbay'ın belirttiği gibi kimlik, hem var oluşunu borçlu olduğu hem de varlığını sürekli tetikleyen iki paradoksun kışkacında yer almaktadır. Bunlardan ilkinde baktığımızda kimlik, aynı olana ve özdeşliğe karşılık gelen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda aynışmanın bir göstergesi olarak kimlik; herhangi bir tercih neticesinin dışında bulunan bir mensubiyeti, bir aidiyeti ve bir çoklukla aynı olmayı ortaya çıkarmaktadır. Paradoks bu noktada kendini gösterir. Nitekim ikincisi, kimliğin diğerine göre konumlandırılmasından kaynaklanan bir inşa sürecine yaslanmaktadır. Her özdeş olma durumu öyle olmayana, öyle tasarlanmayana, diğer bir deyişle 'öteki'lerine nazaran oluşturulma ve konumlandırılma zorunluluğuna sahiptir. Bu durum, olumsuz bir inşa sürecidir. Yani ne olduğundan öte, ne olunmadığı üzerine kurgulanan bir mimaridir. Tersten bakıldığında, 'öteki' de kendi kimliğini inşa ederken kendini bu 'kimlik' cephesi üzerinden tanımlamaktadır. Bu da negatif bir inşadır. Dolayısıyla her 'öteki' birbirlerinin aynalarında bir tarafı inşa etmekte ve bu durum sürekli devam etmektedir (Kılıçbay, 2003: 155-156). Kılıçbay'a atıfla Bilgin, kimliği bir kişi veya grubun kendini tanımlaması ve diğer kişi veya gruplara göre konumlandırması olarak belirtmektedir. Buna göre kimlik, bir resim ya da adres olarak nitelendirilmektedir. Nitekim bir kişi veya grubun kendi gözündeki resmi, tanımlamanın birinci kısmına; diğer kişi veya gruplar arasındaki konumu ise ikinci kısmına işaret etmektedir. Resimden kastedilen şey, dıştan bir fotoğraf gibi 'objektif' olarak çekilmiş veya insanların aynaya bakarak kendi hakkında oluşturduğu bir imaj değil; bir taraftan insanın olduğuna inandığı kişiye, diğer taraftan diğerlerinin ötekine yüklediği kişiye ait imgelerin bir ürünüdür. Yani diğerleriyle bir etkileşimin neticesinde oluşan bir resimdir (Bilgin, 2007: 11). Bu anlamda kimlik tanımlaması yapılırken ötekinden bağımsız olmayan, ötekini de içine alan, onun üzerinden varlığını ortaya koyan ve kendine ait olanı ona göre benimseyen bir yaklaşım sergilenmektedir. Ancak bu aidiyetler gelişigüzel oluşturulmuş toplumsal değerler değildir. Maalouf, bir insanın kimliğinin başına buyruk aidiyetlerin birbirlerine eklenmeleri demek olmadığını söylemektedir. Buna göre kimlik, yamalı bir bohça da değildir, gergin bir tuval üzerine çizilen desendir. Maalouf, insanın sahip olduğu bir

aidiyete dokunulduğunda bütün kişiliğin sarsılacağını belirtmektedir (2002: 27). Bu anlamda aidiyet hem kimliğin oluşum sürecinde en önemli yapıtaşı olarak değerlendirilmekte hem de kimlik için vazgeçilmez bir konumda yer almaktadır.

Dolayısıyla aidiyet duygusunun bir ürünü olan ve toplumsal zemine yaslanan kimlik kavramı, üretilen bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimliğin inşa edilebilir bir yönünün olması, onun sabit olmadığını, bulunduğu duruma göre değişebileceğini de beraberinde getirmektedir. Altunoğlu'na göre bir tasarım ürünü olan kimlik, ezeli ve ebedi olarak değişmeyecek, sürekli sabit kalacak bir kavram değildir. Aynı zamanda kimliğin inşa edilen bir unsur olması, onun 'öz'le değil 'süreç'le ilgili bir kavram olduğunu göstermektedir. Bu açıdan tarihi bir yönü bulunan kimlik, zorunlu olarak toplumsaldır (Altunoğlu, 2009: 69). Aynı paralelde Bilgin de kimliğin bir durumu değil bir süreci yansıttığı üzerine odaklanmaktadır. Bir topluluğun sahip olduğu kimlik, diğer topluluklarla ilişki içerisinde ve zamanla değişebilme niteliğine sahiptir. Bireysel kimliklerin oluşumu nasıl kişiler arası ilişkiler neticesinde gerçekleşiyorsa, kolektif kimliklerin oluşum süreci de gruplar arası ilişkiler bağlamında mümkün olabilmektedir. Bu açıdan hiçbir topluluk ne tek başına kendine bir kimlik edinebilir ne de zaman ve mekândan bağımsız bir kimliğe sahip olabilir (Bilgin, 2007: 14).

Nitekim toplumsal bir süreç içerisinde oluşan kimlik, mekânın uzağında inşa edilen bir kavram değildir. Aksine insana ait olan her kültürel değer mekâna yansımakta, her mekâna yansıyan değer ise insanı daha da anlamlı hale getirmektedir. Ayrıca hem insanın mekânla etkileşime geçmesi hem de insanın insanla belli bir mekân üzerinde etkileşime geçmesi ve kendine ait kültürel değerleri birbirine göre konumlandırarak oluşturması kimliğin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Altunoğlu, kimliğin ilişkisel olduğunu, ancak 'öteki' ile etkileşimi sırasında kendini gösterdiğini söylemektedir. Buna göre, hiçbir etkileşim boşlukta gerçekleşmeyeceği için 'ben' ve 'öteki' arasındaki ilişki daima mekânla kayıtlıdır. Bu anlamda zaman ve mekân kimlikte sürekli var olan unsurlardır (Altunoğlu, 2009: 69). Mekânın bu yönüne yapılan vurgu, kimliğin varlığını koruyabilmesi için mekânsız olamayacağını ve mekân gibi kültürel bir zemine her zaman ihtiyacı olduğunu kanıtlar niteliktedir. Aytaç'a göre, insanlar kimliklerini inşa ederken başka insanlarla veya gruplarla etkileşime geçmekte ve insanların kendilerini başkalarıyla karşıtlık ilişkisi içerisinde algıladığını belirtmektedir. Ayrıca kimlik ve bu kimliğin ortaya çıktığı ya da ifade

edildiği mekânlar arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır (Aytaç, 2017b: 272). Dolayısıyla etkileşim temelli inşa edilen kimlik, insandan mekâna yansımakta ve mekân ise kimliği belli bir çerçeveye oturtmaktadır. Solak, insanların özünü ve kim olduğunu belirleyen kimliklerin mekândan bağımsız düşünülmemeyeceğini ve mekânın, hem insanın nasıl bir kimliği benimseyeceğini belirlediğini hem de belli kimliklere farklı anlamlar yükleyerek onları değiştirdiğini belirtmektedir (Solak, 2014: 12). Ancak insan da sıradan bir yeri anlamlandırıp o yere değer biçtiği andan itibaren o yer mekâna dönüşmekte, böylece insan mekâna bir nevi kimlik kazandırmaktadır. Bu doğrultuda Kong ve Yeoh (2006), mekân ile kimlik arasında iki tür ilişkinin bulunduğunu söylemektedir. Birincisi mekânın kendisi zaten bir kimliğe sahiptir; her mekân bir kimlikle birlikte ortaya çıkar. Mekânsal kimlik, ayırıcı bir unsurdur. İkincisi ise insan, mekânı bir kimlik unsuru olarak görmektedir. Böylece insan kendini mekâna ait hissetmekte ve mekânla tanımlamaktadır. Bu yönüyle mekân kişiye tarihsel bir köken kazandırarak kimlik unsuru haline gelir (Alver, 2010: 21). Dolayısıyla kimlik, mekânsal olmanın yanı sıra, yalnızca şimdiye hitap etmeyen, geçmişten beri süregelen ve geleceğe doğru ilerleyen kültürel bir inşadır. Fakat kimlik kesin ve sabit bir çizgide hareket eden, zamanın tarihsel seyirinden bağımsız olan bir unsur değil; aksine içerisinde yer aldığı konjonktüre göre değişim/dönüşüm gösteren, ‘ben’ ya da ‘biz’ duygusunun kültürel zemine oturtulmuş bir parçasıdır.

Kimlik; zaman, mekân, tarih ve kültürden öte bir niteliğe sahip değildir. Bunların etrafında şekillenen kimlik, hem geçmişe hem de geleceğe aittir; başlangıcı geçmişe dayandığı için, bir tarihe de sahiptir. Fakat tarihsel olan her unsur gibi kimlik de sürekli dönüşüm içerisine girmektedir. ‘Öz’e dayanan bir geçmiş içerisinde sabit bir nitelik taşımaktan uzak olan kimlik; tarih, kültür ve iktidar üçlüsü arasındaki etkileşime bağlıdır. Aynı zamanda geçmiş içerisinde temellenmiş olmakla birlikte kimlik, insanın geçmişle ilgili anlatılar içerisinde kendini konumlandırma yollarına verdiği bir isimdir (Hall, 1990: 225). Dolayısıyla geçmişinden bağımsız olmayan ve geçmişle var olan insan, kendi benliğini oluşturan ve kendine ait olan her değere sahip çıkma ve onları muhafaza etme eğilimindedir. Nitekim Harvey’ye göre geçmişin koruma duygusu insanın kendi benliğini korumasıyla aynı yere tekabül etmektedir. Bu anlamda bireysel ve kolektif kimliğin temelinde geçmiş yer almaktadır. Kültürel semboller ise yalnızca geçmişin nesnelere değil aynı zamanda anlam kaynağı

olmaktadırlar. Geçmişle şimdiki zaman arasındaki süreklilik, bir devamlılık duygusunun yaratılmasını da beraberinde getirmektedir (Harvey, 2010: 107). Bu anlamda insanın geçmişte yaşadığı anları veya kendine ait olan duyguları yine kendi belleğinde saklanmaktadır. Nitekim kimlik, insanların geçmişten beri biriktirdiği ortak değer ve aidiyetlerin bir ürünü olduğuna göre kimlikle bellek arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Kimliğin tıpkı bir komşu ülkeye benzediğini ve 'öteki'yle bir karşıtlık içerisinde oluştuğunu söyleyen Urry, ayrıca kimliğin zaman, mekân ve belleği bir araya getiren duygu yapılarının sonucu ortaya çıktığını söylemektedir (Urry, 2015: 247). Dolayısıyla toplumsal ve kültürel bir anlamı olan bellek; insanın geçmişini şimdiki zaman diliminde hatırlaması ve onu geleceğe taşınması noktasında bir köprü işlevi görürken, kimliğin inşa edilmesini de beraberinde getirmektedir. Bu anlamda insanın sahip olduğu kimliği ve belleğini birbirine eklenmiş bir bütünün parçaları olarak görmek mümkündür. Bu noktada bellek kavramı üzerine detaylı bir şekilde tartışmak yerinde olacaktır.

2.1.6. Bellek, Anlatı ve Mekân İlişkisi

Geçmişte yaşanmış olan her şey 'şimdi' içerisinde tekrar üretilir ve yeniden yaratılır. Bu anlamda geçmiş, şimdiki zamanın gerisinde bir yerde değildir. Geçmişin sürekli yeniden kurulduğu zaman dilimi yalnızca içerisinde bulunduğumuz 'şimdi'dir. Dolayısıyla geçmişi anlamlı kılan ve geleceğe yön veren insanın belleğindeki ortaya çıkışlardır. İnsanın yaşadığı çevreyle arasındaki etkileşimden kaynaklanan bu ortaya çıkışlar sadece bellek aracılığıyla kendini göstermektedir (Urry, 2015: 20). Bu doğrultuda insanların geçmişte yaşamış oldukları toplumsal ve kültürel her değer şimdi içerisinde yeniden anlamlandırılmakta ve bir imgeye dönüşmektedir. Belleği sayesinde geçmişe gidebilme yetisine sahip olan insan, aslında geçmişi kendine ve 'şimdi'ye getirmektedir. Küçüköner'e göre, geçmişe ait olan imge ve olaylar belleğin çağrışımlarıyla şimdiki zamana girerler. Çünkü belleğin kendisi şimdiki zamana, imgeleri ise geçmişe aittir. Nitekim bellek insanı geçmişe götürmez, geçmişte olanı 'şimdi'ye çağırır. Bellek yoksa geçmiş de yoktur (Küçüköner, 2007: 80). Belleğin geçmişi geri getirme niteliği, insanın geçmişe bir anlam atfetmesiyle mümkün olabilmektedir. İnsan, yaşamış olduğu deneyimleri ve değerleri belleğinde saklamakta, onları daha sonra, hatırlama marifetiyle tekrar canlandırmaktadır Connerton (1999: 25), geçmişte gerçekleştirilmiş bütün insan

faaliyetlerinin bilgisine, ancak o insanların bıraktığı izlerden yola çıkılarak ulaşılabileceğini söyler.

Tolia-Kelly ise, belleği bireysel veya kolektif kültürel miras hikâyelerini kapsayan bir depo olarak görmektedir (2004: 315). Fakat depoya atılan bir şey, olduğu gibi korunur ve bırakıldığı şekliyle çıkarılır. Bu açıdan belleği bir depo olarak nitelendiren bu görüşe, tam olarak katılmak mümkün değildir. Nitekim Jedlowski, belleği bir depo olarak değil, birbiriyle ilişkili çeşitli faaliyet ve fonksiyonların bir araya gelmesi olarak tarif etmektedir. Ona göre, hem bireysel hem de kolektif düzeyde, geçmiş hiçbir zaman ‘bir ve aynı’ kalmaz; içerisinde bulunduğu zamanın soruları ve ihtiyaçlarına göre seçilip süzülerek, yeniden anlamlandırılır. Bellek; bir yandan geçmişin toplumsal mirasını yeniden düzenleyip yorumlamaya, diğer yandan geleceği şekillendirmeye yol açmaktadır (Jedlowski, 2001: 30). Bunların yanı sıra bellek, yalnızca hatırlama edimine sahip değildir, unutma da belleğe özgü niteliklerden biridir. İnsan geçmişindeki her şeyi tam olarak hatırlayamaz. Bu açıdan bellekte yerini alan ve hatırlamaya değer görülen anılar insan için ayrı bir anlam ifade etmektedir. Nora’ya göre daima insanların ürettiği hayatın kendisi olan bellek, hatırlama ve unutma diyalektiğiyle hareket etmektedir. Ani canlanmalara ve uzun belirsizliklere uyum sağlayan ve devamlı bir gelişim içerisinde bulunan bellek, her zaman güncel bir olay ve şimdiki zaman içerisinde yaşanan geçmişin bir tasavvurudur. Bu açıdan insanların hatıralarına kutsal bir nitelik atfetmektedir (Nora, 2006: 19). Ancak şunu belirtmek gerekir ki, insanlar kendi kültürel hikâyelerini tek başına oluşturmazlar; bu anılar diğer insanlarla etkileşim-iletişim halindeyken oluşturulan değerlerdir. Halbwachs’ın belirttiği gibi, bellek kolektif düzeyde bile olsa, insanların birbirine yaslanan ortak hatıralarından oluşmaktadır. Fakat her birinde yoğun olarak ortaya çıkacak olan hatıralar birbirlerinin aynısı değildir (Halbwachs, 2017: 39). Neticede kolektif bir şekilde aynı hatırayı oluşturan insanlar için bu hatıranın her insanda bıraktığı etki düzeyi birbirinden farklıdır. Her bir insanın belleğine işlediği bu kültürel deneyim ya da bilgi her birinin kendi öznel imgeleminde karşılığını bulmaktadır. Çünkü her birey hayata kendi kültürel penceresinden bakmakta ve hayatı ona göre yaşamaktadır. Assmann (2001: 40), belleğin toplumsal olarak belirlendiğini fakat her zaman bir bireye ait olduğunu belirtmektedir. Ona göre, topluma ait bir bellek yoktur ancak toplum, kendini

oluşturan insanların belleğini belirlemektedir. Sosyal grupların etkileşimi neticesinde oluşan hatıralar yalnızca insanın kendisine aittir.

İnsan bir şeyi hatırladığında bu aslında kendini hatırladığını göstermektedir. Bellek tamamen bireyseldir. Bir insanın anısı diğerlerinkinden farklıdır ve birine ait olan bir anı bir başkasının belleğine aktarılamaz. Çünkü bir insanın belleğine, kendi deneyimleri kaydolmaktadır. Aynı zamanda bellek geçmişe ait izlenimler sayesinde zamanı kat etme ve zamansal olarak geriye gitme yeteneğine sahiptir. Bellek geçmiş ve geleceği iki yöne doğru 'şimdi'ye bağlamaktadır. Yani hem arkadan itilerek ilerleme, geçmiş zamandan geleceğe doğru bir yönelme; hem de anıyı yakalama noktasında gelecek zamandan geçmişe doğru bir yönelme söz konusudur (Ricoeur, 2012: 115). Dolayısıyla geçmişle gelecek arasındaki bağ, belleğin kendisinde gizlidir. İki zaman arasında köprü görevi gören bellek, yalnızca zamanları birbirine bağlayan unsur değildir; toplumsal olarak da insanları ortak bir paydada bir araya getiren yapı taşıdır. Bu anlamda tekrar Assmann'a döndüğümüzde o (2001: 21), kültürün hem zamansal olarak hem de toplumsal olarak birleştirici ve bağlayıcı bir yapı oluşturduğunu söylemektedir. Bu yapı insanların önemli gördükleri deneyim ve anıları şekillendirip canlandırmaktadır. Böylece hayatın olağan akışındaki şimdiki zamana, geçmişteki öyküleri ve görüntüleri katarak dünle bugünü birleştirmektedir. Kültürün yönlendirici ve nakledici, kuralcı ve anlatsal yönlerinin olması, insanlara 'biz' deme olanağı verirken; aynı zamanda kimlik ve aidiyetin temelini de oluşturmaktadır. Bu anlamda hem ortak kural ve değerlere bağlı olma durumu, hem de ortak yaşanmış geçmişin hatıraları üzerinden kendini algılayış biçimi, bu bağlayıcı yapı tarafından oluşturulmaktadır.

Bütün bunların yanı sıra bellekte gizlenen her kültürel hikâye, bir anlatı yoluyla kendini gün yüzüne çıkarmaktadır. Geçmişteki somut yaşantılar belleğe kaydedilerek soyutlaştırılmakta, şimdiki zamanın içerisinde bulunduğu duruma göre, anlatıyla birlikte tekrar somuta evrilmektedir. Santos'un ifade ettiği gibi bellek, insanın yaşadığı her anıyı işaretleyen ve geçmişin hayatta kalmasını sağlayan bir unsurdur. İçerisinde somut bir varoluşun yer almadığı bellek, daima anlatıya bağlıdır. Bu nedenle bellekteki anılar, yalnızca anlatılarla var olmaktadır (Santos, 2001: 175). Buna paralel olarak İnce de, belleğin geçmişi dil ve anlatı yoluyla kendine demirlediğini, geçmişin dil sayesinde sembolik olarak yeniden kurulduğunu ve böylece dilin somutluk kazandığı alanın, anlatı olduğunu vurgulamaktadır (İnce,

2010: 17-18). Göle ise belleğin, geçmişi bugünkü ihtiyaç ve arzularımıza göre anlatıya dönüştürdüğümüz kendi öznel merceğimizle bakarak kurguladığımız bir unsur olduğunu belirtmektedir (Göle, 2007: 28). Dolayısıyla geçmişteki yaşanmışlıkların ve deneyimlerin anlatıya dökülmesi demek, kendine bellekte yer edinmiş olan imgelerin kelimelerle ifade edilmesi demektir. Bu imgeler sayesinde geçmiş, şimdiki zamanda yeniden canlanmaktadır. Assman'a göre, geçmiş deneyimler ve kelimeler arasındaki ilişki 'hatırlama figürleri'ni ortaya çıkarmaktadır. Ona göre daima somut bir mekâna ve zamana yaslanan hatırlama figürleri; kendine özgü bir süreç olarak tekrar kurulabilme özelliğine sahiptir. Böylece bu figürler hem belli bir mekânda somutlaşmış olur hem de belli bir zamanda tekrar güncellenir (2001: 42). Bu anlamda bellekle mekân arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır.

Bakhtin, edebiyatta sanatsal olarak tarif edilen zaman ve mekânın birbirleriyle olan ilişkisini 'kronotop' kavramıyla açıklamaktadır (Bakhtin, 2001: 315). Ancak Bakhtin kronotop kavramını edebiyat metinleri için kullansa da, kavramı buraya uyarlamak da mümkündür. Bakhtin'e göre 'kronotop'un yani zaman ve mekânın bir arada oluşunun önemi 'anlatı'yı anlamlı hale getirmesinde gizlidir. Kronotop, anlatı düğümlerinin birbirine bağlandığı ve birleştiği noktadır. Bunun sonucunda zaman, dokunulan ve gözle görülen bir unsur haline gelir; kronotop, anlatıdaki olayları somutlaştırır, onlara şekil verir ve tekrar canlandırır. Böylece hem anılar iletilebilir duruma gelir, hem de insan olayın geçtiği mekân ve zamana dair net bir bilgi verebilir (Bakhtin, 2001: 324). Görüldüğü üzere anlatı için daima zaman ve mekâna ihtiyaç duyulmaktadır. Anlatının nüvesi de bellekte filizlendiğine göre, bellekle mekân arasında doğrudan bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla belleğin zaman ve mekândan bağımsız hareket etmesi mümkün değildir. Halbwachs'ın belirttiği gibi, belleğin mekânsal bir çerçevede gelişme zorunluluğu vardır. İzlenimlerimiz sürekli birbirlerini kovalar, hiçbir şey belleğimizde sabit olarak kalmaz. Bu nedenle süren bir gerçeklik olarak mekân, geçmişimizi korumaktadır. Böylece mekân sayesinde geçmişimize ulaşma imkânımız olur. Dolayısıyla her zaman kat ettiğimiz, daima erişme imkânımız olan ve gerek hayal gücümüzle gerek düşüncemizle tekrar inşa etme olanağımız olan mekâna odaklanmamız gerekir. Çünkü hatıralarımızın ortaya çıkması için mekâna ihtiyacımız vardır (Halbwachs, 2017: 154). Netice itibarıyla mekân belleği besleyen ve bellekle kopmaz bir bağı olan unsurdur. Nitekim mekân, hem hatırlama sürecini

kolaylaştırmakta hem de zamana somutluk kazandıran bir değer olarak ele alınmaktadır.

İnsanlar, mekânı yalnızca kendilerinin iletişime geçtiği bir sahne olarak değil; hatıralarının dayandığı temel zemin ve kimliklerinin sembolü olarak da görürler. Böylece kendi kimlik ve geçmişlerini güvence altına alırlar (Assmann, 2001: 43). Bu anlamda mekân, hem insanın kimliğini ve aidiyetlerini korur hem de geçmişte yaşanan hatıra ve deneyimler için bir dekor niteliği taşır. Bu durumda tıpkı bir insan gibi mekânın da bir belleği olduğu söylenebilir. Özaloğlu'na göre, insanın deneyimlerinin her biri belli bir zaman diliminde gerçekleşmektedir. Bu deneyimlerin üzerinden belli bir süre geçtikten sonra hatırlanması, belleği gündelik hayatın bir parçası haline getirir. Bu anlamda insanların gündelik hayatının aktığı fiziksel çevre hem kolektif hem de kişisel düzeyde bellek için bağlayıcı bir nitelik taşır. Bunun neticesinde belleğin kurgulanmasında etkin bir rol oynayan mekân aynı zamanda kendi belleğini de oluşturur (Özaloğlu, 2017: 13). En nihayetinde insanın kendi deneyimlerinin kültürel bir yönü bulunmaktadır ve geçmişte yaşanmış olan deneyimlerin şimdiki zamanda hatıraya dönüşmesi söz konusudur. Bu hatıraların da mekânda billurlaşması, mekâna etnografik bir nitelik kazandırmaktadır. Nitekim bu deneyim ve hatıraların toplamı insanın kendi kültürel yaşantısından başka bir şey değildir. Bu da etnografiye tekabül etmektedir. Asiliskender'in belirttiği gibi, mekân; hatıra gibi bireysel değerlerin yanı sıra, insanın sahip olduğu gelenek ve alışkanlıkların da zaman içerisindeki sürekliliğini devam ettirir. İnsanın yaşadığı bütün toplumsal ve kültürel olaylar, içerisinde geçtiği mekânın nitelikleriyle anlatılır. Bu anlamda mekân yalnızca geçmiş zamanın değil, şimdiki zamanın deneyimlerini ve belleğini de geleceğe taşır (Asiliskender, 2004: 86). Böylece mekân çok boyutlu bir niteliği kendisinde barındırır. Çünkü 'geçmiş, gelecek ve şimdi'de yaşayan insanlar birbirlerini tanımasalar da ortak aidiyet ve bellekleri üzerinden, yaşanmış olan o mekânlarda birbirleriyle karşılaşmakta ve buluşmaktadırlar. Olgun'a göre, hiç yan yana gelmemiş ve konuşmamış insanların ortak geçmişleri bellekteki yerini almakta ve bellek kamusal mekânlar için belirleyici bir öneme sahip olmaktadır. Çünkü ortak geçmişi olan insanlar ortak bir geleceği de korumak adına içerisinde yaşadığı zamanın yörüngesini oluşturmaktadırlar (Olgun, 2009: 152). Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere mekân, yalnızca üzerinde yaşanıyor olmaktan çok daha öte bir şeydir. İnsanın sahip olduğu kültürü, geçmişi, geleceği, belleği, deneyimleri,

aidiyetleri, kimliği, kısaca her şeyi mekânla çerçevenmekte ve mekân tarafından korunmaktadır.

2.2. KAMUSAL ALAN, GÜNDELİK HAYAT VE BOŞ ZAMAN

2.2.1. Kamusal Alan ve Kamusalığın Toplumsal Niteliği

Her şeyden önce kamusal alan, toplumsal yaşantı içerisinde bulunan bir kavrama işaret etmektedir. Bütün yurttaşların erişimine açık olan bu alanda, insanların kamusal bir gövde oluşturarak bir araya geldikleri veya toplandıkları her konuşma kamusal alanın bir parçasına varlık kazandırmaktadır. İnsanların bir arada olma durumu ve ortaya koyduğu davranışlar, hem kendi özel işlerini görürken yaptıkları davranışlardan hem de devlet ve bürokrasi üyelerinin yaptıkları davranışlardan öte bir şeydir. Bu alanda insanlar, özgür bir şekilde bir araya gelerek kendi fikirlerini ifade etme hakkına sahiptir. Böylece bireyler genel yararı kapsayan meseleler konusunda tartışabildiklerinde kamusal bir gövde olarak davranmış olurlar (Habermas, 2004: 95). Günlük hayatımızda ‘kamu’ denildiği zaman ilk olarak devlet ya da devlete ilişkin daha resmi kavramlar akla gelmektedir. Ancak Habermas’ın söylediği gibi kamusal alan ilk olarak toplumsal yaşamımız içerisinde oluşan bir alandır (Özbek, 2004: 31). Dolayısıyla kamu ya da kamusal alan yalnızca devleti tarif etmede kullanılabilecek bir kavramın çok daha fazlasına karşılık gelmektedir. Kamusal alan, tek tek bireylerin bir araya gelerek oluşturdukları alana tekabül etmekte ve toplumsal hayatın her alanında kendini göstermektedir. Habermas, Kamusalığın Yapısal Dönüşümü adlı eserinde, kamusal alanın ortaya çıkışını, burjuvazinin bir sınıf olarak kendini göstermesi neticesinde siyasi ve toplumsal taleplerin görünmeye başlamasıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre, kamusal alanın başlangıçtaki kurumları, 17. ve 18. yüzyıllara denk düşen İngiltere’deki kahvehaneler, Almanya’daki okuma odaları ve Fransa’daki salonlardır. Bunların yanı sıra kamusal alan sonraki zamanlarda bu alanların dışında farklı biçimlerde ortaya çıkmışlardır. Kamusalığın temelini oluşturan bu alanlar, bir araya gelen insanların davranış tarzlarına, büyüklüklerine ve ilgilendikleri konulara göre birbirlerinden farklılık göstermekle birlikte, birbiriyle örtüşen özellikler de göstermektedirler. Benzerliklerden ilki, bir araya gelen insanların ekonomik ve toplumsal statüsünden kaynaklanan saygınlığı görmezden gelen bir toplumsal ilişki anlayışının kabul görmesidir. Bunun sonucunda bireyler tartışmalara eşit bir şekilde katılabilmektedirler. İkincisi, edebi ve felsefi eserlerin mal değeri kazanması sonucu

herkes tarafından ulaşılabilir olması, bu eserlerin önceki dönemlerde olmadığı kadar kamusal tartışmaya açılmış olma durumudur. Böylece bireyler kamusal meseleler konusunda konuşabilecek bir zemin oluşturmuşlardır. Bu durum da üçüncü benzerlik olarak kamusal alanın herkese açık olmasını sağlamıştır (Habermas, 2015: 98-107). Dolayısıyla herkesi eşit bir şekilde içine alması, kamusal alanın bir etkileşim alanı olarak da görülmesini gerektirir.

Habermasçı anlamda kamusal alan, bireylerin ortak sorunlar hakkında tartıştıkları söylemsel bir etkileşim alanıdır. Bu alan; kavram olarak, devletten ayrı; ilke olarak ise devlete karşı eleştirel tutumların üretildiği ve dolaşıma sokulduğu bir alandır (Fraser, 2004: 104). Sennett ise kamusal alanın kimleri içerdiği ve kamusal alanın nereye işaret ettiği konusunda; 18. yüzyılın başlarında Londra ve Paris'te ön plana çıktığını; yine kamusal alanın bu süreçte artık kent içerisinde yaşayan insanların çok çeşitli topluluklarla ilişki içerisinde buldukları bir ortam haline geldiğini söylemektedir (Sennett, 2016: 32). Arendt de kamusal alanla ilgili iki unsurdan bahsetmektedir. Bir yandan, kamu ya da kamusal alanda bulunan her şey, herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir bir niteliğe sahip olmakla birlikte, olabildiğince en geniş bir açıklığı da bünyesinde barındırmaktadır (1994: 74). Diğer yandan bu alan, bireylerin özel alanından ayrı, herkes için ortak bir alana karşılık gelmektedir. Bu doğrultuda kavram, doğal yaşamın bir parçası değil; daha çok insanlar tarafından -birlikte- oluşturulan ve insan eseri olan bir unsurdur (1994: 77). Bu anlamda insanların kendi kurgusal gerçekliğine yaslanan ve herkese hitap eden kamusal alan, bireylerin kolektif bir şekilde birbirleriyle temasa geçme durumlarını ortaya koymaktadır. Bir araya gelen bu insanlar, birbirlerini tanıyor olabileceği gibi yabancı da olabilir. Sennett'in tarif ettiği gibi kamusal alan, sadece aile ve yakın arkadaş çevresinin bir araya gelmesiyle oluşan bir yapı değildir; görece birbirinden farklı insanları kapsayan, birbirlerine aşına olan ya da yabancıları da içine alan toplumsal bir yaşam alanıdır. Buna göre, içerisinde çeşitlilik barındıran ve 'kamuya çıkan' anlamına gelen 'kozmpolit' aynı zamanda mükemmel bir kamusal insandır (Sennett, 2016: 32-33). O halde kamusal alanın hem birleştirici / bir araya getirici özelliği, hem de ayırıcı bir niteliğinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Nitekim insanlar kamusal alanda bir araya gelerek kendi toplumsal hayatını üretmekte ve birbirleriyle temasa geçmektedir. Bu anlamda birleştiricidir. Öte yandan insanlar, kamusal alanda kendi öznel deneyimleriyle görünür olmakta ve bu yönüyle o alanda bulunan diğer

insanlardan ayrılmaktadır. Bu açıdan ayırıcıdır. Arendt, kamusal alanın, insanların etrafında oturdukları yuvarlak bir masaya benzediğini; aynı anda onları hem birbirinden ayırdığını, hem de birbirine bağladığını belirtmektedir (Arendt, 1994: 77-78). Tassin'e göre (2012: 77) ise kamusal alan bir yayılım alanıdır. Çünkü bu alan, birleştirici yönü sayesinde bir bütün olarak toplumsal olanı daha da yoğunlaştırmakta ve insanları 'bir'in simgesel varlığında eritmekten öte; onları alana yaymakta, dışsallaştırmakta ve ayırmaktadır. Kendini; birbirinden ayrı tutan ve bir iletişim imkânı oluşturan bireyler arasında bir aktarım mecrası olarak sunan yayılım alanı da bu şekildedir.

Dolayısıyla kamusal alan, görünürde kolektif olan, içerisine girildiğinde ise bir araya gelen her bireyin kendine ait kültürel deneyimlerini sergilediği bir alandır. Bu nedenle kamusal alanı anlamlı kılan unsurlardan biri de bireylerin kendi tecrübelerini ve değerlerini bu alana yansıtması durumudur. Negt ve Kluge, kamusal alanın; ancak içerisinde toplumsal deneyimlerin örgütlenmesi durumunda bir kullanım değerine sahip olduğunu söylemektedir (Negt ve Kluge, 1991: 73). Böylece kamusal alan, görece birbirinden farklı toplumsal deneyimler ve değerlere sahip olan bu insanlar arasında bir bağ oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu deneyimler insanların 'kim' olduklarını da ortaya çıkarmaktadır. Sennett'e göre, kamusal alanda bir aktör olarak bulunan kamusal insan için önemli olan bu alanda varlığını kazanmaktır. Kamusal alanda var olma, görünür olma durumu ise duygu takdimi olarak, ifadeyle kendini göstermektedir. Bir aktör olarak kamusal insan, duygularını takdim eden insan, bu durumun neticesinde kendi kimliğini ortaya çıkarmaktadır. (Sennett, 2016: 143). Nitekim bireyler, etrafındaki diğer insanlara konuşarak ve eyleyerek duygularını görünür kılmaktadır. Bu anlamda kamusal alanda konuşma ve eylem önemli bir konuma sahiptir. Arendt'in vurguladığı gibi, insanlar hem konuşarak hem de eylemde bulunarak kim olduklarını göstermekte ve kimliklerini ortaya koymaktadırlar. Bunun gerçekleşmesi ise, insanların başkalarıyla bir araya gelmesine ve bir arada bulunmasına bağlıdır (Arendt, 1994: 245). O halde kamusal alan, farklı tür insanları toplumsal yaşam içerisinde çerçeve içine alan bir halka olarak nitelendirilebilir. Bu anlamda ortak bir paydada buluşan insanlar, kendilerine özgü kültürel hikâyelerini yaşamaktadırlar. Dacheux, bu bakış açısında kamunun saf, soyut ve simgesel eylemlerden oluşmadığını; somut ve duyarlı bir eylemsel olgu olduğunu söylemektedir. Ona göre kamusal alan, teorik bir kavram olmaktan ziyade;

söz ve eylemlerle görünürlük kazanmış bir yapı, insanların kendi gerçek varlıklarını göstererek kamusallığa açıldıkları bir alanın ta kendisidir (Dacheux, 2012: 21). En nihayetinde kamusal alan, toplumsal yaşantı içerisinde insanların hem diğer insanlarla etkileşime geçtiği ve sosyalleştiği bir meca hem de kültürel deneyimlerini sergilediği ve kimliklerini oluşturduğu bir zemindir.

Diğer yandan Arendt, eylem ve konuşmanın temel şartı olan insani çoğulluğun eşitlik ve farklılık olmak üzere iki niteliğinin bulunduğunu belirtmektedir. İnsanların eşit olması, onların birbirlerini ve kendinden öncekileri anlamasını; geleceğe yönelik planlar yapabilmesini ve kendinden sonrakilerin nelere ihtiyacı olabileceğini öngörmelerini sağlamaktadır. İnsanların, kim oldukları noktasında birbirlerinden farklılık göstermesi ise, kendilerinin anlaşılır olması için hem eylemde bulunmalarını hem de konuşmalarını mümkün kılmaktadır (Arendt, 1994: 240). Özbek, Arendt'i destekler bir biçimde kamusal alanın, insanların eşit ve özgür bir şekilde ortaklaşa katıldıkları; söz, irade ve eylemin ön planda olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bu alanın sınırlarını ve genişliğini; eşitlik, çoğulluk ve farklılık etrafında herkesi kapsayıcılığı belirlemektedir (Özbek, 2004: 32). Bu anlamda toplumsal ilişkiler ve bu ilişkilerden doğan değerler kamusal alanın çerçevesini ve büyüklüğünü etkilemektedir.

Dolayısıyla kamusal alan kendi içerisinde iki anlamsal boyut taşımaktadır. Öncelikle kamusal alan; ortak, aleni, açık ve eleştirel bir niteliğe sahiptir. Aynı zamanda kamusal alan mekânsal bir kavramdır. Toplumsal yaşantı içerisinde kültür ve deneyimlerden oluşan anlamsal içerikler, kamusal alanın mekânsal yönünü oluşturan değerlerdir. Nitekim ifadelerin ve tecrübelerin üretildiği, görünür olduğu, paylaşıldığı ve yayıldığı toplumsal alanlar kamusal alanı üretirken; kamusal gövdede bir araya gelen insanların ilişki ve etkileşim biçimleri bu mekânsallığı görünür hale getirmektedir (Özbek, 2004: 40-41). Dolayısıyla kamusal alanın iletişimi ve etkileşimi içerisinde barındırması aynı zamanda ona mekânsal bir boyut kazandırmaktadır. Bu anlamda merkezinde toplumsallığın, toplumsal yaşamın yer aldığı kamusal mekân kavramı, kamusal alanın mekânsal yönünü oluşturmaktadır. Yine Özbek'e (2004: 228) göre, kamusal alan yalnızca toplumsal olanla değil, mekânsal olanla da ilgilidir. Bunun kaynağında ise, insanın toplumsal ilişki ve yaşantısının zaten mekândan bağımsız olmayışı yer almaktadır. Nitekim toplumsal

olan her şey kaçınılmaz olarak zaman ile mekâna yerleşmekte ve mekân, toplumun şekillenmesine etki etmektedir.

Ancak şunu belirtmek gerekir ki; kamusal alan ve kamusal mekân kavramları anlam bakımından birbirinden farklılık göstermektedir. Kamusal mekânın, kamusal alana nispeten daha sınırları belli olan, anlamlandırılması ve tanımlanması daha belirgin bir kavram olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Bu noktada kamusal alanın mekânsal boyutu olarak kamusal mekân üzerinde durmak mümkündür.

2.2.2. Kamusal Alanın Mekânsal Boyutu: Kamusal Mekân

Kamusal mekânlar, sınırları yalnızca fiziksel olarak belirlenmiş alanlar değildir. Herkesin erişimine ve kullanımına açık olan bu mekânların sınırını toplumsal olarak da çizmek mümkündür. Nitekim her kamusal mekânın kendine özgü bir kimliği bulunmaktadır ve bu mekânlar sayesinde bir araya gelen insanlar, orada neleri yapıp yapmayacağını veya nasıl davranması gerektiğinin bilinciyle hareket etmektedir. Bu durumda ise o mekânların toplumsal çerçevesi oluşmaktadır. Lefebvre'e göre toplumsal mekân formu, bir araya gelme alanıdır; insanların birbirleriyle bulunduğu noktadır, kendiliğindenliktir. Bu mekânın içinde bulunan her şey, hem işbirliği hem de çatışmalarla toplumun kendisi tarafından üretilmektedir. İnsanların belli bir noktada bir araya gelmesini sağlayan toplumsal mekân, içerisinde bulunanları bir taraftan yan yana getirirken öte taraftan dağıtmaktadır (Lefebvre, 2016: 125). Bu anlamda her türlü toplumsal ilişkilerin gerçekleştiği kamusal mekânların her biri kentin kültürünü oluşturmaktadır. Dolayısıyla kent içerisinde yaşayan insanların birbirleriyle iletişime geçtiği, her bireyin kendi kültürel deneyimlerini gösterdiği bu mekânlar aynı zamanda kolektif olarak toplumsal hayatın görünür olduğu alanlardır. Yalnızca birbirlerini tanıyan bireyleri değil, birbirine yabancı olan diğer insanları da ilgilendiren bu mekânlar, kamusal hayat içerisinde, toplumsal ve kültürel anlamda etkileşimin gerçekleştiği noktalar. Buradan hareketle kamusal mekânlar, kendi içerisinde büyüttüğü, kolektif bir şekilde cereyan eden toplumsal yaşantının kültürünü yansıtmak gibi bir niteliğe de sahiptir.

Bu perspektiften bakıldığında, kamusal mekânlar üzerinden bir kentin ortak yaşam kültürünün gizlerini açığa çıkarmak, kolektif olarak deneyimlenen kültürel hayatın izlerini sürmek mümkün gözükmektedir. Nitekim birbirinden farklılık

gösteren bireyleri bir araya getirme noktasında bu mekânların taşıdığı ve sunduğu toplumsal işlevlerle, ayrıştırıcı ve birleştirici toplumsal bağlamları önemli bir yer tutmaktadır. Kent içerisinde yaşayan insanların kolektif bilinçaltını, kendinde gizlediği değerlerin simgesel kodlarını bu mekânlarda görmek muhtemeldir. Kentin tarihine tanıklık eden bu mekânlar, toplumun ruhsal dünyasına ve bilinç haritasına da ayna tutmaktadırlar (Aytaç, 2017b: 276). İnsanların kendi eliyle oluşturdukları sosyo-kültürel bir olgu olarak kamusal mekânlar aynı zamanda insanların geçmişten beri ortaya koydukları ve benimsedikleri bir yaşam tarzının ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Neticede insanlar, üzerinde yaşadığı kamusal mekânları kendi yaşam tarzlarına ve kültürlerine göre şekillendirmektedirler. Bunun sonucunda kamusal mekânlar, toplumun tamamına hitap eden, kucaklayıcı bir rol üstlenmektedir.

Dâhil edici bir niteliğe sahip olan kamusal mekânların en önemli özelliği, ne kadar farklılık gösterirse gösterebilir kent içerisinde var olan bütün herkesi içine alabilmesidir. Bu mekânları kullanan insanların burayı kullanmaktan başka hiçbir ortak yönü bulunmayabilir ancak kent içerisinde deneyimlerini paylaştıkları bir kamusal mekân daima vardır. Bu anlamda kamusal mekânlar, bir araya gelme konusunda ve kentin bütünleşme aracı olma noktasında önemli bir rol üstlenmektedir. Nitekim kentlilerin kendi kültürel birikimlerini gösterdiği, diğer insanlarla paylaştığı ve yeniden ürettiği kamusal mekânlar, hem kentin tanımlanmasını hem de insanların etkileşimi sonucu bir deneyim kazanmalarını sağlamaktadır (İnceoğlu, 2007: 2). Dolayısıyla birbirinden farklı bireylerin ortaklaşa eylemleri sayesinde kamusal mekânlar, birleştirici bir nitelik sergilemektedir. Bu mekânlarda farklı yaşam tarzlarına sahip olan insanlar karşılıklı ilişki içerisine girip birbirleriyle diyaloga geçmekte ve kamusal hayatta birbirlerinin kültürel deneyimlerine tanıklık etmektedirler. Kültürel deneyimler ise hem o mekân ve insan arasında hem de o mekân üzerinde yaşayan diğer insanlar arasında aidiyet duygusunun görünür olmasını sağlamaktadır.

İnsanların aidiyet kurduğu ve bağlandığı mekânlar, onların yaşamlarında oldukça önemli bir konuma sahiptir. Kent içerisinde bulunan ve insanların gezmek, hava almak için sürekli gittikleri park ve çay bahçeleri gibi kamusal mekânlar insanların gündelik hayatındaki alışkanlıklarını ve sıradan hale gelmiş vazgeçilmezlerini oluşturmaktadırlar. Bu mekânlar, insanların hayata tutunmalarına, birbirine bağlanmalarına ve bu sayede aidiyet ve kimlik ilişkisi kurmalarına aracılık

etmektedir. Bunlar da bir yaşam tarzına karşılık geldiği gibi her şeyden önce bu mekânların; kentin atmosferi içerisinde kendi halinde, salaş ve spontane duruşları ve buradaki mekansal deneyimler gündelik hayatı daha akışkan, daha soft ve doğal bir niteliğe kavuşturmuştur (Aytaç, 2017b: 254-255). Bu anlamda kamusal mekânları, aynı zamanda gündelik hayatın olağan akışında sürekli akıp gittiği mekânlar olarak nitelemek mümkündür.

Toplumsal hayattaki buluşmalar, karşılaşmalar, bir araya gelmeler vs. kentin kamusal mekânlarına işlev kazandıran durumlardır. İnsanların birçoğu bu mekânlarda günde üç-beş saatini geçirmekte; bu durum ise, hem sürekli hale gelmekte hem de hayatın geneline baktığımızda gittikçe sıradanlaşan bir alışkanlık haline bürünmektedir. Nitekim gündelik hayatın monotonluğu ve rutinliği doğal olarak insanları kamusal mekânlara savurmaktadır. Bu anlamda kentlerde gündelik hayat tüm sıradanlığı ve akışkanlığıyla bu mekânlarda geçip gitmektedir. Farklı tür kesimlerden insanlar; görünür olmak, vakit geçirmek veya sosyalleşme pratiği kazanmak için kamusal mekânlara yönelmektedirler. Bu mekânlar gündelik hayatın parçalı yönlerini birleştirerek toplumsal hayatı sürekli, akışkan ve anlamlı hale getirirler. Böylece gündelik hayatın vazgeçilmez uğrak yerleri olarak karşımıza çıkarlar. He türlü toplumsallaşmak maksadıyla bulunduğumuz veya 'takıldığımız' mekânlar, hayatı bütünledikleri gibi hayatın yeniden üretimini de mümkün hale getirirler (Aytaç, 2017b: 265-266). Dolayısıyla gündelik hayatın kurgulanışında kamusal mekânların rolü ve etkisi büyüktür. Kamusal mekânda gerçekleşen toplumsal ve kültürel pratikler gündelik hayat içerisinde cereyan ettiği gibi gündelik hayat kültürünü de oluşturmaktadırlar.

2.2.3. Gündelik Hayat Kavramı

Gündelik hayat, zamanın olağan akışında insanların her gün gerçekleştirdikleri eylemlerin tamamını kapsayan bir kavrama işaret etmektedir. Bu anlamda doğrudan toplumsal olanla ilgili bir kavram olarak gündelik hayat; her türlü sosyal ilişkilerin, toplumsal ve kültürel deneyimlerin görünür olduğu bir düzene işaret etmektedir. Lefebvre'e göre, gündelik hayat tanımlanırken ilk önce içerisinde yaşanılan toplumun gündelikliği ortaya çıkaran niteliklerinin neler olduğunun bilinmesi gereklidir. Çünkü görünürde anlamsız gibi algılanan olgular içerisinden anlam çıkararak onu tanımlamak demek, o toplumun perspektifini tanımlamak demektir. Böyle olduğu zaman 'gündelik' olan yalnızca bir kavram olarak kalmaz,

'toplum'u anlamak için bir ipucu olarak da görülebilir. Bir toplumu anlamanın ve kavramanın en iyi yolu, gündelik olanı, toplumun ve kültürün içine yerleştirmektir (Lefebvre, 2007: 40). Dolayısıyla gündelik hayat, toplumsallığın bütün formlarını bünyesinde barındırmaktadır. İnsanlar hayatını anlamlı hale getirmek üzere, kendi eylem ve deneyimleriyle gündelik hayatını kurgulamakta ve onu bir gerçeklik olarak yaşamaktadır. Berger ve Luckmann'ın belirttiği gibi, gündelik hayat; insanlar tarafından yorumlanan ve her bireyin sübjektif olarak anlam yüklediği tutarlı bir olgu olmanın yanı sıra bir gerçeklik olarak da kendini sunmaktadır (2008: 31-32). Ancak gündelik hayatın gerçekliği kendini her zaman açık ve aleni bir şekilde göstermeyebilir. Nitekim insanların gündelik hayatı yalnızca dışarıdan gördüklerimizden ibaret değildir. Bir arada ya da yan yana yaşayan insanların üstü örtük hikâyeleri toplumsal hayatın içerisinde gizlenmektedir. Subaşı, akıp giden zamanın seyrinde, çoğunlukla yorumlanmasında zorluk yaşanan gizil örüntülerin toplamından oluşan gündelik hayatın; gerek bir kurgunun gerekse bir gerçekliğin neticesinde ortaya çıksın, sonuç itibarıyla bir sunum olduğunu söylemektedir (Subaşı, 2004: 24). Bu anlamda bu gizil örüntüleri açığa çıkarmak gündelik hayatı anlaşılır hale getirme noktasında önem taşımaktadır. Lefebvre'e göre (2007: 49), gündelik hayatın görünürdeki yoksulluğunun arkasına saklanan o gizli zenginliği gün yüzüne çıkarmak; kabaca gözükken şeylerin altında yer alan derinliği keşfetmek; olağan hayatın olağanüstülüğüne erişmek gerekir. Benzer şekilde Berger ve Luckmann da (2008: 65), gündelik hayatın gizli olan ve açığa çıkan yönlerinin olduğu üzerine durmaktadır. Gündelik hayatın gerçekliği, kendini her zaman ardında karanlık bir alan bırakan aydınlık bir bölge olarak göstermektedir. Bazı gerçeklikler ne kadar aydınlatılmışsa diğer gerçeklikler ise o kadar gölgede kalmıştır. Bu anlamda gündelik hayatta her şeyi net bir şekilde görmek ve bilmek mümkün değildir. İnsanların gündelik hayat hakkındaki bilgisi, ormanda bir patika açan ve yalnızca ilerisini ve hafif çevresini aydınlatan bir aracın niteliği kadardır; patikanın diğer bütün tarafları karanlıktır.

Bunun yanı sıra gündelik hayat basit anlamda sıradan, rutin alışkanlık ve eylemlerin tamamını kendinde barındırmaktadır. Dolayısıyla bu kavramı, hem tek tek bireylerin hem de toplumun kültürel hayatındaki deneyimlerinin gerçekleştiği bir ağ şeklinde tarif etmek mümkündür. Subaşı'nın söylediği gibi, çoğul bir yaşama formu ve kendine özgü bir tarzı olan gündelik hayat, birey ve toplumun yaşamında rutin

hale gelmiş tüm deneyim ve değerlerin ağırlığı altında netlik kazanmaktadır (Subaşı, 2004: 11). Gündelik hayat, insanların deneyimlerden ve gününbirlik yaşamlarından oluşan; onların bir araya geldiği, sosyalleştiği, kendilerini gerçekleştirdikleri; bu anlamda insanların nasıl yaşadıklarını açığa çıkaran bir sahnedir. Dolayısıyla gündelik hayat, sıradan, rutinmiş gibi gözükse de oldukça derinlikli bir güzergâha sahiptir ve insan hayatının nüvesi, özü, çekirdeği burada saklıdır. Lefebvre'in (2013: 55) dediği gibi, gündelik hayat bir yandan en basit, en bariz şeylerin olduğu bir yerdir. 'Nasıl yaşıyoruz?' sorusuna cevap vermek zor olsa da, soru açıktır. Diğer yandan kavramın, çerçevesini çizmek ve sınırını belirlemek en zor olan şeydir. Gündelik hayat; hem yüzeysel, bayağı, kaba ve tekrarlanan bir şeydir; hem de derin bir niteliğe sahiptir. Bunun nedeni ise açığa çıkmış bir varoluş ve insanların 'yaşantı' dünyalarıdır.

Öte yandan 'gündelik' olan, bütün toplumlarda görülen ve insanın varlığını devam ettirebilmesi için geliştirdiği; yeme, içme, barınma, çoğalma gibi etkinliklerden oluşmaktadır. Bu etkinliklerin tamamı, basit insani ihtiyaçları karşılamakta ve sıradan, birikmiş bilgilerin, ritüellerin arasına dağılmış deneyimleri kapsamaktadır. Her türlü insan etkinliğinin temelini oluşturan bu deneyim ve ilişkiler gündelik olanın içerisinde yer almaktadır (Şahin ve Balta, 2001: 185-186). Aslında gündelik hayat içerisinde cereyan eden olaylar sıradan ve önemsiz gibi görünmektedir. Ancak burada önemli olan, insanların bir aradayken gerçekleştirdiği kültürel deneyimler ve bu deneyimler sayesinde oluşan toplumsal ilişkilerdir. Lefebvre'in belirttiği gibi, gündelik hayat; yemek, içmek, gezmek, uyumak gibi basit eylemlerle tarif edilemez. Yalnızca basit eylemlerin kapsayıcılığından oluşmayan gündelik hayatta odaklanması gereken, bu eylemlerin bağlamı ve bu eylemler neticesinde ortaya çıkan toplumsal ilişkilerdir. Bu anlamda birbirine bağlanma yoluyla tekrarlanan ve yeniden üretilen gündelik eylemler derin yapılara sahiptir. Bu eylemler hem bireysel ve toplumsaldır hem de toplumsal hayattaki her şeyle bir ilişki içerisindedir (Lefebvre, 2015: 8-9). Dolayısıyla bireylerin kendi kurgusal gerçekliklerine yaslanan gündelik hayat; insanların birbirleriyle olan iletişimde, etkileşimde, diyalogunda gizlidir. Bu anlamda insanların birbirleriyle olan ilişkisi, kendine özgü deneyimleri, toplumsal hayatın o parçalı yapısı, gündelik hayat sayesinde anlamlı bir bütün olarak algılanmakta ve ona göre okunmaktadır. Subaşı'ya göre (2004: 32), kendini yorumlanmış bir gerçeklik olarak sunan bu

kavram, insanlar için tutarlı ve anlamlı bir bütünlük içerisinde görünmektedir. Onun bütünlüklü olma durumu, yalnızca toplumu oluşturan bireylerin kendi öznel hayatları içerisinde anlamlandırılan ve kabul gören bir gerçeklik değildir; aynı zamanda o bireylerin düşünce ve eylemlerinin kaynağıdır. Bu sebeple toplumsal olanı kavramak ve toplumsal olanla ilgili bilgiye ulaşmak, gündelik hayatın formlarına odaklanmakla mümkündür.

En geride gündelik hayat, özneler arası bir kültür dünyasına tekabül etmektedir. Çünkü insanlar gündelik hayatta başkalarıyla yan yana yaşamakta; diğerlerini anlayarak kolektif bir şekilde ortak deneyimler sergilemektedirler. Dolayısıyla bu kavram, eylemler üzerinden birbirleriyle ilişki kuran tanıdıkların, yakın çevredekilerin ya da yabancı insanların yaşam dünyalarını anlamlandırdığı bir çerçevedir. Bir kültür dünyası olarak gündelik hayat içerisinde insanlar kendi gelenek ve alışkanlıklarının bir geçmişinin de olduğu bilinciyle hareket etmektedirler (Schutz, 1978: 134-135 akt.; Swingewood, 1998: 317-318). Bu anlamda gündelik hayat yalnızca bugünle ilgili değildir. Tekrara dayanan bir olgu olarak, insanların sahip olduğu geçmişteki kültürel deneyimlerinin bütün izlerini bugüne taşıyan ve göz önüne seren bir sürece işaret etmektedir. Aynı zamanda bu kavramın, birbirleriyle etkileşim içerisinde bir arada yaşayan insanların o karmaşık dünyasını anlamlandırmak ve düzene sokmak gibi bir rolü de bulunmaktadır. Berger ve Luckmann'a göre gündelik hayat, başkalarıyla paylaşılan ve deneyimlenen bir gerçekliğe karşılık gelmektedir. Diğer insanlarla gerçekleştirilen gündelik deneyim ve tecrübe, ancak yüz yüze etkileşimle kendini göstermektedir. İnsanların şu an içerisinde, burada bulunması; hem yüz yüze etkileşimin temelini oluşturmakta hem de gündelik hayatın kuşatıcı gerçekliğinin parçalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır (Berger ve Luckmann, 2008: 44). Öte yandan gündelik hayat içerisinde başkalarının bulunması demek, her bireyin aynı ekonomik gelire sahip olmadığı ya da her insanın kendine özgü kültürel deneyimlerinin bulunduğu anlamına da işaret etmektedir. Bu anlamda ekonomik ve kültürel olarak birbirinden ayrılan; diğer bir deyişle heterojen bir yapıya sahip olan insanların gündelik hayat içerisindeki tavır ve tutumları da farklılık göstermektedir. Bu durumu Lefebvre'in verdiği örnekle somutlandırmak mümkündür. Ona göre bir ev kadınıyla, bir sosyete kadınının gündelik hayat pratikleri birbirine benzememektedir. Ev kadını, gündelik hayatı en derinine kadar yaşar, asla gündelik hayatın dışına çıkmaz. Sosyete kadını ise sosyete

dedikoduları, defileler, haz peşinde koşma gibi yapay yollarla gündelik hayatın dışına çıkar (Lefebvre, 2013: 59). Dolayısıyla gündelik hayat, insanların içerisinde bulunduğu sosyo-ekonomik duruma göre şekillenmektedir ve iktidar ilişkileriyle yakından ilgilidir.

Farklı toplumsal konuma sahip bireylerin, içerisinde yer aldığı toplumun temel değerlerinin öğrenildiği ve paylaşıldığı kültürel bir sürece karşılık gelen gündelik hayat içerisinde gerçekleştirilen her türlü; alış veriş yapma, mevsimlik kıyafet seçimi, bir insanın bulunduğu konuma göre giyinmesi hayata ilişkin sıradan davranışları içeriyor gibi gözükse de bunlar iktidarın uzağında değildir. Bunun yanı sıra bir insanın yalnızken rahat bir şekilde istediği gibi yemek yemesiyle, misafirin bulunduğu düzenlenmiş bir sofrada görgü kurallarına göre hareket etmesi gündelik hayatın bir parçasıdır. Bütün bunları kapsayan ve gündelik hayatı oluşturan nesnelere ve simgesel anlamlar, iktidardan bağımsız olmayan verili toplumsal sistemin dayattığı değerlere göre düzenlenmektedir (Oskay, 1989: 7). Benzer şekilde Berger ve Luckmann da gündelik hayatın düzenlenmiş bir gerçeklik olduğunu belirtmektedir. Gündelik hayatta gerçekleşen olgular, insanların onlarla ilgili kavrayışlarından bağımsız gibi görünen ve onları insanların kavrayışına dayatan örüntüler içerisinde önceden düzenlenmiştir. Bu kavram, önceden nesnel hale getirilmiş nesnelere bir düzene sokulduğu gerçekliktir. Gündelik hayat içerisinde kullanılan dil ise, bireylere daima zorunlu nesnelleşmeler sağlar ve bu nesnelleşmeler neticesinde gündelik hayatı anlamlı hale getiren bir düzen oluşturur (Berger ve Luckmann, 2008: 35). Dolayısıyla her alanda olduğu gibi gündelik hayat içerisinde de dil önemli bir konuma sahiptir. Gündelik hayat içerisinde yan yana gelen, aynı ortamı paylaşan ve etkileşime geçen insanlar yalnızca eylem ve deneyimleriyle değil, dil marifetiyle de gündelik hayat pratiklerini gerçekleştirmektedir. Kuşkusuz gündelik hayatta deneyimlenen herhangi bir toplumsal değer yalnızca şimdiki zamana özgü değil, aynı zamanda geçmişten gelen kültürel bir durumdur. Bu anlamda bireyler, dil sayesinde hem kendinden öncekilerin kültürel yaşantısını öğrenir hem de bu deneyimleri kendinden sonrakilere aktarır. Berger ve Luckmann'ın belirttiği gibi dil, gündelik hayat içerisinde semboller inşa eder ve bu semboller 'geri getirerek' gündelik hayatın gerçek nesnelere gösterir. Böylece sembolik bir değeri olan dil, bir yandan gündelik hayatın gerçekliğini sembolize eder diğer yandan bu gerçekliğin ortak-duyusal bileşenlerini oluşturur. Aynı zamanda dil,

semantik anlam alanları inşa eder ve hem biyografik hem de tarihsel deneyimler nesnel, korunmuş ve birikmiş olarak bu alan içerisinde yer alır. Bu alanlar geçmişle ilgili bireyin ve toplumun bütünsel deneyimi noktasında neyin korunacağını veya neyin unutulacağını seçerek biriktirir. Bu birikim neticesinde gündelik hayattaki insanlar için toplumsal bir bilgi stoku oluşturulur ve bunlar kuşaktan kuşağa aktarılır (Berger ve Luckmann, 2008: 60-61). İnsanların geçmişte oluşturduğu anılar, deneyimler, gelenekler gündelik hayat içerisinde korunur, şimdiki zamanda yaşanmaya devam eder ve gelecek nesillerle paylaşılır.

Geniş bir çerçeveden baktığımızda; kendine ait belleği, ekonomisi ve ritmi bulunan gündelik hayat bir kozmos olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram, ne kadar açık bir şekilde yaşanırsa yaşansın müphem bir doğaya ve içerisinde eyleyen insanlar açısından sıradan, basit bir hissiyata sahiptir (Ergül, 2013: 8). Toplumsal gerçekliğin bir parçası olan gündelik hayat, içerisinde barındırdığı muğlak ve uçuk yönlerinin bulunmasına rağmen daima bütünlüklü bir yapı olarak kendini gösterir (Subaşı, 2004: 23). Toplumsal bir bütünün ürünü olan gündelik hayat aynı zamanda, basit gibi görünen fakat hayati bir önemde olan geri beslemenin toplumsal yeri olarak ele alınmaktadır. Bu yer; toplumsal deneyimden çıkarılabilen, belirlenmiş ve ayrılmış bütün etkinliklerden artakalandır. İnsanlar gündelik hayatlarını yaşadıkları müddetçe eski ilişkileri yeniden ortaya çıkar. Gündelik hayat, hem bir denge yeridir hem de dengesizliklerin görünür olduğu bir yerdir (Lefebvre, 2007: 44).

Bütün bu anlatılanların yanı sıra gündelik hayat aynı zamanda modern dünyayla yakından ilgili bir kavramdır. Lefebvre'e göre, bir taraftan gündelik hayat ve modernlik birbirlerinin üzerini örtüp çevreler, öte taraftan biri diğerine ışık tutar, onu açığa çıkarır veya gizler. Bunlar birbirleriyle birleşen unsurlardır. Modernliğin arka yüzünü oluşturan gündelik hayat; "mütevazı ve sağlamdır, doğal olandır, kısımları ve parçaları belirli bir zaman kullanımı içinde birbirlerine bağlanan bir şeydir" (Lefebvre, 2007: 35-36). Toplumsal hayatın içerisinde bulunan o bölünmüş parçaların bir bütün olarak yansıdığı gündelik hayat ile gündelik olanın dışında tutulan boş zaman arasında da karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Bu ilişki modern dünyada belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Lefebvre'in ifadesiyle, gündelik hayat modern süreçte, gündeliğin dışında yer alan ve 'gerçek dünyanın ters imgesi' olan boş zamanı da içine almaktadır. Fakat boş zaman ancak çalışma ile birlikte tanımlandığında gündelik hayata dâhil olmaktadır. Gündelik hayat ile boş zaman

arasındaki ilişki, böyle bir durumda görünür olmaktadır (Lefebvre, 2012: 41-46). Boş zamanın tersi bir yerde konumlanan çalışma da gündelik hayat içerisinde yer almaktadır. Neticede boş zaman, çalışmanın bir devamı niteliğinde olup çalışmayla ilintili bir kavramdır. Bu noktada Lefebvre, çalışma ve boş zamanın gündelik hayatı oluşturan unsurlar arasında yer aldığını ve boş zamanın çalışmadan ayrılmayacağını belirtir. Ona göre, insanlar çalıştıktan sonra dinlenmeye, gevşemeye veya farklı şeylerle meşgul olmaya ihtiyaç duyarlar. Bu anlamda çalışma ve boş zaman arasında bir birlik söz konusudur (2012: 35). Diğer bir deyişle çalışan insan bir süre sonra eğlenmek, oyalanmak, boş zaman ister. Böylece boş zaman kazanmak uğruna çalışan birey için anlamlı olan, çalışmanın dışına çıkmaktır (Lefebvre, 2012: 45-46). Dolayısıyla modernliğin, sanayileşmenin sonucunda daha belirgin bir şekilde kendini gösteren boş zaman, her ne kadar çalışmanın karşısında konumlansa da yine çalışma neticesinde kazanılmakta ve çalışmanın getirdiği o bıkkınlıktan uzaklaşmak adına ihtiyaç duyulan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada çalışma ve boş zaman arasındaki ilişkiyi detaylı bir şekilde ele almak ve buna bağlı olarak modern dünyada boş zamanın anlamı üzerine odaklanmak mümkündür.

2.2.4. Modern Dünyada Boş Zamanın Anlamı

Tarihsel perspektiften baktığımızda sanayileşmeden önceki dönemde çalışma ve onun devamı olarak kabul edilen boş zaman birbirinden ayrı, ikiye bölünmüş dilimler olarak değil; birbiriyle iç içe geçmiş bütünsel bir durum olarak görülmektedir. Arın'a göre, gerek ilkel toplumlarda gerekse Ortaçağ toplumlarında çalışma ve çalışma dışı zamanı birbirinden net bir şekilde ayırmak mümkün değildir. O dönemlerde çalışma ve boş zaman arasına henüz bir duvar örülmediği gibi çalışma, renkli ve şenlikli ritüellerle gerçekleştirilmekteydi. Eğlenceli bir toplumsal etkinlik olarak görülen çalışma, insanlar arasında değerli görülen bir niteliğe sahipti ve boş zamandan ayrı değildi (Arın, 2003: 143). Dolayısıyla bu dönemlerde çalışmanın eğlenceli bir yönünün bulunması ve bu anlamda tekdüzeliğin dışına çıkılarak monotonluğun ve bıkkınlığın önüne geçilmiş olması, boş zamana ihtiyaç duyulmamasının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Nitekim Bozkurt'un belirttiği gibi, sanayi öncesi toplumsal dönemde çalışma ve çalışma dışı diye bir durum söz konusu değildi. Bu zamanın insanı için çalışma edimi, gündelik hayatın olağan akışında gerçekleşen bir sürece işaret etmekteydi. Bugünkü anlamıyla çalışma, ilk defa sanayileşmeyle birlikte kendini göstermiştir. Modern dünyada merkezi bir

konumda yer alan çalışma olgusu, kapitalist sanayi düzen içerisinde fabrikaların ve büyük işletmelerin ayakta kalması için gerekli bir unsurdur. Çalışmaya ve yoğun iş gücüne bağlı olan bu durum ise insanların yaşayacakları kadar değil, daha fazlası için çalışmalarını gerekli hale getirmiştir (Bozkurt, 2000: 19-21). Burada bahsedilen ‘daha fazlası’, çalışan kişinin kendisi için değil, başkalarının çıkarına hizmet etmeye yönelik bir edime işaret etmektedir. Dolayısıyla gücü elinde bulunduranlar, kendi hegemonyasını uygulayarak ve böylece çalışmayı toplumsal hayat içerisinde bir zorunluluk haline getirerek, çalışan insanları tamamen kendilerine bağımlı kılmayı amaçlamaktadırlar. Gorz’un da üzerinde durduğu gibi, toplumsal hayatın merkezine yerleştirilen modern anlamda çalışma, ne hiç kimsenin hayatını devam ettirmesi için zorunlu olan ne de, ne kadar zorunlu olursa olsun yararlanıcısı çalışan insanın kendisi olan bir iştir. Modernliğin ve sanayileşmenin bir icadı olan çalışmanın temel karakteristiği, başkalarının istenen, onların yararına göre tanımlanan ve çalışmanın karşılığı olarak ücretin de yine onlar tarafından belirlendiği bir faaliyet olmasıdır (Gorz, 2007: 27-28). Lafargue de çalışmayı, mecbur kalınan bir üretme zorunluluğu ve zahmetli bir çaba şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre, ekonomik ve politik araçların denetimi altında gerçekleştirilen bir üretim olarak çalışma, asla çalışanın kendisi için değil; başkalarının yararına ve onun üzerinden elde ettiği ürüne odaklıdır (Lafargue, 2017: 80). Bu doğrultuda çalışmanın, insanların hayatlarını devam ettirmek için bir araç olmaktan sıyrılıp, monoton ve sıkıcı bir düzenli düzensizliğe doğru kaydığını söylemek mümkündür. Böylece çalışmanın niteliği farklı bir boyuta taşınmış olmakla birlikte, kapitalist sistemin bu çalışma yapısı da, insanlarda bazı olumsuz durumların görünür olmasına sebep olmuştur. Fromm’a göre (1990: 196), çalışma, tatmin edici ve zevkli bir faaliyet olmaktan öte, insanlar için bir görev ve saplantıya dönüşmüştür. Böylece çalışma Weber’in cümleleriyle, ‘içedönük bir çilecik’ sorununun asıl nedeni, kopmuşluk ve yalnızlık duygusunun cevabı olmuştur.

Bu durumun nedenleri arasında kapitalizmin, her şeyi olduğu gibi zamanı da kendi lehine göre kurgulaması sayılabilir. Nitekim sanayileşmeyle birlikte hem boş zamanın hem de çalışma saatlerinin bölünmesi işçilerin durumuna göre değil, egemenin kârına göre düzenlenmekteydi. Dolayısıyla “zaman nötr bir kategori değildir; işaretlenmiş, bölünmüş ve değer biçilmiştir” (Randall, 2007: 191). Bu noktada kapitalizmin, yalnızca çalışan insanların emeğinin bir sonucu olarak ortaya koyduğu ürünleri değil, bunun yanı sıra zamanlarını da satılan ticari bir mal gibi

gördüğünü söylemek mümkündür. Giddens'ın söylediği gibi, kapitalizm, sanayileşme ve onun getirdiği teknik buluşlarla zamanı metalaştırmıştır. Zamanın 'ölçülen süre' olarak ele alınması ve bu durumun nesnelleştirilmesi, zamanın metalaştırılmasının bir ifadesidir. Bu anlamda meta haline gelen zamanı, varlığın özünden koparılmış ve ondan ayrılmış bir zaman olarak tarif etmek mümkündür (Giddens, 2000: 144). Böylece sanayileşme, toplumsal hayatın doğal ritmini de dönüştürmeye yönelik bir çaba içerisine girmiştir ve insanlar çalışmak üzere kapitalizmin metalaştırdığı zamana göre hareket etmek zorunda kalmışlardır. Ancak Lafargue, çalışma denilen sonu olmayan durumun, işçilerin kafasına sokulmuş bir sapkınlık olduğunu ve bunun önüne geçilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre çalışma süreleri günde 3 saat olmalı ve geri kalan dilimde insanlar kendine zaman ayırmalıdır. Böyle olursa insanlar kendileri için yararlı etkinliklerde bulunma imkânı elde etmiş olmaktadır (Lafargue, 2017: 43). Russel da, benzer şekilde çalışma sürelerinin azaltılması ve boş vaktin artırılması gerektiğini savunmaktadır. Buna göre insanlar, makinelerin verimliliklerinden daha fazla istifade etmeli ve günde 4 saat çalışarak eskisine nazaran kendini daha az işe vermelidir. Bu durum, insanlar için makul bir rahatlık sağlayacaktır (Russell, 1997: 11). Fakat çalışma süreleri 4 saate indirildiğinde geri kalan süre gereksiz şeylerle doldurulmamalıdır. Nitekim 4 saatlik çalışmayla insanlar yaşamak için gerekli bütün ihtiyaçlarını karşılayabilirler ve geri kalan boş zamanını da istedikleri şekilde kendi toplumsal ve kültürel gelişimlerine ayırabilirler (Russell, 1997: 21).

Buraya kadar anlatılanları toplamak gerekirse; kapitalizm, her zaman olduğu gibi sanayileşmeyle birlikte de kendi yararına odaklı hareket etmiştir. Dolayısıyla çalışmayı ön planda tutan ve boş zaman etkinliklerini ise görmezden gelen kapitalizm, insanları sürekli çalışmaya mecbur hale getirmiştir. Bunun neticesinde çalışmayı daha değerli gören kapitalist çarkın dişlileri arasında kaybolan insanlar, bir süre sonra olumsuz durumlarla karşılaşmışlardır. Argın'a göre, kapitalizm, çalışma ve boş zaman değerlerini birbirinden kesin bir şekilde koparmıştır. Çalışmayı tekdüze, sıkıcı ve bıkkınlık verici bir etkinliğe çeviren kapitalizm, aynı zamanda çalışmayı yüceltti ve boş zaman değerlerini aşağıladı. Kapitalizmin ruhu aslında 'çalışma etiği' maskesini kullanan bir 'çalıştırma etiği' formuydu (Argın, 2003: 143). Böyle bir dünyada, her ne kadar çalışmanın bir devamı niteliğinde ele alınsa da boş zamana ihtiyaç duymamak mümkün değildi. Nitekim

boş zaman, kapitalizmin o monoton ve bunaltıcı işlerinde çalışan insanlar için nefes alabilecekleri, kendine zaman ayırabilecekleri bir olgu haline gelmiştir. Dolayısıyla boş zamanın, modern dünyayla birlikte gerçek anlamda görünür olduğunu söylemek mümkündür. Lefebvre'in belirttiği gibi, 'boş zaman'ın şüphesiz sanayi toplumunda giderek daha da önem kazandığı inkâr edilemez. Modern dünyanın yorgunlukları, boş zamanı, insanlar için bir ihtiyaca dönüştürmüş, aynı zamanda onların eğlenmesini ve dinlenmesini gerekli kılmıştır (Lefebvre, 2007: 65). Görüldüğü üzere boş zaman ve çalışma arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur ve boş zaman insanların mecburi olarak çalışmak zorunda kaldıkları süreden artakalan zamana karşılık gelmektedir. Boş zaman, işin bunaltıcı havasından kaçarak bir nebze de olsa insanların kendilerini özgür hissettikleri, istedikleri gibi hareket ettikleri bir alan olarak görülmüştür. Zamanı insan gelişiminin bir sahası olarak gören Marx'a göre, *"boş zamanı olmayan kişi, tüm yaşamı uyku, yemek ve benzeri şeylerin getirdiği fiziksel kesintiler dışında kapitalist için çalışmakla geçen kişi yük hayvanından bile aşağıdır. Kendi dışına yönelik zenginlik üreten bir makinedir yalnızca"* (Marx, 1998: 27). Russel'a göre ise, eğer çalışmak zorunluysa, bundan geriye kalan boş zaman insanların kendilerini yorgun ve bitkin hissetmeyeceği, bu zamanı zevkli ve eğlenceli bir şekilde geçirebileceği ölçüde olmalıdır. Böyle olduğu zaman, insanlar hem yavan ve edilgin eğlence talebinde bulunmayacaklardır hem de boş vakitlerini kendileri için kamusal fayda ve etkinliklerle değerlendireceklerdir. Nitekim bunlar maddi bir kaygıyla yapılmadığından insanlar özgün bir şekilde hareket edeceklerdir (Russell, 1997: 23-24). Karaküçük de, boş zamanı, zorunlulukların dışına çıkılarak insanların kendi eğilim ve isteklerine göre hareket edebileceği ve yine onların dinlenme, eğlenme, kendini geliştirebilme gibi haklarını gerçekleştirebileceği bir zaman dilimi olarak görmektedir (Karaküçük, 2001: 38). Ancak Lafargue, boş zamanın kurgulanmakla ve sınırlandırılmakla kalmayıp aynı zamanda çalışma adına çalışmamayı ürettiğini söylemektedir. Ona göre boş zaman, çalışmanın yorgunluğunun atılması ve varlığının unutulmaya çabalanmasıyla geçirilen zamanlardan oluşmaktadır (Lafargue, 2017: 79-80).

Nitekim kapitalizm, kendi hegemonyasını kullanarak insanların her türlü toplumsal ve kültürel hayatına müdahale eden bir sisteme dönüşmüştür. Her ne kadar boş zaman, insanların kendilerine ayırdığı ve çeşitli etkinliklerde bulunduğu bir alan olsa da; kapitalizm, boş zamanı da kendi kültürel mantığı çerçevesinde yeniden

düzenleme gayreti içerisinde girmiştir. Böylece bir yandan insanların boş zamanlarında eğlenmelerini sağlarken diğer yandan onların hayatına hükmederek bütün kontrolü kendi elinde bulundurmaya amaçlamaktadır. Dolayısıyla ilk kerte çalışmayı ön plana çıkaran ve yücelten kapitalist ideoloji, son kerte kendi varlığını devam ettirme noktasında boş zamana övgüler dizmektedir. Bu noktada da kapitalist sistem içerisinde bulunanlar aynı sistem tarafından pasifize edilmektedirler. Aytaç'a göre, kapitalizm, gerçek hayatın boş zaman içerisinde yer aldığı düşüncesini insanlara empoze ederek, çalışma üzerindeki tahakkümünü boş zaman alanlarına kaydırmaktadır. Bu anlamda boş zamanı, parsellere ayrılmış ve 'kurtarılmış' kârlı bir pazar olarak gören kapitalist süreç içerisinde edilgin konumda yer alan bireyler, kendi varoluşlarını kanıtlamak üzere önceden kurgulanmış mekânları, statü simgelerini ve eylem kalıplarını tüketmeye koyulmaktadır (Aytaç, 2005: 9). Böyle olduğu zaman kapitalizm yalnızca insanların çalışma süreçlerinden nemalanmakla kalmayıp aynı zamanda hükümranlığını boş zaman üzerinde de göstererek en fazla kâra ulaşma imkânı elde etmektedir. Boş zamanı da denetim altına almayı başaran kapitalizm, böylece kendi varlığını devam ettirme noktasında doruğa ulaşmaktadır. Aytaç'a göre artık boş zaman kapitalizm için bir arınma, dinlenme ve tüketme zamanıdır. Bir yandan kapitalist çalışmanın ve yorgunluğun karşısında duran diğer yandan ise artan üretimin sömürülmesi için işlevsel bir alan olan boş zaman hem çalışmanın karşıt kutbunda yer alır hem de aynı kapitalist sistemin kendisi tarafından organize edilir. Böylece kârı maksimize eden kapitalist etiğin hâkim olduğu bir sistem kendini göstermiş olur (Aytaç, 2005: 7). Fiske'e göre ise egemen sistem insanların boş zamanlarını ve hazlarını kontrol altına alırken; baskı içerisinde yaşama ve denetimsiz boş zaman etkinliklerini yüceltme gibi iki strateji geliştirmiştir (Fiske, 1999: 90-91). Kapitalizm en geride, kendi ekonomik çıkar ve motivasyonlarını devam ettirmek üzere herkes için daha fazla boş zaman istemektedir. Yine aynı nedenlerle bu zamanı 'boş' bırakma niyetinde olmayan kapitalist sistemin en önemli temel hedeflerinden birisi, toplumsal hayattaki her türlü boş zamanı 'fethetmektir' (Argın, 2003: 153-154). Dolayısıyla kapitalizm, modern dünyada artık bir bütün olarak insanların toplumsal, kültürel ve ekonomik hayatını çepeçevre kuşatan ve etkisi altına alan bir sistem haline gelmiştir. Bununla birlikte kapitalist sistemin boş zamanı da kendine göre kurgulaması ve bu alana müdahale etmesi aynı zamanda insanların boş zaman etkinliklerini de şekillendirdiğinin bir göstergesi olarak görmek mümkündür. Bu noktada modernliğin ve sanayileşmenin, çalışmadan doğan

sorunlarını bir nebze de olsa kapatmaya çalışmak ve kentleşmenin betonarme dünyasında insanların doğa ihtiyacını karşılamak amacıyla ortaya çıkan parklar hakkında detaylı bir şekilde tartışmak yerinde olacaktır. Nitekim parklar da sanayileşmenin bir ürünü olup, insanların boş zamanlarını değerlendirebileceği mekânların en önemlilerinden birisi olarak kendini göstermektedir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TARİHSEL SÜREÇ İÇERİSİNDE PARKLARIN ÇEŞİTLİ GÖRÜNÜMLERİ

3.1. PARKIN TANIMI

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, günümüz parkları kent içerisinde “doğa”yı temsil eden mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortaya çıkışı sanayi devrimine yaslanan parklar, daha çok bu yönde tarif edilmekte ve fiziksel vurgular ön planda tutularak tanımlanmaktadır. Wright’a göre, bazılarımız parkların “doğa ile bağlantı” sağladığını ve her zaman mümkün olduğunca “doğal” olması gerektiğini düşünür (Wright, 2013: 13). Olmsted ve Kimball (1973) ise, park sözcüğünün, her zaman ağaç ve çimle kaplı, bir tür açık yeşil alanı anlattığının altını çizer. Sözcüğün türetilmesinde en kabul gören görüş, kökenini bir alanın kuşatılmasında bulur. Bu tanımlamaya göre park; etrafı çevrili yer demektir. Bununla birlikte park, içerisinde oyun veya ağaçları bulunduran yer olarak tanımlanmaktadır (Oğuz, 1998: 20). Elbette parklar yalnızca doğa, ağaç ve çimlerle tanımlanabilecek bir sınırlılığa sahip değildir. İçerisinde barındırdıklarıyla farklı bir zenginliğe sahip olan parklar Garvin’in belirttiği şekliyle, kent sakinlerine çeşitli rekreasyon fırsatı sunmaktadır. Aynı zamanda insanlar kentin sokaklarında ve meydanlarında olduğu gibi parklarda da kamusal etkinlikler için toplanmaktadırlar. Ayrıca park alanlarının büyük bir kısmı yeşilliklerden oluştuğundan, kentin yaşanabilirliği noktasında bir katkı sağlamaktadır (Garvin, 2016: 4). Wright da parkların; kentsel anlamda yeşil alanın ve peyzajın yoğunlukta olduğu ekolojik bir yönünün bulunduğunu; genellikle spor, dinlenme ve rahatlama gibi rekreasyon amaçlı kamusal kullanım nitelikleri içerdiğini belirtmektedir (Wright, 2013: 21). Bu tanımlamalardan farklı olarak Low, parkı “değerleri”, nesnelere veya yere “bir grubun eklediği sembolik içerik” olarak tarif etmektedir (Low vd., 2005: 41). Bu söylemden anlaşılacağı üzere parklar yalnızca fiziksel unsurlarla açıklamanın yetersiz kaldığı; kent içerisinde “doğa” ile “kültür”ün

iç içe geçtiği, toplumsal anlamda etkileşim ve sosyalleşmenin kendini gösterdiği kamusal mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan bugünkü anlamıyla bildiğimiz kent içerisindeki parklar; modernleşmenin, sanayileşmenin neticesinde ortaya çıkmış bir olgudur. Her ne kadar parkların ortaya çıkışı modern bir durum olarak görülüp sanayileşmeyle ilişkilendirilse de, buradan parkların yalnızca modern dünyaya özgü bir unsur olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Geçmişten günümüze doğru gelindiğinde parkların çeşitli işlevlere yönelik olarak tercih edildiğini ve tarihsel süreç içerisinde çeşitli dönüşümler yaşadığını söylemek mümkündür. Öyle ki, geçmişteki toplumların yaşantısında “Cennet Bahçesi” imgesine kadar yaslanan park ve bahçe kültürlerine rastlanmaktadır.

Bu noktada parkın kökenlerine baktığımızda biçimsel, toplumsal ve kültürel açıdan çeşitli uğraklar karşımıza çıkmaktadır. Nitekim modern dünyadan önce kent içerisinde park kavramının, daha çok kraliyet ve sarayların sınırları içerisinde yer alan ya da zengin aristokratların malikânelerinin etrafına inşa ettikleri, gösteriş amaçlı yapılmış geniş yeşillik alanlara, bahçelere işaret ettiği görülmektedir. Öyle ki toplumsal yönünü bir kenara bıraktığımızda, biçimsel olarak bahçelerin ve parkların benzer niteliklere sahip olduğu görülmektedir; her ikisi de doğanın, ağaçların ve yeşilliğin ön planda olduğu mekânlardır. Bu anlamda bahçeleri parkların arketipi olarak tarif etmek mümkündür. Ancak bahçelerin çoğu sonradan kamulaştırılarak halka açılmış parklar haline gelse de, ilk başta kamusal mekânlar olarak değil, özel mekânlar olarak ortaya çıkmıştır. Öte yandan tarihsel süreç içerisinde günümüz parklarıyla toplumsal ve kültürel olarak benzer işlevlere sahip kamusal mekânlar kendini göstermektedir. Bu noktada Antik dönemden Rönesans’a kadar uzanan; Antik Yunan’da agoralar, Roma’da forumlar, Ortaçağ meydanları ve Rönesans meydanları gibi farklı tarihsel uğraklarda karşılaştığımız kamusal mekân tezahürleri üzerinde durmak daha yararlı olacaktır.

3.2. GÜNÜMÜZ PARKLARININ İŞLEVSEL VE TOPLUMSAL ANLAMDA TARİHSEL UĞRAKLARI

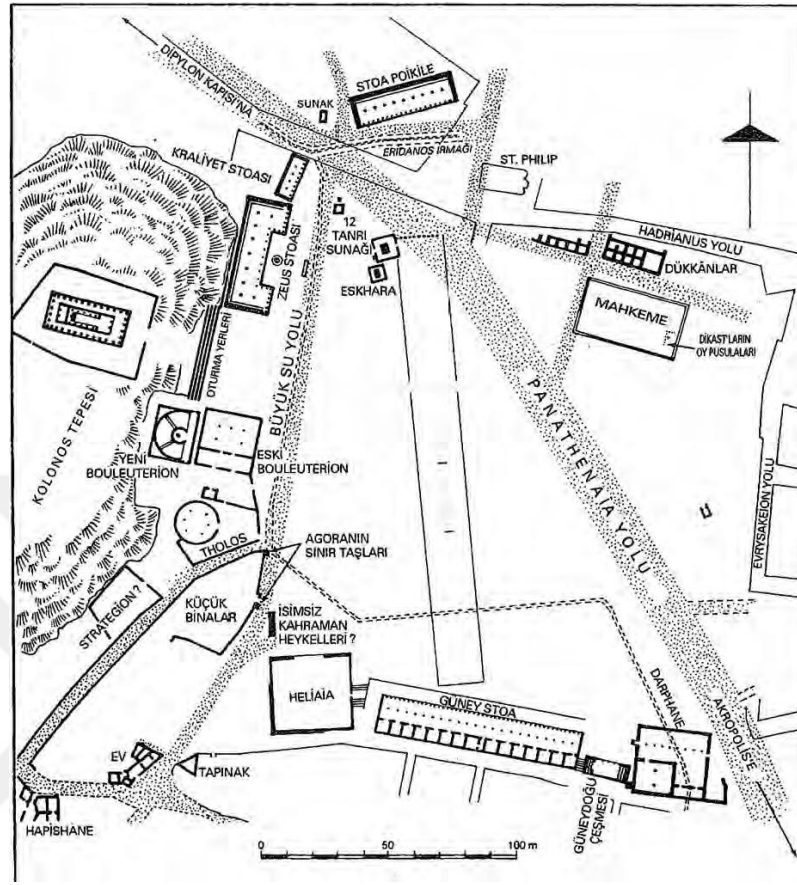
3.2.1. Antik Yunan Halkının Toplumsal Merkezi: Agoralar

Kamusal mekânların tarihine baktığımızda Antik Yunan’da agoraların, içerisinde bulunduğu dönemin toplumsal hayatının vazgeçilmez mekânlarından biri

olduğu görülmektedir. Agoraların, günümüz kamusal mekânlarının ve dolayısıyla parkların toplumsal ve işlevsel anlamda ilk örneğini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bu açıdan agoraları Antik Yunan kentleri için önemli kılan birçok neden sıralanabilir. Bunlardan en önemlisi agoraların kamusal alan oluşudur. Nitekim Antik Yunan'da kamusal alan ile özel alan arasında bir ayrım söz konusudur. Bauman'a göre kaynağına indiğimizde antik dönemde kendini gösteren özel ve kamusal alan arasındaki ayrımın kökeni, Yunanca'daki oikos, özel alan ile polis içerisindeki bütün yurttaşları etkileyen sorunların ele alınıp çözüme kavuşturulduğu ecclesia, siyaset alanı arasındaki ayrımda görülmektedir (Bauman, 2000: 96-97). Habermas Antik Yunan'da kamusal alana katılabilmenin temel şartını bir aile reisi olarak, özel alanda özerk olmaya bağlamaktadır. Özel alan ise eve bağlıdır. Hayatın yeniden üretimi, kadınların hizmeti, kölelerin çalıştırılması, doğum ve ölüm oikos şemsiyesi altında cereyan eder. Zorunluluk ve geçici olma durumu özel alanın gölgesinde gizlenir. Özel alanın karşısında yer alan kamu alanı ise bir özgürlük ve istikrar âlemi olarak yükselir. Her şey kamusal alanda açığa çıkar ve orada görünür. Sorunlar, burada vatandaşlar arasında konuşulur ve şekillenir. Hayati ihtiyaçların karşılanma zorunluluğu özel alan sınırları içerisinde saklanırken, polis bütün vatandaşlara eşit bir şekilde serbest alan sunar (Habermas, 2015: 60). Benzer şekilde Gürbilek'e göre oikos, insanın kendini yeniden üretmesini mümkün kılan ev hayatının, çalışmanın, ekonominin alanıydı. Ev hayatı doğallık demekti fakat bu durum özgürlükten öte, bir zorunluluk durumuydu. Özgürlüğün alanına geçmek ancak oikos'un dışına polisin alanına girmekle mümkündü. Öyle ki polis özgür erkeklerin, oikos ise bütün özgürlüklerden mahrum bırakılmış kadın, köle ve çocukların alanıydı (Gürbilek, 2001: 56). Fakat Yunanlılar özel alan ile kamusal alan arasına bir iletişim alanı eklemişlerdi. Bu alanın en önemli niteliği, özel olanla kamusal olanı birbirinden ayırmak değil; her ikisi arasında pürüzsüz ve sürekli devam eden bir akışı sağlamaktı. Her iki ucu birbirine bağlayan ve bir arada tutan alan agoraydı. Agora, hem sürekli bir gerilimin ve çekişmenin yaşandığı bir bölge hem de diyalog ve uzlaşma mekânı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda çift değerli bir anlama sahip olan agora, polisin ve üyelerinin korunmasında kritik bir öneme sahipti (Bauman, 2000: 97). Dolayısıyla ecclesia olarak tarif edilen kamusal alan agoralarda karşılığını bulmaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde agora, kentin bilinen ilk kamusal alanlarından biri değildir. Tarih öncesi ve bilinen tarihi dönemlere ait kazılardan anlaşıldığına göre kentleşmeyle birlikte kentin merkezi niteliğinde açık alanlar var olmuşlardır. Söz konusu bu alanlar daha çok pazar yeri olarak ve dini törenler için kullanılan yerler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ivar Lissner, Sümerlerle ilgili; “pazar yerlerini büyük kalabalıklar doldurmaktaydı” diye tespitte bulunarak, bilinen en eski uygarlıklardan olan Sümerler zamanında şehrin bir pazar yeri olduğunu anlatmıştır (Taşçı, 2014: 113). Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki; tarihsel süreç içerisinde Antik Yunan agoralarından önceki dönemlerde kent içerisinde belirli amaçlar için düzenlenmiş mekânlara rastlanılmasına rağmen, agoralar kendinden sonraki dönemlerde ortaya çıkan kamusal mekânların bir arketipi olarak görülmüştür. Ağaoğulları’na göre ilk başlarda kabilesel ilkel örgütlenmelerde ve siyasal karar alma süreçlerinde toplanılan yer olarak kullanılan agora sözcüğü daha sonra Antik Yunan’da pazaryeri, çarşı anlamlarıyla kullanılmaya başlanmıştır (Ağaoğulları, 2004: 15). Öyle ki Antik Yunan’da kent merkeziyle Pazar arasında belli bir sınır çizmek mümkün değildi. Agora hem kamusal yapıların hem de kutsal alanların bulunduğu bir mekândı. Et, balık gibi ürünler agorada satılırdı. Hatta Atina agorasında belirli eşyalar satışa sunulurken aynı zamanda bu eşyaların üretimi için de belli yerler ayrılmıştı ve agorada bu yerlere işlevlerine göre isimler verilmişti (Whycherler, 1993: 59). Agora yalnızca belirli ürünlerin yapıldığı ya da satıldığı bir ticaret merkezi değil aynı zamanda kentteki birçok toplumsal, kültürel ve dini faaliyetlerin yaşandığı bir kamusal mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. Roth’un belirttiği gibi, agora Yunan kentinin komünal yaşamının kalbiydi; burada bir yandan ticaret ve öğretim yapılırken öte yandan polisın meseleleri (politika) tartışılıyordu. İlk başlarda agora, özel evlerle ve dükkânlarla tanımlanırken; sonraları Atina agorasını çevreleyen stoalarda Zeno ve onu takip edenler, insan doğasını gözlemlemek ve tartışmak amacıyla toplantılar yapmaya başladı. Yine agoralarda, içerisine yaklaşık yedi yüz kişinin sığabildiği, her gün polis meclisinin bir araya geldiği bouletarion adı verilen toplantı evi ve kamu binaları yer alıyordu. Ayrıca Agora’nın batı tarafında yükseltilmiş bir alanda, özellikle agorada ticaret yapan örs, ateş ve demirci gibi zanaatkarların tanrısına adandığı söylenen tapınak bulunmaktaydı (Roth, 2002: 267-268). Agoraya tapınaklar ve stoalar egemendi. Öyle ki stoalar, yani sütunlu gezinti yerleri, her amaca uygun yararlı bir yapı olarak görüldü ve özellikle agoranın simgesi

haline geldi. Stoalardan başka, dikilen ağaçların ise gölgesinden faydalanılıyordu (Whycherley, 1993: 48).



Şekil 3.1. Atina Agorası (Sennett, 2011: 45)

Agorada birçok ayrı etkinlik aynı anda yapılıyordu. Dini ibadetler, yemekler, pazarlıklar agoranın batı veya kuzey taraflarına sıralanmış olan stoalarda gerçekleştiriliyordu. Stoalar, duvarın bulunduğu tarafları rüzgârdan korumak, sütunların bulunduğu ön cepheleri ise güneşe açık hale getirmek için kuzeye doğru yerleştirilmişti. Bu durum stoaları kış mevsiminde de kullanılabilir hale getirmişti. Ayrıca agorada orkestra denilen bir bölüm bulunmaktaydı. Bu bölümde açık düz bir zeminin üstünde dini danslar yapılıyordu. Dini bayramlar orkestranın kuzeyinde “On İki Tanrı” olarak bilinen mabet gibi kutsal yerlerde ve açık havada kutlanıyordu. Aynı zamanda bankacıların müşterileriyle karşı karşıya oturdukları masalarda bankacılık faaliyetleri yürütülüyordu (Sennett, 2011: 44). Biçimsel olarak ilk başlarda oldukça basit bir yapı olan ve tüm amaçlara ev sahipliği yapan agoralarda insanlar uzun ve coşkulu konuşmalar yapmak üzere bir araya gelirlerdi. Bunun için ihtiyaç duydukları tek donanım konuşmacı için bir kürsü ve kentlin önde gelenleri

için uygun oturma yerleriydi. Şenlikler ve dini törenler de aynı yerde yapılıyordu (Whycherley, 1993: 46). Birçok Antik kentte biri devlet agorası, diğeri ticaret agorası olmak üzere iki tür agora bulunmaktadır. Bazı kentlerde bu iki farklı agoranın ikisi de aynı ağırlıkta olurken, bazı kentlerde ise yalnızca bir agora önem taşımaktadır. Çok işlevli mekânlar olan agoralarda hemen hemen her şey yapılmaktaydı. Yunanlı şair Eubolus, Atina Agorası'nda incirlerin, mahkemede şahitlik yapanların, üzüm salkımlarının, elmaların, kiralık işçilerin, güllerin, muşmulaların, süsen çiçeklerinin, lambaların, su saatlerinin, yasa metinlerinin, tutuklama emirlerinin, her şeyin satılık olduğunu söylemiştir (Tokcan, 2001: 23).

Antik Yunan'da birçok kentte milattan önce 8. yüzyılın sonlarında aşırı kalabalık koşullarda dahi agoraların önemini koruduğu görülmektedir. Hatta Megara Hyblaea'ya gelen ilk koloni yerleşimcilerinin gerçekleştirdikleri ilk eylemlerden biri kentin agorası olacak bir alan belirlemek ve ayırmak olmuştur (Owens, 2000: 17-18). Agora kelimesinin başka dillerde bir karşılığı bulunmamaktadır. Nitekim bu sözcük tamamen Helenlere özgü bir kavramı anlatır. Agora, sadece kamusal bir alan değil; aynı zamanda kentin atan kalbi, merkezidir. İlk dönemlerde kente akropolün hâkim olması doğal olarak agoranın konumunu etkilese de bu önem sırası daha sonra tersine döndü ve akropol kentin yalnızca bir eki, agora ise kentin tamamını oluşturan öğeleri bir arada tutan bir merkez niteliği kazandı. Agora, birçok faaliyet konusunda işlevsel açıdan yayılma ve özelleşmesine rağmen eski görevlerini de gerçek anlamda devam ettirdi. Özüne bakıldığında bölünmeyen bir bütün olarak kaldı. Burası Antik Yunan'da yurttaşların sürekli toplandıkları bir mekândı. Bu anlamda yalnızca belli olaylarda canlılık kazanmazdı. Toplumsal hayat, iş ve politika için de bir sahne görevi gördü (Whycherley, 1993: 45-46). Görüldüğü üzere agora Antik Yunan'da kentteki birçok faaliyetin gerçekleştiği kamusal bir mekândır. Dolayısıyla agoranın yalnızca bir mekân olarak kalmayıp, kentin kimliğini oluşturan bir simge haline geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Kılıçbay'ın söyledikleriyle özetlemek gerekirse; Eski Yunan polislerinde agora olarak ortaya çıkan ve kamusal binaların çoğu ile insanları sürekli temas halinde tutan ticaret, sanayi ve dinin başlıca odağını oluşturan bu yapı, en mükemmelinden bir kamusal mekândır. Agoralar, poliste yaşayan insanların ev ve dışındaki hemen tüm zamanlarını geçirdikleri bir yerdir ve bu nedenle de toplumsallığın ve onun başka bir ifade tarzı olan siyasetin merkezi burası olmaktadır

(Kılıçbay, 2000: 42). Mimari açıdan agoranın gelişimi; M.Ö. beşinci yüzyılla birlikte agorada dini, siyasi, ticari kültürel kimlikleri taşıyacak anıtsal nitelikte ve çok sayıda yapının inşa edilmesiyle başlamıştır. Böylece tapınak, kent meclisi, idari yapılar, arşiv, çeşme, odeon, kütüphane gibi binalar inşa edilmiştir. Halk ile devlet arasındaki ilişki M.Ö. 500 yıllarından sonra Yunan uygarlığında görülmüştür. Bu yeni düşünce antik Yunan kentlerinin ana karakteristiklerini, agoraları oluşturmuştur. Bu dönemin Roma'ya göre en önemli özelliği insan hareketliliğini sağlamış olmasıdır (Taşçı, 2014: 116-117). Owens'e göre ise, kentin siyasal, ekonomik, toplumsal ve dinsel işlevleri oradaki kamu yapılarına ve bunların kent çevresindeki konumlarına yansımıştır. Kentin siyasal ve yönetsel rolüne en çok agora ve forum tanıklık eder. Bunlar Yunan ve Roma kentinin kalbi gibiydiler. Agora ve forum bir kentin siyasal ve yönetsel bağımsızlığının bir göstergesiydi. Agora/forumun ikinci işlevi kentin toplumsal merkezi olmasıydı. Eğlenceler, yarışmalar ve diğer etkinlikler, bu amaçla daha özelleşmiş yapılar geliştirilinceye kadar agora ya da forum alanında sürdürüldü (Owens, 2000: 3). Bu anlamda Antik Yunan'daki agoraların kent içerisindeki işlevlerini Roma'da forumların üstlendiği söylenebilir. Dolayısıyla bu noktada agoraların devamı olarak kabul edilen Roma forumları üzerinde durmak mümkündür.

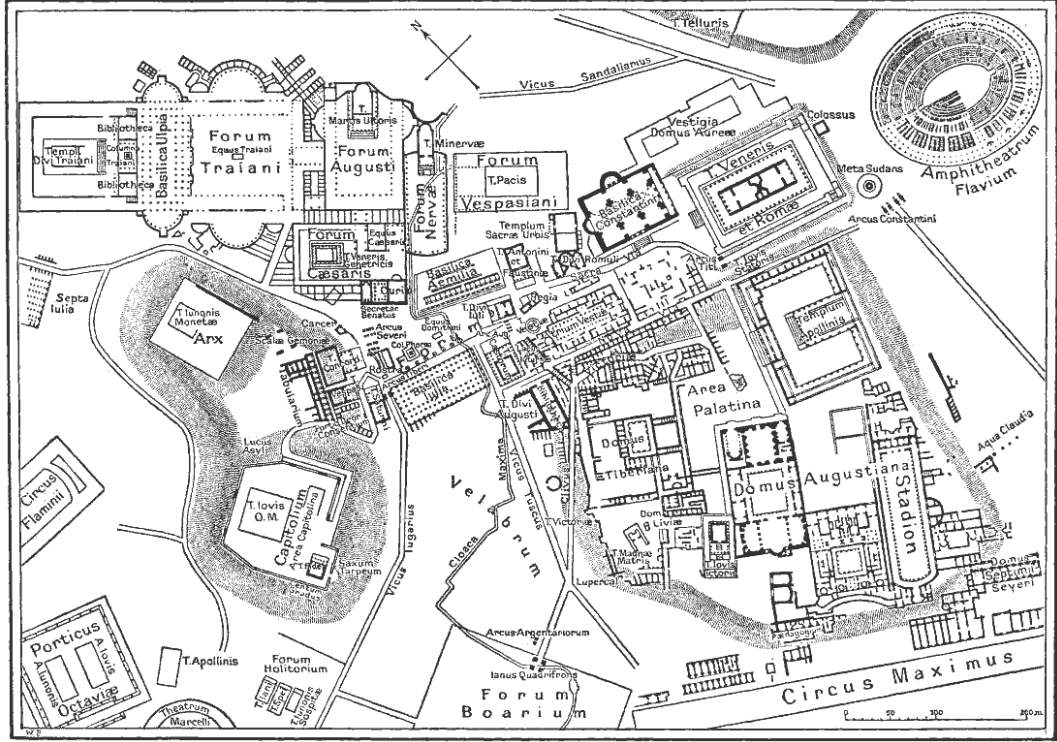
3.2.2. Agoraların Roma Kentindeki Karşılığı: Forumlar

Roma'daki forumlar, Antik Yunan'daki agoralarla benzer niteliklere ve işlevlere sahip kamusal mekânlardır. Agoraların karşılığı olarak forumlar da kentin merkezini oluşturan toplumsal, ekonomik, siyasi ve kültürel bir odak noktası olarak hizmet görmektedir. Dolayısıyla agorada olduğu gibi Roma'da da kamusal hayat forumlarda cereyan etmektedir. Ancak Roma ve Antik Yunan kenti biçimsel olarak birbirlerinden ayrılmaktadır. Taşçı'ya göre Roma forumlarında durum Antik Yunan agoralarından farklı değildir. Eski Yunan'ın bir devamı niteliğinde olan Roma kentini Yunan kentinden ayıran en belirgin nitelik ölçek farklılığıdır. Nitekim bir ordu devleti olarak karşımıza çıkan ve tarihsel süreçte dünyanın en büyük ordularına sahip olan Roma'nın kamusal kentsel mekânları da o ölçüde büyüktür (2014: 118). Geleneksel olarak anlatılanlara göre Roma'nın ortaya çıkış hikâyesiyle forum arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Mumford'un söylediği gibi Roma, Palatium Tepesi üzerinde yerleşmiş olan Romalıların önderliği altında yer alan yakın tepelerdeki birçok yabancı kabilenin birleşmesiyle kurulmuştu. Bu birliğin simgesi, ilk dönemlerde atlet ve gladyatör müsabakalarının da gerçekleştirildiği ve bir

toplanma yerinin de bulunduğu ortak bir pazaryeri olan forumun kurulmasıydı. Özgür bir mübadele için gerekli olan “pazaryeri huzuru” ancak bölge kutsal hale getirilerek muhafaza edilebilirdi. Nitekim tapınak, forumun temel ve orijinal parçalarından birini oluşturmaktaydı (Mumford, 2013: 281). Mumford ile paralel bir düşünce ortaya koyan Lissner’a göre “Roma'nın yedi tepesinden biri olan Palatina'nın dibinde eskiden bir bataklık vardı. İlk Romalılar ölülerini buraya gömerlerdi. Daha sonra bu mezarlık 'Forum Romanum' oldu. Bundan yirmi yıl kadar önce buradan, üç bin yıl önce ölen Romalıların iskeletleri çıkarıldı” (Lissner, 2012: 386). Forum Romanum yalnızca Roma'daki kamusal hayatın merkezi değildi. Her ne kadar kentin farklı bölgelerinde benzer, fakat daha geri planda kalan merkezler var olsa da, burası bütün imparatorluğun kamusal hayatının merkeziydi (Mumford, 2013: 282). Ancak James (2008: 17), Roma'da yapılan ve başkentin kalbi olan forum dışında her Roma kasabasında bir forumun bulunduğunu ve bunların etrafında ise kamu binaları olan bir pazar meydanı olduğunu söylemektedir.

Agora ve forum bazı noktalarda birbirlerinden ayrılrsa da birçok yönden benzer niteliklere sahip kamusal mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Owens'a göre agorada olduğu gibi Roma forumu da kentin ekonomik, dinsel, yasal ve siyasal merkezi konumunda yer almaktaydı. Forumun içerisinde bazilika, birçok tapınak ve yiyecek pazarının bulunduğu çeşitli işlevlere sahip yapılar yer almaktadır. Ayrıca kentin güneydoğu tarafında Roma dünyasının eğlence ihtiyacını karşılayan ve en eski tiyatrosu olan donanımlarla yüzme havuzu bulunurken; güney tarafında üçgen forum olarak adlandırılan yerin yakınında ise üstü kapalı odeion, tiyatro ve tapınaklar vardı (Owens, 2000: 102). Roma'da forumların kentin merkezinde yer alan ve toplumsal açıdan birçok kültürel etkinliğin gerçekleştirildiği kamusal mekânlar olduğu görülmektedir. Roth, Yunanlılar gibi Roma yaşamının da kent üzerine odaklandığını ve bu kentlerin coğrafi olarak değil kültürel olarak kalbinin forum olduğunu söylemektedir. Ona göre Yunan agorasıyla aynı işlevlere sahip olan forum stoalarla ve kamu yapılarıyla çevrili kamusal bir açık alandı. Açık mimari tanımı ve forumun eksenin bir ucunda bulunan Jüpiter tapınağının hâkim olduğu dikdörtgen şekil forumun ayırt edici nitelikleriydi. Forumun etrafında kent ofisleri, adli davalara bakılan büyük çatılı yapılar, bazilikalar ve tapınaklar gibi forumu çevreleyen ve şekillendiren kamu yapıları bulunurdu (Roth, 2002: 301-303). Dolayısıyla Sennett'in belirttiği gibi (2011: 97) eski Roma forumu ekonomi, din, siyaset ve dostane

sohbetlerin iç içe geçtiği Atina Agorası'yla benzerlik gösteren bir kent merkeziydi. Forumu agoradan ayıran şey ise, bu çeşitliliği dört bir tarafı binalarla çevrili dikdörtgen şeklinde bir alana sokmasıydı.



Şekil 3.2. Roma Forumu (Taşçı, 2014: 120)

Antik Yunan agoralarını ve Roma forumlarını karşılaştırdığımızda; agorada bulunan yurttaşlar eşit haklara sahipti ve birbirleriyle kamusal meseleler hakkında konuşabiliyorlardı. Roma forumlarında ise daha çok iktidarın gücünü simgeleyen görselliğin daha baskın olduğu söylenebilir. Öyle ki agoralarda toplumsallık, forumlarda ise mimari ön planda tutulmaktadır. Mumford'a göre Roma'da ana caddeler kentin ortasında kesişecek şekilde tasarlanmıştı; ortaya kutsal emanetler için bir temel kazılırdı ve Romalılarda akropolisle agoranın bir araya getirilmiş biçimi olan forumun genel inşa yeri burasıydı (Mumford, 2013: 256). Nitekim Çetin'in de aktardığı gibi, özellikle kenti boydan boya kesen iki ana caddenin kesiştiği noktalarda kurulan forumlar, simetrik bir şekilde düzenlenir, etrafı kamu binalarıyla süslenirdi. Aynı zamanda bu yapılar, tapınaklar ile imparatorların azametini sembolize eden gösterişli kent mekânları haline dönüşmüştür. Böylece forum, tarihsel süreçte iktidarın dinsel ya da laik, demokratik ya da otoriter durumuna göre bir işlev kazanmıştır (Alankuş-Kural, 1995: 18; akt. Çetin, 2006: 41). Dolayısıyla

forumlar kültürel vurguların yanı sıra mimari açıdan bir güç göstergesi olarak da işlev görmektedirler. Nitekim kamusal mekân olarak forumlar çeşitli müsabakalara ev sahipliği yapmaktadır. Bunlar da gösteri niteliğinde halka sunulmaktadır. Favro'nun ifade ettiği gibi, seyirlik olaylar Roma kent yaşamının ayrılmaz bir parçası olduğu için forumlar da buna göre şekillendirilmişlerdir. Vitruvius M.Ö. birinci yüzyılın sonlarında Roma forumlarının üstte seyirciler için balkonları olan geniş kemerli yollarıyla, gladyatör karşılaşmalarının ihtiyaçlarına yanıt verdiğini söyler (Favro, 2007: 163). Dolayısıyla forumlarda dev tören alanları oluşturuluyordu. Romalılar bu alanlarda bir omurga üzerinde hareket eder gibi dolaşıyor, hayatlarına hükmeden tanrıların ihtişamını temsil eden muazzam ve göz korkutucu binalarla karşılaşıyorlardı (Sennett, 2011: 103).

Bunların yanı sıra Roma eski Yunan'a göre daha askeri bir yönetim anlayışına sahip olduğu için agora kadar siyasi bir nitelik taşımamaktadır. Roma'nın askeri yönü forumun işlevlerine de yansımış ve forum, agoranın işlevlerinin yanı sıra askeri işlevler de görmüştür. Roma ordusunun savaş öncesi veya sonrası resmigeçitleri forumlarda yapılmakta ve halk uygun yerlerden bu merasimleri seyretmekteydi (Taşçı, 2014: 120). Nitekim savaş kazanıldıktan sonra zafer alayları düzenlenmekte ve bu alaylar bir yandan seyirlik bir nitelik taşırken öte yandan öğretici bir görev de üstlenmektedir. Favro'ya göre zafer alayı kozmolojik ve siyasi gereklilik olarak kentin ayrılmaz bir parçasıydı. Zafer alayı gücünü mekânın gücünden, yani kentte geçtiği yerlerden ve içinde var olduğu tarihsel andan alıyordu. Kutlama hazırlıkları kent merkezinin kuzeybatısındaki Campus Martius'ta başlardı. Ağır ağır ilerleyen alay; Forum Holitorium, Velabrum ve Forum Boarium'dan geçer, Palatium Tepesi'nin eteğinden dolanır ve vadiden geçerek Circus Maximus ve Forum Romanum'a ulaşırdı. Hem bir kutlama hem de öğretici bir seyirlik olan zafer alayının amacı, Senato'ya ve Roma'da kalan halka savaşın haklılığını göstermekti. Roma'daki yurttaşlar ganimetin sergilenmesiyle, yalnızca ordularının ve generallerinin yiğitliklerini öğrenmekle kalmaz, aynı zamanda yenilgiye uğrayan düşmanlarının; halkı, sanatı, mimarisi ve hayvanlarına ilişkin bilgi de edinirlerdi. Önceleri seyirciler çayırlık yamaçlarda iyi seyirlik noktaları seçerlerdi ancak yamaçlara yoğun inşaat yapıldığı sonraki süreçlerde, alayları balkonlardan, çatılardan ve pencerelerden seyrettiler (Favro, 2007: 155-159). Görüldüğü üzere forum yalnızca kentin merkezinde bulunan kamusal bir mekân olmakla sınırlı değildir. Forumların,

içerisinde birbirinden bağımsız birçok yapının yer aldığı bütünsel bir mozaik olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim bir yandan toplumsal ve kültürel faaliyetler gerçekleştirilirken öte yandan hem mimari açıdan bir ihtişamlık söz konusudur hem de askeri gösterilerin sergilendiği bir konumdur. Dolayısıyla Mumford'un söylediği gibi, forum Roma'da ortaya çıktığı şekliyle; ibadethane ve tapınakların, mahkeme ve meclis binalarının, devasa sütunlarla çerçevenmiş açık alanların karmaşık bir şekilde yerleştirildiği bütün bir semtti. Burada büyük binalar ve bazilikalar çok amaçlı hizmet görürken, aynı zamanda hatipler geniş kalabalıklara hitap etme imkânı bulmaktaydı. Böylece forumlar geliştikçe alışveriş, ibadet, kamusal faaliyetlere veya özel davalara seyirci veya oyuncu olarak katılmak üzere daha fazla kişi kent merkezine akın etmeye başladı (Mumford, 2013: 281). Bu anlamda kentin merkezi olarak forum kenti düzenli hale getirmenin kıdemli ortağıydı. Forumda pazarlar gerçekleştirilir, seçimler yapılır, forumun içerisindeki tapınaklarda önemli dini bayramlar düzenlenirdi. Olaylar genelde forumun yakınında yer alan bazilikada duyurulurken; tiyatro etkinlikleri ve diğer eğlenceler de burada yapılırdı (Fagan, 1999: 135). Ancak sonraki süreçlerde forum eski kamusallığını korusa da bazı noktalarda önemini yitirmiştir. Taşçı'nın aktardığı şekliyle (Gökgür, 2008: 25; akt. Taşçı, 2014: 119) Antikçağ Roma kentlerinde agoranın işlevlerini üstlenen ve kentlerin çekirdeğini oluşturan bu merkezi alan olarak forumlarda pazar yeri, resmi ve dinsel yapılar yer almaktadır. Ancak zamanla forumlar bir müzakere alanı olmaktan çıkmış, kentliler için bir eğlence alanına dönüşmüştür. Forumlar, tapınaklarla çevrili sirk, amfi tiyatro ve odeonlara bağlanan gösterişli mekânlar haline gelirken kamusal alanın demokratik gücü kaybolmuştur.

3.2.3. Ortaçağ Meydanları

Ortaçağ'da meydanlardan önce kentlerin durumuna baktığımızda; kendinden önceki Antik Yunan ve Roma kent yapısından oldukça farklı bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Nitekim Ortaçağ Avrupası'nda kentlerin Antik Yunan ve Roma kentlerine nispeten eski ihtişamını kaybettiğini söylemek mümkündür. Mumford, Ortaçağ kentlerini tarif ederken; artık kentlerde nüfusun azaldığını, insanların etkinliklerinin kısıtlandığını, daha önceki dönemlerde güvenliklerini sağlayan ve insanlara zenginlik getiren anayolların bu dönemde artık barbarların akınlarını kolaylaştırma işlevi gördüğünü söylemektedir. Kent hayatı her zamanki rutinlerini yerine getirecek yeterli insan sayısının az olması sebebiyle çürümeye

başlamıştı (Mumford, 2007: 307-308). Mumford'un söylediklerine benzer şekilde Kılıçbay da Ortaçağ'ın ilk yarısında Batı dünyasında kentsel yaşamın önemli bir kesintiye uğradığını belirtmektedir. Ona göre özellikle ekonomik nedenlere bağlı olarak bu dönemde kentler toplumsal hayatın vazgeçilmez unsuru olmaktan çıkmıştır. Dolayısıyla Roma dünyasından gelen kentler küçülmeye veya yok olmaya başlamışlardır. Bu dönemde küçülen kentler surların arkasında kırsal ve kentsel faaliyetleri birleştirerek ayakta kalmışlardır. Bu durumda dahi Ortaçağ'da kent meydanları varlığını sürdürmüşler ve kentin toplumsal merkezi olma işlevini devam ettirmişlerdir (Kılıçbay, 2000: 42-43). İlk başlarda insanlar kentlerde yalnızca dinsel törenler veya yönetsel faaliyetler gerçekleştiriyordu. Ancak başlangıçta ara sıra kullanılan bir toplanma merkezi olan kentte uygarlık ilerledikçe yönetici veya başkanların burada konaklarını kurması, tüccar ve zanaatçıların buraya yerleşmeye başlamasıyla kentler; sadece belirli etkinlikler sayesinde canlanmakla kalmayıp sürekli bir canlılığa dönüşmüş ve böylece yönetsel, dinsel, siyasal ve ekonomik merkez durumuna gelmiştir (Pirenne, 2014: 48-49).

Ortaçağ'da kentlerin kamusalına baktığımızda ise, Antik Yunan agoralarında ya da Roma forumlarında olduğu gibi bir kamusal alandan bahsetmenin mümkün olmadığı söylenebilir. Bu dönemde ancak Habermas'ın ifade ettiği gibi temsili bir kamusalıktan söz edilebilir. Öyle ki Habermas'a göre Ortaçağ Avrupası'nda her ne kadar Roma hukukundaki kamu ve özel arasındaki karşıtlık kullanılsa da bu ayrım bağlayıcı değildir. Nitekim krala ve feodal beylere ait olan bu temsiliyet kamusal olarak görülmekte; Habermas bu temsiliyeti kamusal-özel alan ayrımını göz önünde bulundurarak bir özel alan temsiliyeti olduğunu söylemektedir. Ona göre feodalitenin egemenliği kamu adına gözüксе de kendi hâkimiyetlerini temsil etmektedir (Habermas, 2015: 62-67). Bu anlamda Ortaçağ dünyasında gerçek anlamda toplumsal açıdan bir kamusalığın olmadığı söylenebilir. Bu durumun asıl nedeni olarak feodaliteyle birlikte kilisenin ve onun dogma düşüncelerinin yönetime hâkim olması gösterilebilir. Şahinler (1964: 19-21), feodal düzen toplumunda feodalitenin, toprağın hâkim noktalarını politik ve stratejik nedenleri ön planda tutarak, kendi yönünden seçtiğini söyler. Aynı tutumla, kilise de idareci kesim olan feodaliteye yakın olan bu bölgede bulunmayı tercih eder. Nitekim insanlar arasındaki mesafeyi düzenleyici fonksiyon, feodalite ve asiller sınıfının elindedir. Her türlü kültürel durum ya da değer saray ve çevresinde yer almaktadır. Bu nedenle kent

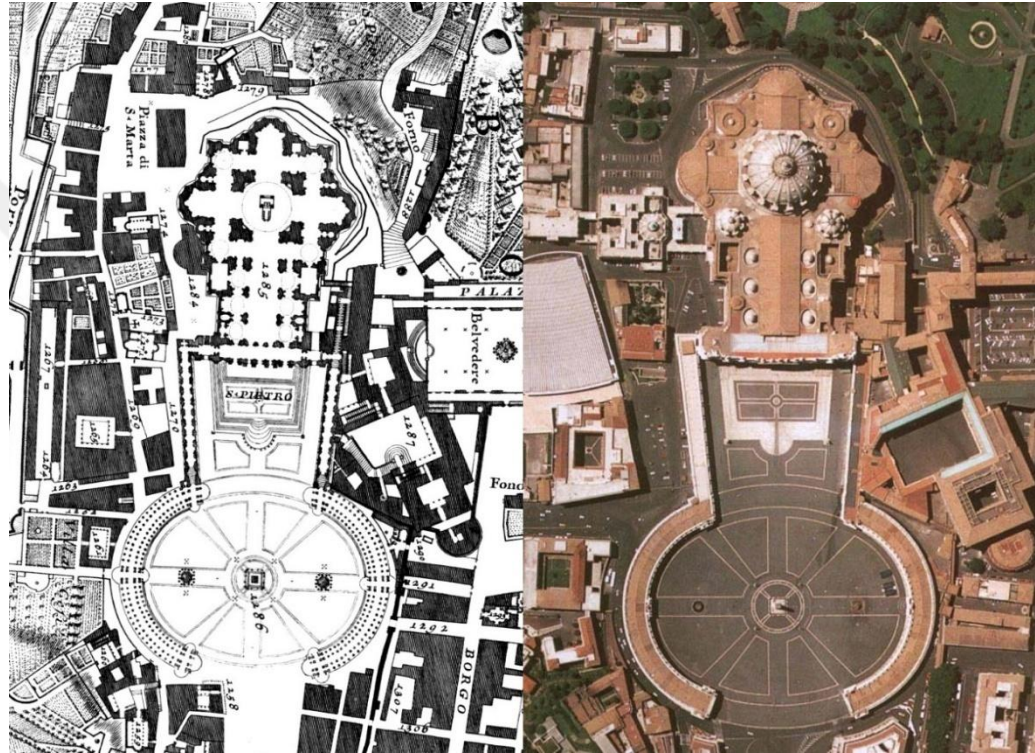
içerisinde insanlar kültürel etkinlikler için bu sahanın etrafında bulunmak durumundadırlar. Dolayısıyla zamanla kent gelişip büyüdükçe bu sahalar önem kazanmış ve “meydan” haline gelmişlerdir. Meydan, bir araya gelme ihtiyacında olan insanların ve dolayısıyla toplumun doğal olarak organik bir parçasıdır.

“Market Square” adıyla tanımlanan, pazaryeri olarak görülen ve kullanılan Ortaçağ meydanları aynı zamanda dinsel törenlerin de yapıldığı alanlardır. Bu dönemin en belirgin niteliklerinden biri kilise figürünün hâkim karakter olmasıdır. Nitekim meydanlar bir kilisenin önünde ve meydanın yapısı oraya yönlendirir biçimde planlanmışlardır. Halkın genel olarak bütün ihtiyaçlarını içerisinde veya çevresinde karşılama imkânına sahip olan Ortaçağ Meydanı Bacon’un tespitiyle kilisenin ve politik hayatın da vazgeçilmez unsurudur. Örneğin Barok dönemde, alan ve hareket arasındaki ilişkiyi gösteren meydanların başında Roma’daki Piazza di San Pietro (Vatikan) meydanı gelmektedir. Meydan, kilise için görkemli bir avlu olacak şekilde tasarlanmıştır (Taşçı, 2014: 125). Görüldüğü gibi Ortaçağ’da meydanın kendine özgü karakteristik bir yapısı vardır. Dolayısıyla kilise ile bütünsel bir çerçeve oluşturacak şekilde ideolojik olarak düzenlenen bu meydanların yönlendirici bir niteliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda Yunan ve Roma kentlerinin kamusal yapılarıyla karşılaştırıldığında; Ortaçağ kamusal yapıları kilise etrafında şekillenmekte ve kilise Ortaçağ kentini simgeleyen bir yapı olarak görülmektedir. Eco’nun ifade ettiği gibi (2014: 381) 12. yüzyılda batıdaki birçok kentte katedraller başlıca özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Asıl var olma nedenini ticaretin yayılmasına ve toplumda yeni zenginlerin ortaya çıkmasına borçlu olan gotik katedraller görünürde dinsel inancı ve Meryem Ana’ya olan bağlılığı temel alır.

Ortaçağ’da kentin kamusal alanlarının biçimsel yapısına baktığımızda düzenli bir şekli olmayan, biçimsiz, amorf yapılar kendini göstermektedir. Tokcan, Ortaçağ’da meydanların; Antik çağın düzenli ve geometrik formundan farklı olarak, insanların görüş açısını birçok noktaya yönelten, daha küçük ölçekli, kilise ve diğer yapılarla birlikte ortaya çıktığını söyler. Bu anlamda meydan hem dini hem de dünyevi ihtiyaçların birlikte yapıldığı toplanma alanları olarak değerlendirilmektedir. Fakat Piazza denilen meydan, İtalyan kentinin önemli bir kısmını kaplamakta, toplumsal ve ekonomik hayatın merkezi konumunda yer almaktadır (Tokcan, 2001: 86-87). Mumford ise, Ortaçağ kentinde büyük Pazar alanları ve katedral alanlarının

formel meydanlar olmadığını belirtmektedir. Kentin gelişim gösteren yerleşim yerlerinde dahi pazaryerleri düzensiz ve değişken bir yapıya sahipti. Bunun nedeni, etraftaki binaların öncelik hakkının olması ve açık alanların dağılımını bu binaların belirlemesiydi. Bazı durumlarda pazaryerleri geniş bir cadde gibi görünse de yalnızca birçok tezgâhın açılabilceği küçüklükte değil; halkın bir araya geldiği zamanlarda ve kutlamalarda kullanılabilecek büyüklüğe sahipti. Ortaçağ'da pazaryerleri eski agoranın ve forumun işlevini ele geçirmişti (Mumford, 2013: 376). Dolayısıyla bazı noktalarda agora ve forumlarla benzer niteliklere sahip olan Ortaçağ meydanlarını yalnızca mimari ve kentsel açıdan değerlendirmekten öte toplumsal, politik ve ekonomik bağlamlarla birlikte bütünsel açıdan yaklaştığımızda çeşitli etkinlikler gerçekleştirilmektedir. Şahinler'in belirttiği gibi meydan ve meydancıklar yalnızca yolların kavuştuğu büyük saha anlamında yerler değildir. Meydanlar; nefes almak için bir ihtiyaçtır; loş evlerde, daracık Ortaçağ sokaklarında yaşayan insanların hepsine ait dinlenme yerleridir. Kentin sakinleri boş zamanlarını ve toplumsal ilişkilerinin büyük çoğunluğunu meydanlarda geçirmektedir. Öyle ki gösterilerin, şenliklerin yapıldığı, zarafet ve inceliklerin sergilendiği bu meydanlar Ortaçağ hayatını yansıtan bir yapıdır (Şahinler, 1964: 21). Ortaçağ meydanlarında icra edilen bu şenlikler aynı zamanda silahlı karşılaşmaların yapıldığı ve savaş gösterilerinin gerçekleştirildiği etkinlikler olarak da karşımıza çıkmaktadır. Umberto Eco'nun söylediği gibi, Ortaçağ'da bayramlar, oyunlar ve törenler, marjinal ya da mecburi olmaktan öte bir konumda yer almaktadır. Özellikle turnuvalar, temeli ve yaygınlığı açısından Ortaçağ toplumunun bir simgesi haline gelmiştir. Bu etkinlikler zamanla silahlı gösterilere dönüşmüştür. Bu turnuvalar içerik yönünden tekdüze ve belirli kurallara bağlı değildi; öyle ki silahlı atlılar arasındaki karşılaşmalar çeşitli gösteri şekillerini içermekteydi. Bunların arasında rakip taraflar arasında gerçekleşen toplu çarpışmayla birlikte şövalyeler arasında ikili meydan okumalar, silah alanında yetenek gösterileri ve şenlikli karşılaşmalar yer almaktadır. Aynı zamanda bu turnuvalar; savaşın yüceltilmesi, savaş tekniklerinin denenmesi gibi yorumların ötesinde "kavmin saldırganlığını deşarj ettiği an, bir tarafın diğer taraf üzerindeki üstünlüğü" ve "savaş taklidi değil, savaş ritüeli; aynen savaşta olduğu üzere, avlanma mekanizmasının harekete geçmesi ve zenginliğin yeniden dağılımının gerçekleşmiş hali" olarak görülmektedir. Yenilenme sürecindeki kentsel dünyanın sakinleri de zamanlarının büyük bir bölümünü her tür bayram, oyun ve uğraşla geçirmektedir. At yarışları, okçuluk, güreş, atlama, cirit, taş atışı, kalkanlı mücadele, hayvan (özellikle

horoz) dövüşleri, köpeklerle ayı veya boğalar arasında dövüşler, su veya karada mızrak dövüşleri, buz pateni gibi etkinlikler, halkın 12. yüzyılda, askeri açıdan hazırlık yapmak veya kişisel başarı ve zafer elde etmek için uğraştığı faaliyetlerdir (Eco, 2014: 254-256). Diğer yandan Mumford'a göre (2013: 376) loncalar dini oyunlarını sergilemek amacıyla pazaryerlerinde sahnelerini kurarlardı. Suçlular veya sapkınlar darağacında asılarak veya yakılarak burada acımasızca cezalandırılırlardı; ortaçağın sonlarına doğru feodalizmin ciddi uğraşlarının kent sporlarına dönüşmesinden sonra bu sporların müsabakalarının yapıldığı yer de burasıydı.



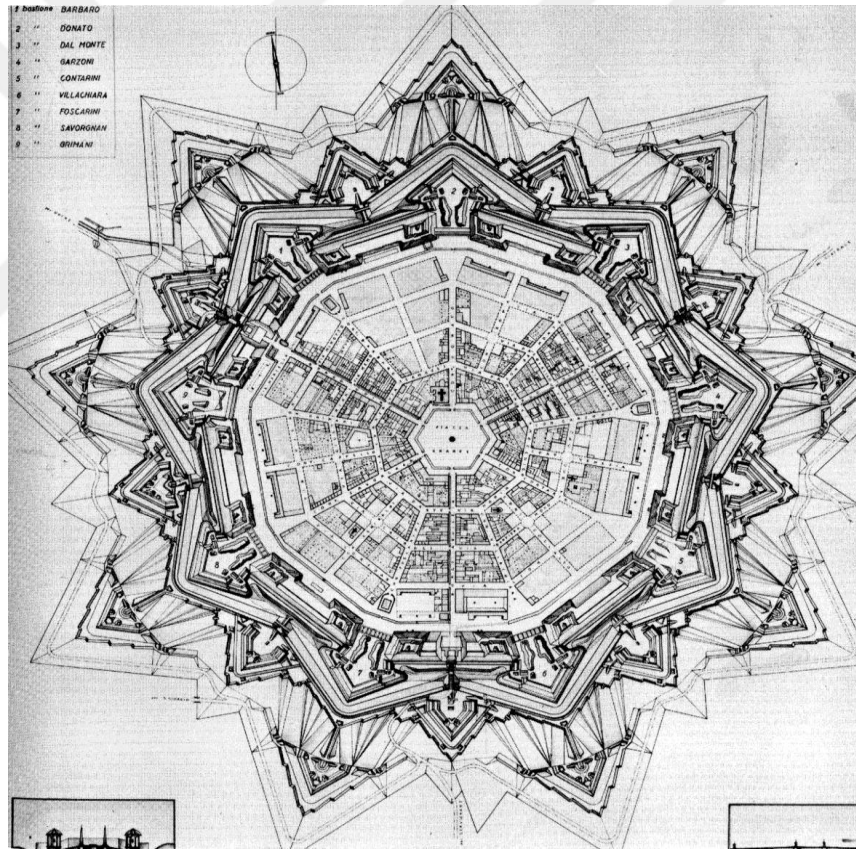
Şekil 3.3. Ortaçağ Meydanı Örneği: Piazza di San Pietro¹

3.2.4. Rönesans Meydanları

Mimari açıdan bakıldığında daha önce Ortaçağ'da kilise ve katedrallerin gotik tarzda yapıldığı belirtilmişti. Bu sanat anlayışı kiliselerin hâkim olduğu meydanlara da yansımaktaydı. Ancak Rönesans meydanlarının gotik mimari tarzın dışında bir tasarıma sahip olduğu söylenebilir. Nitekim gotik sanat anlayışına bir tepki olarak ortaya çıkan Rönesans'ın bu tepkiselliği kente ve kentin kamusal alanlarına da yansımıştır. Roth'un ifade ettiği gibi, birbirinden farklı kısımların bir araya gelmesiyle oluşan ve her duruma uyarlanabilen Gotik mimari; Rönesans dönemi ile antik Yunan ve Roma sanatının ihtişamı arasında yer alan, uygarlıkla bir

¹ Kaynak: (http://www.gliscritti.it/gallery3/index.php/album_014/san_pietro_alto_copy1)

ilgisi olmayan “karanlık çağ”ın ürünüydü. Fakat kentsel kültürden cesaret alan yeni dönemin Rönesans sanatçıları, mimarlığı mekânsal birimlerle uğraşan bir matematik bilimi olarak kabul ettiler; perspektif yasalarını bu evrensel uzayın parçalarının bilimsel olarak yorumlanabilmesinin anahtarı olarak gördüler (Roth, 2002: 426). Yine Ortaçağ’da kentlerin ve içerisindeki açık alanların belirli bir biçimi bulunmayan, gelişigüzel yapılar olduğuna değinilmişti. Ancak Rönesans’la birlikte bu durum tersine dönmüş ve simetrik yapılar önem kazanmaya başlamıştır. Taşçı’ya göre, bu dönemde kent bir sahne olarak düşünülmekte, önemli kamusal alanlar bir geometriyle oluşturulmakta ve kentsel dekor önem kazanmaktadır. Fakat meydanlar, pazaryerleri veya dolaşım alanları işlevlerini kaybederek yalnızca bir sahne dekoruna dönüşmüştür. Dolayısıyla Rönesans döneminde üslup devrimi boy göstermiştir (Taşçı, 2014: 128).



Şekil 3.4. Yıldız Kent Örneği: Palmanova²

Rönesans’ın her şeyi dondurduğunu söyleyen Cansever ise şunları kaydetmektedir;

² Kaynak: (<http://archiveofaffinities.tumblr.com/image/4149761886>)

“Atina Mektebi’ni düşünün, Rafael’in resmini. Bir ânı alıp dondurur. Oysa Picasso, çok tartışılan portrelerinden birisinde tam tersini yapar bunun. Bir genç kızın yüzünü aynı satıh üzerinde bir karşıdan, bir tam profil, bir dörte üç profil olarak üç defa resmeder. Onun donuk bir şey olmadığını, farklı görüş açılarından farklı biçimler vücuda getirdiğini koyar ortaya. Rönesans’ın bu donmuş anlayışı, değişmeye hiçbir şekilde açık değildir. Mekân ve varlık telakkisinde de durum aynıdır. Mekân sınırsız-sonsuz olarak değil, sınırları belli, bütünüyle tarif edilmiş bir yer olarak düşünülüyordu. Özellikle Rönesans ve sonrası ütöplastler şehir tasavvurlarında iri, gösterişli ama değişmeyen unsurlardan oluşan bir âlemi amaç olarak alıyorlardı” (Cansever, 2007: 76-77).

Dolayısıyla Rönesans kentleri gibi kentin kamusal alanları da büyük boyutlarda planlanmakta ve kentin yapısına göre tasarlanmaktadır. Taşçı, Rönesans’ın diğer konularda olduğu gibi kentin ölçekleri konusunda da birçok yenilikleri beraberinde getirdiğini söyler. Ona göre hem yeni hayat ve idare tarzı, hem de insanların özgürlük bilinçlerinin gelişmesi kentsel mekâna yansımış ve mekânın formlarında ölçek ve biçim değişikliklerine yol açmıştır. Bu dönemde kentler, etrafı saray ve bazilikalarla donanmış geniş meydanlar kazanmışlardır. Geometrik düzende simetriye önem verilmiş, meydanların etrafında aşırı süslü yapılar yer almıştır (Taşçı, 2014: 129). Kılıçbay da, Rönesans kentlerinin en önemli bölümünü oluşturan meydanlar olarak piazzanın, kendinden önceki Antik dünya ve Ortaçağ’daki öncellerine nispeten çok daha büyük ölçekli yapılar olduğuna dikkat çeker. Ona göre ilk bankalar burada ortaya çıkmış, ekonominin düzenleme alanı ve nakit akımları burada gerçekleşmiş, toplumsal fırtınalar burada patlamış ve bu fırtınaları çıkaranlar da yine burada cezalandırılmışlardır. Kısaca meydanlar, ekonomik ve toplumsal hayatın odağı haline gelmiştir. Bununla birlikte her kilise ya da tarikat pizzaya bakan bir dinsel bina edinmeye çalışmıştır. Hatta bazı tarikatlar vaazlarını doğrudan meydanda vermiştir (Kılıçbay, 2000: 43). Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere tıpkı agoralarda, forumlarda ya da Ortaçağ meydanlarında olduğu gibi Rönesans döneminde de toplumsal hayat her açıdan meydanlarda yaşanmıştır. Bu meydanların somut bir örneği olarak piazzalar yalnızca geometrik olarak tasarlanan bir yapı olmakla kalmamış; toplumsal ve ekonomik olarak da bir merkez konumuna gelmiştir. Kılıçbay, piazza sözcüğünün Türkçe’de iki farklı anlama karşılık gelecek şekilde kullanıldığını belirtmektedir. Bunlardan birincisi mal ve hizmetlerin alınıp satıldığı bir alanı, dolayısıyla ekonomik hayatın odağını ifade ederken; ikincisi ise, “piyasa yapmak” deyiminde karşılığını bulan, gezinmek, insanlarla karşılaşmak gibi atıflarla birlikte toplumsal hayatın odağına gönderme yapmaktadır. Böylece piazza kent hayatının ekonomik ve toplumsal, dolayısıyla da siyasal odağı olmuştur (Kılıçbay, 2000: 43-44). Bu dönemde bazı piazzaların

geometrik olarak tasarımını ve bu tasarımlardaki yıldız şeklinde bir örüntünün biçimsel mimari yapısını Rönesans'ın simetri, eksen ve tekbiçim ilkeleriyle açıklamak mümkündür. Neticede ortaya çıkan şekil bir sanattır, fakat bir savaş sanatıdır. Nitekim bu yapılar yalnızca biçimsel kaygılarla tasarlanan unsurlar değildir. Örneğin Piazza di Ponte'nin yelpaze gibi açılan örüntüsü, yani radyal planı askeri kent planlamasının ilk örneğiydi. Sonraki dönemlerde, idamları herkesin görebilmesi için meydana değişiklikler yapıldı; artık o korkunç darağacı beş değişik açıdan görülebiliyordu. Böylece, kent sakinlerine adeta bir “sizi denetliyoruz” mesajı iletilmişti (İngersoll, 2007: 173-174). Dolayısıyla bir kent ya da kent içerisindeki herhangi bir mekân, yalnızca mimari açıdan geometrik olarak tasarlanmış bir yapı olarak görülmemelidir. Nitekim o biçimsel görüntünün arkasında yatan toplumsal ve ideolojik nedenler yer almaktadır.

Toparlamak gerekirse; tarihsel süreç içerisinde insanların kullandığı, bilinen ilk kamusal mekânlar olarak Antik Yunan agoraları, Roma forumları, Ortaçağ meydanları ve Rönesans meydanları gibi kentin merkezi konumunda yer alan yapılar biçimsel özelliklerinden öte toplumsal ve kültürel nitelikleriyle ön plana çıkmışlardır. Tüm bunları günümüz kent parklarıyla karşılaştırdığımızda işlevsel olarak benzer noktalara işaret ettiği görülmektedir. Öyle ki, günümüz kent parkları gibi farklı tarihsel uğraklarda karşılaştığımız bu kamusal mekân tezahürleri de kentin vazgeçilmez mekânları olarak karşımıza çıkmakta ve kent kültürünün bir parçası olarak anlam kazanmaktadırlar. Bu mekânlar tıpkı günümüz parkları gibi geçmişte kent insanının toplandığı, kültürel değerlerini paylaştığı noktalar olmuştur.

3.3. GÜNÜMÜZ PARKLARININ ARKETİPİ: BAHÇELER

Konuya bütünlük kazandırmak ve geçmişle olan bağı göstermek amacıyla şunu belirtmek gerekir ki; sanayileşmenin neticesinde ortaya çıkan günümüz parklarının ilk örnekleri aslında bahçelerdir. Zamanla bazı bahçelerin parklara dönüştürüldüğü de görülmektedir. Bahçe dediğimiz olgu, dünya üzerinde birçok farklı coğrafyada ve kültürde ideolojik, dini, felsefi vb. çeşitli nedenlerle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla farklı toplumların yaşam tarzlarına göre şekillenen bahçenin kendisi her şeyden önce kültürel bir durumdur. Nitekim kültürün kendisi gibi bahçe kültürü de tarihsel süreç içerisinde insanlar tarafından paylaşılan ve kendinden sonraki kuşaklara aktarılan doğaya ilişkin bir değer olarak görülmüş ve doğa – kültür birleşiminin mekâna yansımaları olarak şekillenmiştir. Öyle ki bahçeler, içerisinde yer

aldığı toplumun kültürel değerlerine göre oluşturulmuş mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Akdoğan'a göre her zaman insan hayatının bir parçası olan bahçeler, değişik şekillerde doğadaki yerini almıştır. Örneğin, kutsal kitaplarda genellikle Cennet, bir bahçe mekânı şeklinde anlatılmaktadır. Bu anlamda bahçeler insanların dünyadaki yaşamlarında da birer küçük Cennet mekânına sahip olma arzusunun yansıması olarak görülmüştür ve böylece insanlar dünya hakkındaki ideallerini adeta bahçe olarak adlandırılan mekânlarda yaratmaya çalışmışlardır. Çağlar boyunca bahçeler, insanların günlük hayatlarının aleladeliklerinden, sıkıntılarından kurtulup, tabiata ait varlıklarla sıkı ilişkiler kurabilecekleri bir çeşit sığınak olmuşlardır (Akdoğan, 1974; akt. Altınçekiç ve Şentürk, 2017: 42). Dolayısıyla daha sonra detaylı bir şekilde değineceğimiz üzere günümüz parkları sanayileşmenin, kentleşmenin o bunaltıcı havasından bir nebze de olsa uzaklaşmak, doğayla baş başa kalmak adına ortaya çıkarken; sanayileşmeden önceki süreçte de parkların arketipi olarak görülen bahçelerin de gündelik hayat içerisinde insanların sorunlarından uzaklaşma noktasında parklarla aynı işleve sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Sarkowicz, çalışmanın bu kısmında büyük ölçüde yararlanacağımız "Bahçelerin ve Parkların Tarihi" adlı derleme kitabında, başlangıç noktası İncil ve Cennet'e yaslanan bahçelerin tarihsel süreçte sürekli yeniden yorumlandığını belirtmektedir. Nitekim ona göre; "*mutluluk ve huzurun vaadi, dinsel heyecanın ve felsefeye dalışın mekânı; parasal, toplumsal ve politik gücün işareti; çok çocuklu aileler için beslenme kaynağı ya da 20. yüzyıl sonlarında stresli metropol sakinleri için çabucak ulaşılabilecek bir hedef*" olarak görülmesi gibi nitelikler eski uygarlıklardan günümüze bahçe ve parklara yüklenen işlev ve anlamlardan yalnızca birkaçını oluşturmaktadır (Sarkowicz, 2003: 8). Bu noktada öncelikle bahçelerin ilk ortaya çıkış noktası olarak görülen "Cennet" miti üzerinde durmak mümkündür. Mayer-Tash'e göre geçmiş ile gelecek arasında uzanan mitler zamanla değişime uğrayabilir ancak tamamen yok olup gitmezler. Belli bir sonları yoktur. Nitekim "Cennet" miti için bu durum özellikle geçerlidir. Öyle ki "Cennet" miti kolektif bilincin anımsayabildiğini düşündüğü, sayısız insanın bir şekilde dünyevi ve uhrevi gelecek umutlarını yönelttiği en ileri derecedeki uyum halinin (*conditio humana*) tinsel ve ruhsal kökleriyle öylesine iç içe geçmiştir ki, insanın tüm hayali boyutlarında yeniden şekillenmektedir. Çok ötelere beri geçmişe, şimdiye ve geleceğe yönelik olan Cennet miti, ulaşılamaz uzaklıklara gitmiş ve muhteşem bir

şekilde donatılmış bahçe ile yakından ilgilidir (Mayer-Tash, 2003: 11). Bu noktada Cennet mitinin, kutsal kitap olarak kabul edilen Tevrat ve Kuran'da bahsedilen tasvirlerine baktığımızda, Cennet'in doğrudan bahçe olarak tarif edildiği görülmektedir. Mayer-Tash'in belirttiği gibi, Kuran'ın 56. suresi; çölde yaşayan, vaha özlemi ile yanan ve tanrının lütfüne ermiş insanları "sonsuz hazlarla dolu bahçeler"e götürür. Bu cennetmekânlık yaklaşımı ile İslam dini, çok geçmişe yaslanan bir gelenek halkasına katılır. Bu halkanın başlangıç noktasına baktığımızda, tanrının yaratılış hakkındaki sözleri ve bunları aktaran Tevrat'ın yaratılış öyküsü bulunmaktadır: "...yüce tanrımız sabaha karşı cennet bahçesini yarattı ve içine yaratmış olduğu insanı koydu. Topraktan göze güzel görünen ve yemesi hoş, türlü türlü ağaçları yeşertti. Hayat ağacını ve iyi ile kötüyü idrak ağacını bahçenin tam ortasına koydu. Bahçeyi sulamak için cennette bir nehir aktı" (Mayer-Tash, 2003: 11-13). Steingraber'e göre Cennet, insanlar oradan kovulmadan önce en güzel bahçeydi. İnsanlığın "altın çağı"ndaki bu "ilk bahçe"nin özlemle anılması 19. yüzyıla kadar hiç bitmemiştir. İleri kültürlerin çoğu "cennet" bahçelerini biliyordu (Steingraber, 2003: 201). Eski oryantal saray ve tapınak bahçelerinin yapı biçiminin konusal çıkış noktası araştırıldığında, nerdeyse hep saray ve tapınaklarla mekânsal bir ilişki içerisinde olan antik bahçe kalıntılarından, öncelikle yine Tevrat'ın yaratılış öyküsüne gönderme yapıldığı görülmektedir (Mayer-Tash, 2003: 14). Buradan anlaşılacağı üzere bahçeler, antik dönemden beri kamusal bir parçası olarak değil, saray veya tapınakların sınırları içerisinde bulunan, özel alanla bütünleşen bir unsur olarak görülmektedir. Dolayısıyla ortaya çıkış noktası "Cennet" miti olan bahçeler farklı coğrafyalarda, farklı kültürlerde, değişik biçimlerde ve çeşitli amaçlar için kullanılmaktadır.

Bu noktada ilk olarak Eski Mısır bahçelerine baktığımızda; bahçeler Eski Mısırlıların hayatında özel bir konuma sahipti. Mısırlıların çiçekler ve ağaçlarla kopmaz bir bağı bulunmaktaydı. Bu coğrafyada o kadar çok gölgeli huzur veren, tatlı meyveler ve kokuları olan bahçeler hiçbir yerde yoktu. Ülkenin her tarafında çok çeşitli, rengârenk ve ihtişamlı çiçekler etrafı kaplıyordu. Törenlerde kadınlar çiçeklerle süsleniyordu. Havada birbirinden farklı kekik, biberiye ya da dereotu gibi bitkilerin kokuları vardı. Eski Mısırlılar zengin bitki çeşitliliğini bahçelere de yansıtıyordu ve bahçelerini yüksek duvarlarla çeviriyordu (Dzionara, 2003: 23). Mısır'da da bahçelerin çoğunlukla özel alanlara ait olduğunu söylemek mümkündür.

Mısır'da bahçe, benzeri olmayan biçimde kraliyet odalarının içine kadar uzatılmıştı: yer döşemesi sarayın içlerine kadar bir bahçeyi tasvir ediyordu (Dzionara, 2003: 24). Nitekim Karahan da, Mısır'da bahçelerin genellikle mabetlerin ya da zenginlere ait evlerin bir parçası olduğunu söylemektedir. Papirüslere veya duvarlara resmedilen bu bahçeler genellikle kare şeklinde tasarlanmış olup içerisinde palmye, incir, akasya gibi çeşitli ağaçlar yetiştirilmiştir. Bunun yanı sıra bahçelerde bir su gösterisiyle, Nil Nehri'nden suyu kolaylıkla sağlanan birçok havuz yer almaktadır. Geniş ve derin bir şekilde inşa edilen bu havuzlar, rekreasyonel faaliyetlere olanak tanırken, hükümdar ve yakınlarının kayıklarla dolaşabileceği bir niteliğe de sahiptir (Karahan, 2005; akt. Yerli ve Kaya, 2015: 410). Bahçenin, eski Mısırlılar tarafından aynı zamanda hep bir canlanma ve neşelenme mekânı olarak da görüldüğü bilinmektedir. Her bahçe en az bir göl ile donatılmıştı. Bunlardan bazıları, içinde sandalların yüzebileceği kadar büyüktü. Bu göllerin kült karakteri vardı: İbadet için temizlenmeye hizmet ediyorlardı, aynı zamanda yeniden doğuş umudunu besliyor ve eski inanca göre hem kralların hem de tanrıların bu dünyada ve öbür dünyada susuzluklarını giderme isteğini de karşılıyorlardı (Dzionara, 2003: 28-29). Dolayısıyla eski Mısır'da bahçelerin yalnızca bu dünyada huzur bulmak için değil, öteki dünya için de manevi bir getirisinin olduğu düşünülmekteydi. Bununla birlikte Mısır'da bahçe kültürüyle, din kültürünün doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Bu karşılıklı kültürel ilişki insanlara ekonomik anlamda bir kapı da aralamaktaydı. Öyle ki Dzionara, Mısırlıların tanrılarını ve ölen firavunları onurlandırmak adına tapınak bahçeleri inşa ettiklerini belirtmektedir. Bu bahçeler her ne kadar ölü kültüne hizmet etseler de en başından beri ticari bir zenginliğin mekânı olarak görülüyordu. Bahçe, bir yandan adakların sunulmasını garanti altına alırken; öte yandan meyve, asma ve sebze bahçeleri tüm tapınak personelinin gelir kaynağıydı. Bir tanrının onuruna inşa edilen bu yapılar, eski Mısır'da dinin bahçe kültürünü nasıl etkilediğini göstermektedir (Dzionara, 2003: 27).

Mısır bahçeleri çoğunlukla din kültürü ile iç içeyken, Çin bahçeleri ise felsefeyle yakından ilgili, daha çok sembolik bir dili olan yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bahçeler, yalnızca görsel olarak anlaşılabilir şekilde tasarlanmış unsurlar değildir. Nitekim Çin bahçelerinde görülen her şeyin arkasında yatan farklı bir anlam bulunmaktadır. Beuchert Çin bahçelerini, yaşama sanatını utkuya yönlendirmek isteyen göndermeler, semboller ve metaforlarla dolu felsefi bahçeler

olarak tarif etmektedir. Çinlilerin doğaya bakışı tam anlamıyla sembolik bir bakıştı. İlk karşılaşmada zor anlaşılır gibi bir izlenim bırakan Çin bahçeleri, gerçek anlamlarını, tüm duyuları ile tadını çıkarmaya, kalbini ve aklını açık tutmaya hazır olana ve sembollerini okuyabilene açıktır. Bu bahçeler duyu algılamasıyla yaşamın üstesinden gelmeyi öğreten filozofların mekânıdır (Beuchert, 2003: 43). Burada havuzun, akarsuyun bir anlamı olmakla birlikte bahçeye dikilen her meyve ağacının dahi sembolik anlamlarla yüklü olduğunu söylemek mümkündür. Mamut ve Barış'ın belirttiği üzere elma, kaysı ve nar, bereket ve ün sahibi olmaya işaret eder. Şeftali arkadaşlık, aşk ve ölümsüzlüğü simgeler. Portakal mutluluk, zenginlik ve şans anlamına gelmektedir. Ağaçlar doğu ve güneydoğu yönüne ekilirse güç ve güven sağlar. Akarsular çok yararlıdır ve zenginliği simgelerler. Havuzlar başarı simgesidir (Mamut ve Barış, 2012: 20). Bahçedeki her ögenin kendine özgü bir anlamı olmakla birlikte Çin bahçelerinde bütünsel açıdan bir uyum söz konusudur. Bu bahçelerde özellikle taşlar ve su ayrı bir önem taşımaktadır. Beuchert'e göre, Çin bahçelerinde temel tasarım unsurları taşlar ve durgun sudur. Çin'de şöyle denir: *“Taşlar güçlerini insanlara geçirir. İnsanlar meditasyon gözlemi sırasında taşların gücünü kendi içine alabilecek durumdadır.”* Durgun suya bakmak da ruhu sakinleştirir (Beuchert, 2003: 45). Benzer şekilde Qi de Çin bahçelerinin bitki, kaya ve sudan oluşan bir kompozisyon olduğunu söyler. Öyle ki, Buda ve Konfüçyüs'e göre evrenin en güzel süslerini dağlar, kayalar, göller ve nehirler oluşturmaktadır. Çinliler saray bahçelerinde denizi veya okyanusu canlandıran büyük çapta yapay göller inşa ederek kenarlarını iri kaya parçaları ile süslemişlerdir. Çin bahçelerinin en dikkat çekici niteliklerinden birisi ise, ölçülerin büyük tutulmasına karşın gizliliğe ve içe dönük yaşama önem vermesidir. Bahçede gezen bir kişinin, değişen manzaralar dizisi ile birlikte kayalıklar, tepeler, akarsular arasında sürprizli görüntülerle karşılaşma olanağı vardır (Qi 2006; akt. Mamut ve Barış, 2012: 49). Dolayısıyla Çin'in kendine özgü iklimi, coğrafi özellikleri, toprak yapısı ve farklı birçok bitkinin yetişmesine olanak tanınması gibi durumları Çin bahçesinin oluşumuna önemli katkılar sağlayan nedenler arasında sıralamak mümkündür. Çin bahçeleri, Çin kültürünün binlerce yıllık birikimi, kültürel, coğrafi, felsefi, dini etkileşimlerin ve inançların bir ürünüdür (Mamut ve Barış, 2012: 49).

Japon bahçelerine baktığımızda, bu bahçeler tasarlanırken doğallık ön planda tutulmakta ve yapay öğelere olabildiğince minimum düzeyde yer

verilmektedir. Bu anlamda Japonya'da bahçe kültürünü anlamak için öncelikle onların doğaya ilişkin yaklaşımından bahsetmemiz yerinde olacaktır. Wuthenow'a göre, Doğu Asya'da tezatlık ve çelişkileri nedeniyle hiçbir zaman tahakküm altına alınması gereken bir şey olarak görülmeyen doğa, kavranamaz bir derinliğe ve kendi içinden çıkıp var olan bir yapıya sahiptir. Bu sebeple iklim şartları, mevsimlerin değişimi, bitki dünyasına ilişkin her şey doğaya bakışı ve bunların şiire, resme, mimariye ya da parklara yansıyan ifadesini ve biçimini belirlemektedir. Bu açıdan Japon bahçe mimarisi bütün akılcı yasalardan bağımsız gibi görünmektedir. Nitekim doğal görünüm Japon bahçelerinde yapay bir şekle sokulmaz; bu bahçelere geometrinin eli değmez, doğa terbiye edilmez. Fakat doğa, yapay öğelerle düzenlenmek istenirse, doğal olan yapaylığın arasında kaybolmamalı; aksine yapay olan doğal olanın gerisinde tutulmalıdır. Aynı zamanda yapay olan koruyarak ve bakım yaparak doğayı terbiye eder. Bu durum ise sürekli genişleyen ve zapt edilmesi zor olan doğaya sade bir görünüm sağlar (Wuthenow, 2003: 55-56). Aynı şekilde Yerli ve Kaya da (2015: 413) insanların, Japon bahçelerini doğa sevgisinin bir parçası olarak gördüğünü söylemektedir. Japon bahçeleri su, taşlar ve bitkilerin yanı sıra köprüler, çardaklar, kaldırım taşları ve bahçe pagodaları gibi öğelerle tasarlanmaktadır. Nitekim taşlar Japon bahçelerinin iskeletini oluşturmaktadır. Öyle ki suyun kullanılmadığı bahçelerde ağırlıklı olarak taş ve çakıllar kullanılmaktadır. Tosho Bahçesi, Ryoan-ji Bahçesi önemli Japon bahçe örneklerindedir.

Sembolizm noktasında Çin bahçeleri ile benzer niteliklere sahip olan Japon bahçelerini Çin bahçelerinden ayıran en önemli özellik yılın her döneminde kullanılmak üzere tasarlanmış olmasıdır. Wuthenow (2003: 62-63), doğa kültürünü temsil eden Japon bahçesinin yalnızca öykünölmüş olmadığını, düzenlenmiş bir doğa olduğunu belirtmektedir. Dört mevsime yönelik olan Japon bahçeleri doğanın kendi öğeleriyle gerçek ve aynı anda sembolik biçimde anlaşılır kılınır. Bundan dolayı bir Japon bahçesinin kompozisyonu hemen çözülemez. Örneğin, bahçedeki öğelere baktığımızda bir taş lamba tapınağı, çam ağacı şans sembolünü, bir taş aranjmanı cennet dağında dinlenen kaplumbağayı temsil etmektedir. Bu, bahçeyi bir dizi öğrenilebilir ve açıklanabilir sinyallere dönüştürmektedir. Böylece bahçe, doğanın kendisinin yeniden bir resme dönüştüğü yer olmaktan çıkmaktadır.

Öte yandan diğer kültürlerde bahçeler yürüyüşlerin yapıldığı, içerisinde insanların gezip dolaştığı mekânlar olarak karşımıza çıkarken, Japon bahçeleri çeşitli

özelliklere sahip olmakla birlikte, daha çok oturma odaklı bir tasarıma göre şekillenmektedir. Wuthenow'un ifade ettiği gibi (2003: 59), ister tapınakların sıkı düzenlemelere bağlı bahçeleri olsun ister belli saraylarda bolca çiçek ve çalıyla donatılmış, değişen perspektiflere sahip geniş alanlı park veya bahçeler olsun, bahçeler yürüyüş yapmak ve dolaşmaktan çok bakmak ve düşünmek için vardır. Burada bahçeye, içinde dolaşırken değil daha çok oturarak bakılır. Bahçelerde flüt sesi dinlemek, aya bakmak, kiraz çiçeğini, bir çamın güzelliğini, ilkbaharda mor salkımları, sonbaharda ışıldayan akça ağacı görmek için saray soyluları bir tirabzanda ya da verandaya benzer balkonda toplanmaktadırlar.

Antik Yunan döneminde yalnızca agoralar değil bahçeler de oldukça önemlidir. Hatta diğer kültürlerin bahçeleriyle kıyaslandığında Antik Yunan bahçelerinin yalnızca özel alan sınırları içerisinde yer almadığı, kentin en önemli kamusal mekânı olan agoraların da bahçelerinin olduğu bilinmektedir. Nitekim Carrol-Spillecke'e göre, düzenli bir yol ağı bulunmayan kent alanı; caddeler, evler ve resmi yapılar tarafından tamamen kullanılmaktaydı. Farklı büyüklüklere sahip olan ve arsanın tamamını kaplayan birçok ev bahçe için uygun değildi. Kentin politik ve ticari merkezi olan agora çoğu kez yeşillendirilmiştir. 5. yüzyılda Atinalı devlet adamı Kimon, Atina'daki agoraya çınar ağaçlarının dikilmesini sağlamıştı. Kimon, kısa süre içinde olağanüstü sevilen kibar ve güzel dinlenme yerleriyle kenti süsleyen ilk kişiydi. Atina'daki agoranın ağaçları, yollar, su ve atık su kanalları, özellikle de çeşmelerden çıkan kanallar boyunca dikilmiş gibi görünmektedir. Bu, çeşmelerdeki fazla suyun kamusal alanlarda ve tapınaklardaki bahçelere akıtılması sayesinde Yunan kentinin ana toplantı yeri için gölgeli bir çevre yaratılmıştır (Carrol-Spillecke, 2003: 68-69). Dolayısıyla halkın evlerden çok, Antik Yunan kentinin kültürel, politik ve ticari merkezi olan agoralarda vakit geçirmesi, kamusal alanların yeşillendirilmesi noktasında etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra bahçelerle Antik Yunan kültürü arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Öyle ki bahçelerdeki farklı ağaçlar çeşitli Yunan tanrılarıyla özdeşleştirilmiştir. Carrol-Spillecke'in belirttiği gibi, kent merkezinin yeşillendirilmesi dinsel ve kamusal alanla sınırlıydı. Tapınakların etrafında bulunan kutsal mekân bahçelerindeki bazı ağaç türleri belli tanrılar için kutsaldı. Meşe Ağacı Zeus, defne ağacı Apollon, zeytin ağacı Athena ve mersin ağacı da Aphrodite ile ilişkilendirilmişti. Bereket Tanrıçası olan Aphrodite, tüm bitki örtüsünün tanrıçası olarak görülüyordu. Her yıl Afrodizyen şöleni

nedeniyle bu tanrıçaya tapanlar, onun için kutsal olan bahçeyi tavaf edip oradan Aphrodite Tapınağı'na varıyorlardı (Carrol-Spillecke, 2003: 68-71).

Yunan ve Roma'nın bir karışımı olan Roma bahçeleri ve parkları, Roma tarihinin belli bir döneminde tesadüfi olarak ortaya çıkmamış, belli ihtiyaçlardan kaynaklanarak belirginleşmiştir. Romalılar, aristokrasinin bir icadı olarak görülen Roma bahçelerinden daha önceleri haberdardı. Roma evlerinde arkaya doğru küçük bir bahçe açıldığı bilinmektedir. Aynı zamanda Romalılar avlularına da düzenli olarak bitki ekiyordu. Roma evlerinin çoğunluğu bir parça doğa içeriyordu. Nitekim kent evinde genellikle bununla yetinmek gerekiyordu. Dolayısıyla küçük bir alanı kaplayan bahçeler, içerisinde gezmekten çok bakmaya uygundu (Meier, 2003: 76-77). Roma kentlerinin dışında kırsal bölgelerinde bahçeler daha önemli görülmektedir. Nitekim ister kentte ister kırsal yerlerde olsun bahçeler, bir saygınlık göstergesi olarak kabul edilmektedir. Carrol-Spillecke'in söylediği gibi, Romalıların kırsal kesimdeki villalarını çoğu kez bahçeler ve parklar zenginleştiriyordu. Kent ve kır evlerinin bahçelerindeki heykeller ve duvar resimleri Yunan tapınaklarını, parklarını ve saraylarını anımsatmakta ve eğitilmiş Romalının, sahip olduğu bu bahçeyle toplumda bir statü edinebileceğini göstermektedir (Carrol-Spillecke, 2003: 75). Açık arazide villalar kentte olduğundan çok daha rahat genişleyebiliyordu. Buralarda çok daha büyük ve bazen birden fazla bahçeyi villanın başka bölümlerinin bitişiğine inşa etme olanağı vardı. Çoğu kez bu efendiler, villa alanının dışında da az çok geniş parklar yaptırıyordu. Romalıların bahçe ve parkları için harcadığı çaba ve gösterdikleri özen dikkat çekicidir. Ayrıca evlerinden ve villalarından olabildiğince güzel bir "yabani" doğa manzarasının görünmesini de önemsiyorlardı (Meier, 2003: 78). Villalardaki bahçeler zamanla heykel, küçük bank ve tapınaklarla daha zengin biçimde donatılmıştır. Bir bütün olarak bakıldığında villaların her biri; kara, su ve hava hayvanları, yabani evcil hayvanları, çeşitli bitkiler, ağaçlar, asmalar, çok sayıda süs çalısı çeşidi ve çiçeklerle küçük çapta birer dünya oluşturuyordu. Romalı efendiler villalarını bir krallık olarak görüyordu. Bu küçük çaptaki dünyalar, bu krallıklar bilinçli olarak Roma'dan ve onun toplumsal yaşantısından uzak tutuluyordu. Buralar özel yaşam alanıydı (Meier, 2003: 82-84). Dolayısıyla Roma'da birer zenginlik göstergesi olan bahçeler, tapınak ve kamusal alanlardan çok özel alanların bir parçası olarak görülmektedir.

İtalya bahçeleri de özel alan sınırları içerisine dâhildi. Fakat burada diğer kültürlerden farklı bir durum söz konusudur. Nitekim İtalya'nın coğrafi şartlarıyla bahçe kültürünün birbiriyle doğrudan ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Küster'e göre Avrupa'da ilk bahçelerin yeniden yeşerdiği yer, kuşkusuz, İtalya'nın ılıman iklim bahşedilmiş bölgeleriydi. Bu önemli devrimin özellikle Toscana'da olduğu bilinmektedir. Bu bölgede tarıma gösterilen özen, İtalya'da bahçe kültürünün ilkin yine burada canlanmasını sağlamıştır. İlıman iklim ve tür zenginliğine sahip bu doğa, Batı dünyasında ilk yeniçağ bahçelerinin ortaya çıkmasını kolaylaştırmıştır. İtalyan kentlerindeki yaşam yalnızca olumlu yönlerle sahip değildi. Sıcak iklim nedeniyle özellikle birçok insanın olumsuz hijyenik koşullar altında bir arada yaşadığı yerlerde, vebanın yayılması kolaylaşıyordu. Bu nedenle parası olanlar, kentin dışında bahçesi çitle çevrili bir villaya sahipti. Veba ortalığı kırıp geçirirken, oraya sığınabiliyorlardı (Küster, 2003: 111-112). İtalyan bahçelerinin biçimsel niteliklerine baktığımızda eski Roma bahçeleriyle benzer özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Antik Roma'da olduğu gibi İtalya'da da bahçelerin temel ögesinin heykel olduğu söylenebilir. Küster'in belirttiği gibi, İtalyan bahçelerinde heykeller de süs olarak kullanılmaktadır. Eskiden bahçelere Roma'nın her yerinde kolayca bulunabilen antik heykeller dikilirdi. Yeni binaların duvarlarına yerleştirilen yontulmuş taşlar, mezar taşları ve başka yapı öğeleri gibi sanat yapıtı kalıntılarının yanı sıra kabartma resimler için de ikincil bir kullanım alanı doğmuştu. Böylece Roma'nın zaferlerle dolu geçmişiyle bağlantı kuruluyor ve kente yeni ve parlak bir rol biçiliyordu. Öyle ki bazı bahçeler kayda değer antik dermelere dönüşmüştür (Küster, 2003: 119). Tüm tipik öğeleriyle İtalyan bahçesi, sahibinin özel yaşamında konuklarıyla birlikte içerisinde dolaşabileceği bir mikrokosmos durumundadır. Bu bahçelerde çok farklı duyguların yaşanabilmesi için buralara çok sayıda uyarıcı yerleştirilmiştir. İnsan yalnızca mağaranın karanlığı ile terasın ışığı arasında gezmekle kalmaz. İnsan havuz kenarına oturabilir, mağaralara çekilebilir ya da bahçenin zemininde gezebilir. Merdivenleri inip çıkarken her basamakta manzaranın nasıl değiştiğini anlamak, kelimenin tam anlamıyla cezbedicidir. Bir İtalyan bahçesinde dolaşırken hissedilen farklı duyguların insanı neşelendirdiği söylenir; her insan tekdüze bir gündelik yaşamdan kaçmak ve çevresinde çeşitlilik görmek ister. İtalyan bahçesi insana bu çeşit zenginliğini sunar. İtalya, bahçe sanatındaki öncü konumunu 17. yüzyılın başlarına kadar korumuştur. Dışa karşı

kapalılık, İtalyan bahçesi için bugüne kadar karakteristik bir özellik olarak kalmıştır (Küster, 2003: 121-124).

Fransız bahçelerinin gelişimi İtalya bahçelerinden etkilenecek başlamıştır. İtalyanlardan teras, basamak ve suyun farklı kullanışlarını benimsemeye çalışmışlardır (Yerli ve Kaya, 2015: 412) Her ne kadar ilk başlarda İtalya bahçelerinden etkilense de Fransız bahçelerinin toplumsal anlamda insanların gündelik hayatında bunalım ve sıkıntıdan dolayı boş zamana, doğaya ihtiyaç duymalarından çok, çeşitli ideolojik işaretler taşıdığını söylemek mümkündür. Bu ideolojik mesaj, bahçenin biçimsel yapısı üzerinden doğrudan verilmektedir. Brix, Fransız usulü bahçenin boş zaman geçirmek üzere bir mekân olmadığını en iyi biçimde dile getiren, yaratıcısı Andre Le Notre olduğunu söylemektedir. Kendine özgü bir tarz olarak tüm Avrupa'ya yayılan Fransız bahçesi Kral 14. Louis'nin izlerini taşıyan dönemin bir ürünüdür. 17. yüzyıl Fransa'sında bahçe sanatı ulusal kültürde kilit bir rol kazanmıştır. Fransız bahçesi olarak bir kavram haline gelen şey Büyük Yüzyıl'ın ideallerini belki de en mükemmel biçimde yansıtmaktadır. Le Notre bütün bahçelerini; kısaltmaların, kaydırmaların ve yansıtmanın optik yasalarına dayanan bir bilgiyle tasarlamıştır. Le Notre'un uyumlu mekân etkisi yaratmak için kullandığı perspektif sanatları, açık platformla onun arkasında yükselmeye başlayan arazinin birleştiği çizgide kendini neredeyse gösterişle ortaya koyar (Brix, 2003: 125-133). Bu anlamda Brix, Fransız bahçelerinin biçimsel yapısını tarif ederken şunları kaydetmektedir;

“Başlangıçta, bant biçiminde geniş görünümlü havuzun kenarındaki mağara duvarı, insana sanki bir kaide üzerinde duruyormuş gibi gelir. Yaklaşınca, bunları ayıran zemin fark edilmeye başlanır. Bir yanda sakin su yüzeyi ve diğer yanda iki tarafında merdivenler, rampalar ve porsukağacı konilerinden oluşan kontrast zengini yoğun bir yapı bulunan mağara duvarı, giderek daha gerçek dışı bir hal alır; bu, optik bir yanılsama başarısıdır. Sonra geniş bir uçurum açılır ve bahçenin, şimdiye kadar tahmin bile edilemeyen bir boyutu açığa çıkar: Muazzam bir yatay eksen, neredeyse bir kilometre uzunluğa sahip bir kanal, mağaranın ve onun karşısında bulunan ve o ana kadar tamamen gizli kalmış bir şelale duvarının önünde büyük bir havuz oluşturacak biçimde genişlemektedir. Uçurumun içinde bulunan bu iki duvar aynı büyüklüktedir. Fakat mağara duvarı şimdiye kadar hep bahçe platformu üzerinde duruyormuş gibi görünürken, şelale duvarı platformun ve şatonun temeliymiş gibi görünür” (Brix, 2003: 133-134).

Fransız bahçesi, 17. yüzyılda doğaya ne ölçüde hâkim olduğunu toplumsal egemenlik ilişkileriyle bağlantılı olarak yansıtır. Le Notre'un doğaya kazıdığı biçimlerin benzerleri, birer kontrol ve bastırma mekanizmaları olan katı düzenlemelere bağlı saray ve seremonilerinde görülür. Bahçede olduğu gibi toplumda da bu biçimlerin oluşturulması Barok dönemin merkezi sorunsalı olan

“düzenin oluşturulması” düşüncesine yaslanır. Bunu doğada da görmek, dönemin en büyük ideallerinden biriydi. Fransız bahçesinin bir başka ve dikkat çeken özelliği, geniş mekânla ilişkili olmasıdır. Buradaki amaç yüzeyin şiddetle vurgulanmasıdır. Bu, hiçbir şeyi gözünden kaçırmayan “kraliyet bakışı”na olanak sağlar (Brix, 2003: 136-137). Geniş mekânları kaplayan ve bir panoptikon mantığıyla tasarlanan Fransız bahçelerinin toplumsal açıdan farklı bir boyutu da söz konusudur. Brix’e göre geniş açılımlı mekânları kaplayan Fransız bahçesinde insanın ölçütü küçülmektedir; fakat kesinlikle kaybolma ya da önemsizleşme anlamında değil, yalnızca dışarıdan bakıldığında küçülen insan, kendine daha çok güvenerek sonsuza uzanan mekânı ele geçirmek için, duyu ve akıl becerilerini öne çıkartmaktadır (Brix, 2003: 140-141).

Öte yandan Bizans kültürü, Asya ve Helenistik-Roma öğelerini alarak, bunları kendine özgü bir sanatla birbiriyle harmanlamıştır. Bu kültürün bahçelerinin ağaç, mimari süsleme ve fiskiyeler bakımından zengin olduğu bilinmektedir. Özellikle fiskiyeler o günlerin zenginlerinde olağanüstü bir hayranlık uyandırıyor (Kuhnke, 2003: 88). Buraları 637 yılında ele geçirerek Bizans ve Pers egemenliğini birden sona erdiren Arapların üzerinde bu “yeryüzü cennetleri”nin ne kadar kalıcı bir etki bırakmış olacağı tahmin edilebilir. Çölün hâkim olduğu coğrafyada yaşayan Araplar, Kuran’ın günahsız bir yaşama karşılık, onlara ödül olarak ölümden sonra vaat ettiği cennet bahçeleriyle karşılaşınca, çok derinden etkilenmiş ve Müslümanlar bu izleri bundan sonra takip etmiştir (Kuhnke, 2003: 88-91). Dolayısıyla İslam bahçelerinin Kur’an-ı Kerim’de geçen “Cennet” bahçesi betimlemesinin dünyadaki somut örnekleri olarak biçimlendiğini söylemek mümkündür.

Kuran’da cennetin, ağaçlarla gölgelendirilmiş, nar ve hurma ağaçlarının bol meyvesiyle süslü, fiskiyeli havuzların serinlettiği bir yaşam mekânı olarak tarif edilmesi, Müslümanların cennete olan özlemlerini yaşadıkları ortama ve dolayısıyla çok geniş coğrafyaya yayılan İslam bahçelerine yansıtılmalarına sebep olmuştur (Yerli ve Kaya, 2015: 410). Bu “cennet” yani zaman ve mekân olarak gerçeklikten uzaklaşmış ebedi mutluluk yeri imgesi, İslam’ın dünya ötesi ebediyet düşüncesinde baştan sona yer almaktadır. Buna göre yaşamı süresince tanrıya ve Kuran’ın emirlerine daima uyan Müslüman, hak edilen bu armağanların tadını çıkartabilecektir. Böyle bir inancın tohumu, güneşin kavurduğu o kuru çöl toprağından başka bir yerde daha iyi yeşeremezdi (Kuhnke, 2003: 92). Kuhnke ile paralel bir düşünce ortaya koyan Ekinci’ye göre bahçe kavramı; suyun değerli,

verimli toprağın kıt olduğu bölgelerde, tüm doğal güzellikleri içerisinde barındıran mekânlar olarak ayrıca önem kazanmıştır. İslamiyet'in doğduğu Arap yarımadasında da tabiat şartlarının zorluğu, denetim altında tutulabilecek tek yer olan bahçelere verilen önemi ve değeri artırmıştır. Kur'an-ı Kerim'de cennetin bir bahçe olarak detaylı bir şekilde tasvir edilmesi, İslam dünyasında bahçe ve cennet kavramlarının birbirleriyle bütünleşmesini sağlamıştır. Cennet'te bulunan dört ırmağın birbirine dik açıyla kesişmesiyle oluşan, dört bölümlü bahçe anlayışı İslam bahçe sanatının temelini oluşturmuştur. Cennetsel bir unsur olarak algılanan su da İslam bahçelerinin vazgeçilmez ögesi haline gelmiştir (Ekinci, 2016: 7). İslam bahçelerinde su, fıskıran bir fiskiyenin canlılığında ya da mermer bir fiskiye çanağının ihtişamlı sükûnetinde ve yüceliğinde; yosunla kaplı bir havuzun bilinemez gizemli karanlığında ya da koyu şimşir korularının ortasında neşeye akıp giden suyolu gibi akla gelebilecek her şekilde çeşitlendirilir. Suyun her yerde bulunması İslam bahçe sanatının şaşmaz bir özelliğidir. Su, başka hiçbir yerde bahçelerde olduğu gibi bir ifade gücüyle ve evrensel biçimde kullanılmadı (Kuhnke, 2003: 93-94). Zaten erken İslam bahçeleri de, iklim koşullarının bir sonucu olarak su ve gölge üzerine kurulmuştur. Sıcak iklim şartlarını minimize etmek, ayrıca dinlenme ve tefekkür etmek için sessiz bir yer ihtiyacının da tetiklediği İslami bahçe kültürü, sadece gezinmek için yapılmış değildir. İslam döneminde bahçeler estetik yönden de gelişmiştir. Cahar-bağ denilen bahçe tipinde, cennet bahçeleri model alınmıştır. Merkezi bir havuz veya şadırvan etrafında cennetteki dört ırmağa tekabül eden dört akarsuyu bulunan bu bahçe tipi, bütün İslam dünyası bahçeleri için örnek teşkil etmiştir. Taç-Mahal büyük bir cahar-bağın içinde yer almaktadır. Endülüs'teki Elhamra Sarayı'nda da cahar-bağ tasarımına dayalı bir dizi avlu bahçeleri vardır (Ekinci, 2016: 9). İslam bahçelerinin ayırt edici özellikleri arasında; sembolik yorum, bazen bir mistisizme doğru giden derin dinsellik, şairane atmosfer ve her türlü "asıl" amaçtan uzak, manevi bir huşu gibi unsurları saymak mümkündür. En nihayetinde biçimlendirilişi bakımından "Cennet örneği"ni esas alan İslam bahçeleri, kendi içerisinde barındırdığı sembolizme haiz olmaktadır (Kuhnke, 2003: 93).

3.3.1. Göçebe Geleneğinden Yerleşik Döneme Türk Bahçeleri

Daha önce sözü edildiği gibi İslam'ın geniş coğrafyaya yayılmasıyla birçok toplum, İslam kültürü ve dolayısıyla İslam bahçe kültüründen etkilenmiştir. Bu toplumlardan biri de Türklerdir. Ancak Türkler önceleri göçebe yaşam tarzını

benimsedikleri için ilk başta kültürleri de buna göre şekillenmiştir. Bu açıdan doğa, Türkler için farklı anlamlar ifade etmiştir. Nitekim Tazebay ve Akpınar'ın söylediği gibi, Eski Türk inancına göre; gök, dağ, taş ve ağaç yaratanın tecellisi olarak görülmekte ve kutsal kabul edilmektedir. Doğal olarak bu inanış, kültürel devamlılığın bir parçası olarak Türk bahçe sanatına yansımış ve bahçe buna göre şekillenmiştir (Tazebay ve Akpınar, 2010: 246). Benzer şekilde Çınar ve Kırcı da göçebelik dönemi Türk kültüründe bahçe anlayışı, mülkiyet sınırları olan bir alan ile sınırlanmamış; doğanın algılanışını, dağlar, ovalar, göller, ırmaklar bahçenin birer unsuru gibi tahayyül edilmiştir (Çınar ve Kırcı, 2010: 60). Göçebeliliğin getirdiği bu kültürel durumun aynı zamanda Türkler'in İslamiyet'i kabul etmeden önceki dönemlerde de bahçe anlayışının birçok farklı kültürden etkilenerek gelişmesine zemin hazırladığını söylemek mümkündür. Nitekim Türkler sürekli göç ettikleri bölgelerin kültürünü benimserken ya da kendi kültürlerini o bölgelerde yaşatırken; bahçe kültürleri de ona göre şekillenmiştir. Evyapan'a göre, Semerkand'ı çevreleyen park ve bahçelerde, gezgin bir yaşam tarzını benimseyen Orta Asya'daki Türk kültürünün izlerine rastlanmaktadır. Genel anlamda Orta Asya'nın ortak bir bahçecilik anlayışı geliştirdiği göz önüne alınırsa; İran, Çin ve Hint bahçelerinde en Eski Türk bahçelerinin özelliklerini görmek olasıdır. Bu noktada Hindistan'da Türk İmparatorları tarafından yaptırılmış ve hala genel özelliklerini koruyan bahçeler bulunmaktadır (Evyapan 1972: 9). Dolayısıyla Türk bahçe kültürünün birçok farklı toplumun kültürlerinin bir sentezi olarak karşımıza çıkmaktadır. Altınçekiç ve Şentürk (2017: 43), eklektik bir yapıya sahip olan Türk kültürü ve kimliğinin doğal olarak gündelik hayatın en önemli yaşam alanlarından biri olan ev bahçelerine de yansıdığını belirtmektedir. Bu anlamda bahçe, evin bir uzantısı konumunda olup; toplumsallaşmanın, iş ile birlikte yürütüldüğü, aile bireylerinin rekreasyonel faaliyetlerini çeşitli eylemlerle gerçekleştirebilecekleri önemli ve vazgeçilmez bir mekân haline gelmiştir.

En geride şunu belirtmek gerekir ki; ilk olarak evin ya da sarayın nereye yapılacağı belirlenip daha sonra yapının konumuna göre bahçenin eklenmesi beklenir. Diğer bir deyişle, bahçe sonradan inşa edilen bir mekândır. Ancak Türk kültüründe çoğunlukla bunun tam tersi bir durum görülür; önce bahçenin yeri belirlenir, daha sonra öteki yapılar inşa edilir. Şimdiye kadar anlatılan birçok uygarlığın bahçe kültürleriyle kıyaslandığında; bu durumun, yalnızca Türk bahçe

kültüründe karşılığını bulduğunu söylemek mümkündür. Evyapan'ın belirttiği gibi; bahçe, Türk toplumu için yalnızca seyredilmek üzere tasarlanmış bir unsur değildir; içerisinde yaşamak, doğanın huzur verici varlığını yakından hissetmek amacıyla yaratılır. Öyle ki, Türklerde bahçe yapıdan önemli görülmüş; havası, suyu, görünümü güzel bir yer bahçe olarak seçilmiş, genellikle yapı daha sonra inşa edilmiştir. Bu anlamda içerisinde yaşanırılık sebebiyle bahçe işlevseldir; göstermelik değil, oturmak, yiyip-içmek, dinlenmek, uyumak, gezmek, oyun oynamak gibi etkinliklerle birlikte bazı ürünlerin de yetiştirildiği mekândır. Nitekim bir meyve ağacının altında oturup, elini uzatınca seçme bir meyve koparıp yiyebilmek bahçenin sağladığı belli başlı zevklerin başında gelmektedir (Evyapan, 1974: 44). Dolayısıyla Türk kültüründe bahçe yalnızca doğal bir ortamda bulunmak ya da yorgunluğu gidermekle sınırlı değildir; bunların yanı sıra bahçeden her anlamda yararlanmaktadırlar.

Türk ev bahçeleri, bulunduğu konuma ve sahibinin ekonomik düzeyine bağlı olarak farklı büyüklüklerde tasarlanmış; bu durum bahçede gerçekleştirilecek etkinliklere de yansımıştır. Türkler, bahçede, uzun bir yürüyüşe çıkmaktan çok, kısa bir mesafe içinde oturmayı tercih eden davranış biçimi oluşturmuşlardır. Buna bağlı olarak evin girişine, özellikle mutfığa yakın mesafede, hem aile bireylerini hem de misafirleri ağırlayabilecek büyüklükte bir oturma mekânı kurgulanmıştır (Wallace ve Küçükerbaş, 2016: 146-147). Dolayısıyla Türk bahçe sanatında genel bir değerlendirme ile işlevsel ve mimari bakımdan birbirlerinden tamamen farklı iki bahçe tipinden söz etmek mümkündür. Birinci tip; dış bahçe ve doğayla bütünleşen büyük ölçekli bahçeler, mesire yerleri gibi alanlar, ikinci tip ise; iç bahçe ve mimariyle bütünleşen içe dönük ev, konak ve saray bahçeleridir (Tazebay ve Akpınar, 2010: 248). Hangi bahçe tipi tercih edilirse edilsin, Türklerin bahçeyi kullanma biçimi doğadan en yüksek seviyede yararlanmaya dönüktür. Öyle ki Türk bahçeleri, insanların yaşam tarzı ve kültüründe önemli bir konumda yer almış, ev içi gündelik yaşamları bahçe kültürüyle iç içe geçmiştir. Netice itibarıyla bu bahçeler Türklerin toplumsal ve kültürel hayatıyla şekillenmiş ve bu doğrultuda gelişmiştir. Öte yandan Türklerin İslâmiyet'i benimsemesinden sonraki süreçte bahçe anlayışında birtakım farklılıklar kendini göstermiştir. Tazebay ve Akpınar'ın belirttiği gibi (2010: 246), Türklerin İslam dinini kabul etmesiyle birlikte doğa ve bahçe anlayışı yeni bir boyut kazanmıştır. Nitekim doğu felsefesinde yer alan, sonraları dinsel inanç boyutuna yükselen "Cennet Bahçesi" düşüncesi bu durumun en

anlamli ve somut 6rneğidir. 6yle ki İslam dini Kuran'da "Cennet Bahçeleri"ni betimlemekte ve bu konuda 6zendirici uyarılarda bulunmaktadır.

Bunların yanı sıra diğler bahçe k6lt6rlerinde olduğu gibi T6rk k6lt6r6nde de bahçeye dikilen ağağların veya çiçeklerin o toplumun k6lt6rel dokusuna g6re mistik bir yorumlamaya ve sembolik bir anlama işaret ettiği g6r6lmektedir. G6rler'e g6re T6rk bahçe k6lt6r6n6n vazgeçilmez 6ğelerinden biri olan lale çiçeği, T6rk k6lt6r6nde sıklıkla anlam y6klenen çiçeklerin başında yer almaktadır. Orta Asya'da keşfedildiği d6ř6n6len ve Anadolu'ya T6rkler aracılığıyla gelen laleye Birçok T6rk devletinde ayrı bir 6nem verilmiştir. Nitekim lale altın çağını Osmanlı d6neminde "Lale Devri" olarak tarif edilen d6nemde yaşamıştır. Mitolojide ve Hıristiyanlıkta da pek 6ok sembolik anlamı bulunan lalenin, İslam tasavvufunda Allah'ı temsil ettiği bilinmektedir. Arap harfleriyle lalenin ve Allah kelimesinin yazımı aynı harflere karşılık gelmektedir. Bu iki kelimenin harflerinin karşılığı sayılar hesabına dayanan "ebced" usul6ne g6re de aynı rakama denk d6şmesi bu çiçeğin sembolik açıdan temsil değerinin g6c6n6 kanıtlamaktadır (G6rler, 2016: 451). T6rk k6lt6r6nde sembolik bir anlamı olan bir diğler bitki ise servi ağacıdır. Servi ağacı sembolik anlamının dışında mimari bir parça olarak da T6rk k6lt6r6nde yerini almıştır. Wallace ve K6c6kerbaş'a g6re estetik ve manevi amaçlarla dikilen servi ağacı, s6tun formu ile nirengi g6revi g6rerek Selçuklulardan itibaren Osmanlı yerleşim silüetinin vazgeçilmez bir 6gesi olmuştur. Koyu renkli, damla biçimindeki daime yeşil yapısı ile bir mimari bitki olan servi, uzun boyu sebebiyle de tanrıya yakınlığı simgelemiş, bahçede mistik nedenlerle tercih edilen bir ağaç olmuştur (Wallace ve K6c6kerbaş, 2016: 150).

T6rk yerleşimlerinde bahçe kavramı kent dokusu içerisinde konut, kasır, saray, yalı bahçeleri ve cami bahçeleriyle temsil edilmiştir. Doğanın y6ksek seviyede değiştirilip d6n6řt6r6ld6đ6 Batı k6kenli bahçe tasarımlarının tam tersine, T6rk bahçelerinde doğal 6ğeler 6n planda tutulmakta ve bahçe kullanımlarında doğa belirleyici olan temel unsur olarak kabul edilmektedir. Estetik 6ğelerden 6ok, bahçeden faydalanma, 6retkenlik, kullanımın y6ksek d6zeyde tutulması T6rk bahçelerinin betimlenmesinde 6ne 6ıkan pragmatik bir yaklaşım g6r6lmektedir. Bahçenin temel 6gesi olan g6lge veren ağağlar, 6eşmeler, kameriyeler ve doğal kont6rlere uyumlu bir biçimde şekillenen mek6nsal kullanım T6rk bahçelerinin genel 6zelliklerini oluşturmaktadır. Bahçeler, T6rk kentlerinde doğanın temsil edildiği

bireysel alanlar olarak gelişmiştir (Altınçekiç ve Şentürk, 2017: 43). Türk tarihinin en görkemli halkası olan Osmanlı Devleti'nde bahçe ve bitki kültürü; saray bahçelerinden, küçük ev bahçelerine ve kamusal alanlara, mimari, tasvir, minyatür, süsleme sanatları, dokumacılık ve edebiyata kadar birçok dalda uygulama alanı bulmuş, tören ve kutlamaların vazgeçilmez unsurlarından biri haline gelmiştir (Çınar ve Kırca, 2010: 60). Bu noktada Osmanlı bahçeleri ve parkları üzerine tartışmak mümkündür.

3.3.2. Osmanlı'da Bahçeler ve Parklar

Osmanlı toplumunda halkın toplanma mekânları genellikle mahalledeki dükkânlar, bozahaneler veya hamamlardı. Bu toplantılar kentin içerisinde veya çevresindeki bahçelerde de gerçekleşirdi fakat bahçeler daha çok saray mensubu, lonca mensupları, belli toplumsal gruplara üye olanlar ve seçkinler için yapılmaktaydı (Şişman, 2015: 132). Dolayısıyla en baştan beri söylenildiği üzere, tarihsel süreç içerisinde hangi toplum olursa olsun bahçelerin öncelikli yapılış amacı halkın tamamını içine almaya değil, belirli kesimi kapsamaya yöneliktir. Bu anlamda Osmanlı'da da bahçeler ilk olarak saray ve çevresi için inşa edilmiştir. Ertürk'e göre, Osmanlı'da bahçecilik sanatının en güzel örneklerine başta İstanbul'daki Hasbahçe'nin yanı sıra Boğaziçi ve Haliç'teki bahçelerle çoğunlukla şehzadelerin valilik yaptığı şehirlerde bulunan devlete ait bahçelerde rastlanmaktadır. Bunlardan padişaha ait olan bahçeler "hasbahçe" olarak adlandırılırken, diğerleri ise kurucularının adıyla anılmaktadır (Ertürk, 2013: 93). Bu anlamda bahçeler, padişahların veya kurucularının, beğendikleri yerlerde kurdukları yapıların tamamlayıcı ve olmazsa olmaz birer parçası olarak inşa edilmiştir. Dolayısıyla saray, yalı, kasır, köşk veya çiftlik gibi binaların birer parçası olarak kurulan bahçeler; genellikle bu yapıları kuşatacak şekilde, bazen de söz konusu bu yapıların önünde veya arkasında inşa edilmişlerdir (Yıldız, 2014: 647). Diğer toplumlarda olduğu gibi Osmanlı'da da bahçeler çeşitli işlevlere sahip olmuş, birçok farklı amaca ve etkinliğe ev sahipliği yapmıştır. Erdoğan (1958: 152), İstanbul'da Topkapı Sarayı'ndaki Hasbahçe'nin içerisinde bulunan binaların birçoğunun ilim ve sanat öğretilen birer darü'l mesai halinde olduğunu ve o döneme göre bir ilim veya sanat akademisi sayılan bu yere de has bahçe denildiğini vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra 16. yüzyılda saray seçkinlerinin ve şairlerinin toplanma mekânlarından biri de yine saraya ait ya da özel bahçelerdir. Entelektüel hayatın merkezinde yer alan sultan ve

sarayı için bu bahçelerin özel bir önemi vardı. Nitekim bu seçkin insanlar şiir okumak ve eğlenmek üzere sultanın bahçelerinde (has bahçelerde) ya da özel bahçelerde bir araya geliyorlardı (Şişman, 2015: 131). Bu mekânlar şehrin ağır ve bunaltıcı olan resmî havasından bunalmış olan üst tabakaya daha sakin ve huzurlu ortamlar vaat ettiğinden tercihe edilmekteydiler. Dolayısıyla buralarda yaşanacak hayat elbette kaçınılan yerdekiyle aynı resmiyet ve ciddiyette olmaması gerekirdi. Yoğun bir hayat, stresli bir ruh hali ve arınma, zihinsel boşalma, ruhsal dinlenme özlemiyle bahçelere gidenlerin buralarda tercih ettikleri hayat tarzının daha rahat, stressiz, sakin, dinlendirici ve kısmen serbest olması da son derece doğal bir durumdu (Yıldız, 2014: 656). Bu açıdan Osmanlı'da bahçeler hem görsellik olarak insanlara huzur verirken hem de toplumsal yönden insanların bir araya gelmesine zemin hazırlamakta; yeme içme etkinliklerini de kapsayan bir amaca hizmet etmektedir. Gürkaş'ın belirttiği gibi, Osmanlı bahçelerinde eğlence kavramı gezintiye değil ağaç altında oturmaya dayalıdır. Montagu, Edirne ile ilgili tasvirinde kentin tamamının bahçelerle dolu olduğunu, nehir kenarlarında meyve ağaçlarının yer aldığını söylemektedir. Ona göre, ağaçların altında dinlenen insanlar için eğlenmek, gezintiden ibaret değil; çayırlarda, gölgelik yerlerde bir daire şeklinde toplanarak kilimlerin üzerine oturmak, saz çalan hizmetçileri dinleyip kahve keyfi yapmaktır (Gürkaş, 2003: 9). Bir yandan mesire yeri öte yandan iyi bir eğlence mekânı olarak karşımıza çıkan has bahçeler, hükümdarlık âyin ve âdâbının simgesi olan işret meclisi geleneğinin de vazgeçilmez bir parçası olarak görülmüştür. Havuzlar, şelaleler, nadide çiçek tarhları gibi öğelerle bir cennet köşesi hâline getirilen bu bahçelerdeki işret meclislerinde, devrin ünlü musiki heyetleri, seçkin şair, edip ve sanatkârları da padişahlara eşlik etmişlerdir (İnalçık 2015: 281).

Yalnızca mesire yeri olarak görülen, saz çalınıp eğlenilen bir mekân olmakla sınırlı olmayan bahçelerde özellikle padişahların yaptığı ya da yaptırdığı çeşitli etkinlikler bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi olarak karşımıza çıkan avcılık, Yıldız'a göre aksiyonu gerektiren, heyecanlı bir savaş talimi olması yönünden padişahların bahçelerde gerçekleştirdiği etkinliklerin başında gelmekteydi (Yıldız, 2014: 662). Bu noktada bahçe padişah için sembolik bir anlama işaret etmektedir. Nitekim Gürkaş, av etkinliğinin Osmanlı'da temsili kamusalığın dışavurumu olduğunu söylemektedir. Hükümdarın gücünü sergileme yollarından biri olan avlanma, bahçeyi bu amaç noktasında sembolik bir hale getirmektedir. 17.

yüzyıla kadar İstanbul ve çevresinde oluşturulan bütün mesire alanlarının aslında padişah için düzenlenmiş av bahçeleri ile saray görevlilerin köşklerini içeren alanlar olduğu görülmektedir (Gürkaş, 2003: 7). Bahçelerin vazgeçilmez eğlencelerinden bir diğeri de cambaz veya hokkabazların yaptıkları gösterilerdi. Halat, sırk, kılıç, gibi eşyalarla yapılan gösterilerde cambazlar hünerlerini sergilerdi. Özellikle sünnet düğünleri ve elçilere verilen ziyafetler esnasında bu tür gösterilere daha çok rastlanmaktadır. Güç, kuvvet, dayanıklılık, teknik beceri gerektiren bir spor dalı olan güreş, bahçelerde sergilenen bir diğeri müsabakaydı. Devrin meşhur ve seçkin güreşçilerinin çağrıldığı müsabakalarda, galip gelme veya berabere kalma durumlarına göre ödüller verilirdi. Müsabakalara çok sayıda güreşçi katılmaktaydı. Öyle ki bahçelerde sergilenen en ilginç ve eğlenceli güreş müsabakaları ise pehlivanların aylarla yaptıkları güreşlerdi (Yıldız, 2014: 667).

Hasbahçeler birer eğlenme ve dinlenme mekânı olmanın yanı sıra tarımsal etkinliklerin yapıldığı mekânlardı. Bu durumu, Türk bahçeciliğini diğeri kültürlerin bahçeciliğinden ayıran bir özellik olarak görmek mümkündür. Nitekim Türk bahçesi yalnızca seyirlik olmayıp aynı zamanda dinlenme, eğlenme ve beslenme gibi birçok ihtiyaca cevap verecek şekilde tasarlanırdı. Dolayısıyla halka ait bahçelerde olduğu gibi devlete ait bahçelerin her birisinde de küçük ya da büyük çaplı tarımsal faaliyetler yapılmaktaydı (Ertürk, 2013: 117). Benzer şekilde Erdoğan da “süs”ten çok “mantık” ve “fayda” sağlayan Osmanlı bahçelerinde çiçek kadar yemişe ve ağaca da değer verildiğini belirtmektedir. Öyle ki, Osmanlı dönemi Türk bahçeleri bir ev veya konağın, bir köşk veya sarayın en gerekli bir bölümü olarak görülmekteydi (Erdoğan, 1958: 151). Bu anlamda bahçelerin öncelikli amacı; padişah ve ailelerinin ya da entelektüel kesimin her türlü eğlenme, dinlenme, gezinti yapma gibi etkinliklerinin karşılanmasına yöneliktir. Bahçelerin kurulmasının bir diğeri önemli amacı ise, sarayın ihtiyacı olan sebze ve meyveleri yetiştirmektir. Bu amaca yönelik tarımsal faaliyetler, genelde bostanlık vasfı ön planda olan bahçeler için geçerlidir. Dolayısıyla Osmanlı’da bahçelerin derin ve felsefik gerekçelerden öte, pratik ihtiyaçların karşılanmasını sağlamak amacıyla kurulduğunu söylemek mümkündür (Yıldız, 2014: 647). Bu mekânlarda sebze ve meyve gibi ürünlerin yetiştiriliyor olması veya kapsamlı bir mimari düzenlemeye gidilmemiş olması Osmanlı’da bahçelerin geleneksel İslam bahçelerinde görülen sembolizmden farklı amaçlar doğrultusunda oluşturulduğunun bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır

(Gürkaş, 2003: 7). İkinci de Osmanlı bahçelerinin; oryantalist ve klasik-antik bahçe kültürünün sentezi olarak İslam bahçelerinden farklılık gösterdiğini belirtmektedir. Bu anlamda “Cennet” bahçesi oluşturma düşüncesi bu bahçelerin pek azında kendine yer bulmuştur (Ekinci, 2016: 9).

Bütün bunların yanı sıra Osmanlı bahçelerinin biçimsel yapısına baktığımızda; bahçenin yüksek duvarlarla çevrelenmesi yaygın olarak kullanılan bir nitelik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumu aslında Osmanlı'nın gündelik ve kültürel yaşantısının bir yansıması olarak tarif etmek yanlış olmayacaktır. Nitekim Altınçekiç ve Şentürk'ün ifade ettiği gibi, Osmanlı'da ev ve bahçe birlikteliği söz konusudur; bu ikisi mahrem ve içe dönük olarak görülmektedir. Her evin mutlaka bir giriş bölümü, hayat veya avlu denilen ön bahçesi bulunmaktadır. Çiçekli ve ağaçlı bir alan olan avlunun etrafı tamamen yüksek duvarlarla çevrilidir (Altınçekiç ve Şentürk, 2017: 45). Paralel bir düşünce ortaya koyan Wallace ve Küçükerbaş da, Türk bahçelerinde alanın büyüklüğü ve sahibinin statüsü fark etmeksizin bahçeyi saran, onun sınırlarını belirleyen muhakkak bir duvar bulunduğunu söylemektedir. Buradaki amaç mülkiyeti belirlemenin ve iklimsel koşulları kontrol etmenin yanı sıra mahremiyeti sağlamaya yöneliktir. Fakat buradaki mahremiyeti İslam ile ilişkilendirmek doğru değildir. Nitekim Osmanlı'daki Levanten bahçeleri de yüksek duvarlarla sarılmıştır. Dolayısıyla yüksek duvar fikri, surlar içinde yaşamış Bizans kültüründen yansıma bir gelenek aktarımı olarak görülebilir. Nihayetinde Türkler özünde sınırlayıcı unsurların olmadığı, Orta Asya topraklarından beri deneyimledikleri özgürlük ve açıklık düşüncesiyle hareket etmişlerdir (Wallace ve Küçükerbaş, 2016: 149). İstanbul bahçeleri üzerinde yalnızca Müslümanların inşa ettiği bahçelerin değil, Bizans bahçelerinin de etkisi vardır. Timurlu-İran kültürü de on altıncı yüzyıl İstanbul'unda etkin olan bir başka kültürel renktir (Şişman, 2015: 132).

Diğer yandan Osmanlı'da 19. yüzyıla kadar halkın kullanımına açık bahçe veya parklara rastlamak mümkün gözükmemektedir. Her ne kadar saray, köşk veya yalı gibi mekânların içerisinde bulunan ya da onları çevreleyen bahçeler bulunsa da bunlar halk için yapılan mekânlar değil, padişah ve çevresindekilerin kullanımı için tasarlanmış mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Çelik'in belirttiği üzere, Osmanlı'da kamuya açık park olgusu 1860'larda kendini göstermiştir. 1864 yılında Taksim-Pangaltı yolu yapılırken Taksim'deki Hıristiyan mezarlıklarının Şişli'ye

taşınmasıyla boş kalan alana bir bahçe yapılması planlanmıştır. Osmanlı başkentinde türünün ilk örneği olarak karşımıza çıkan Taksim Bahçesi 1869'da tamamlanmıştır. Kusursuz bir dikdörtgen olan park, simetrik bir yapıdadır ve merkezinde biçimsel "beaux-arts" prensiplerine uygun düzenlemeler, kenarlarına doğru ise daha gevşek ve göz alıcı motiflerle süslenmiştir. Tamamlandıktan sonra Taksim Bahçesi Pera halkının en gözde gezinti yeri haline gelmiştir. De Amicis bu konuda şu gözlemlerde bulunmuştur: "Pazar öğleden sonraları, park insanlar ve arabalarla dolar. Pera'nın renkli dünyası, bira bahçeleri, kafeler ve eğlence yerlerine taşar." Yaz mevsiminde parkta her öğleden sonra müzik çalınır, İstanbul'a turneye gelen Fransız ve İtalyan toplulukları operetler oynarlardı (Çelik, 1998: 57-58). Akdoğan ise kamu adına düzenlenmiş ilk halk parkının 1870 yılında İstanbul'da Kısıklı'da "Millet Bahçeleri" olduğunu vurgulamaktadır. Bunu 1882 yılında Taksim Parkı izlemiştir. Yine Abdülaziz döneminde Çamlıca Parkı halka açılmıştır. II. Meşrutiyet'in (1908) ilanından sonra ise bazı köşk ve kasır bahçeleri halka açık parklara dönüştürülmüştür. Osmanlı Sarayına bağlı Bebek Kasrı'nın bahçesi bu tarihte, 1912-1914 yıllarında da Gülhane ve Doğancılar Parkı halka açılmıştır (Demirkaya, 1999: 52).

Temelleri Osmanlı döneminde atılmaya başlanan kamusal açık alanlar Cumhuriyet Türkiye'sinde de devam etmiş fakat bu dönemde öncelikli amaç halk değil, kent olmuştur. Öyle ki parklar veya yeşil alanlar kenti planlama düşüncesi adı altında devletin ideolojik bir aracı olarak görülmüştür. Gürkaş'a göre, parkların kent içindeki konumları Cumhuriyet kentinin imajını güçlendirecek şekilde düzenlenmiştir. Örneğin, bu dönemde parklar genellikle kentin ana caddesi üzerinde ve hükümet konağı ile içerisinde bir heykelin bulunduğu kent meydanının hemen yanı başında yer almaktadır. Bu duruma göre parkların inşa edilme durumuyla devletin kentsel imajının doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Nitekim erken Cumhuriyet döneminde park, ortaya çıkış amacının dışına çıkarak ideolojinin bir aracı haline gelmiştir. Mekânları kullanan, mekânları yaratan ve mekânlarla simgelenen devlet, çevresine çeşitli mesajlar iletir. Kamusal mekân, iktidarın varlığını halka iletirken aynı zamanda iktidarı meşru hale getiren bir araçtır. Bu anlamda parklar, egemen siyasal ilişkilerinin doğal bir ürünüdür (Gürkaş, 2003: 25-26). Tam da bu nokta yalnızca Türkiye'de değil genel anlamda parkların ortaya çıkma amacına işaret etmektedir. Nitekim günümüz kent parkları da sanayileşmenin

getirdiği o bunaltıcı ortamdan bir nebze de olsa insanlara rahatlayacağı bir kapı aralamak ya da kentleşmenin getirdiği o betonarme yapılar arasında sıkışıp kalan insanların doğayla bir arada olma ihtiyacını gidermek amacıyla kurgulanmış bir ideolojinin ürünü olarak görünür olmuştur.

3.3.3. Günümüz Kent Parkları

Sanayi devrimi birçok olumsuz durumları beraberinde getirmiştir. Bunlardan birisi de doğa ile insan arasındaki yabancılaşmanın kendisi olmuştur. Bu noktada ideolojinin bir parçası olarak parklar, sanayileşmeden kaynaklanan birtakım sorunların üzerini kapatmak için öncelikle toplumsal bir ihtiyaç haline getirilmiş ve böylece doğaya yeniden dönüş anlamında bir cevap niteliği taşımıştır. Wiggerhaus'un altını çizdiği gibi, günümüz parkları sanayi kenti toplumunun modernleşmesi sürecinde tırmanan kriz durumuna bir yanıtı. Kent planlamacılığının bağımsız bir planlama disiplinine dönüşmesi ise başka bir yanıtı. Burada kentin yeşil alanları önemli bir yer tutuyordu. Kamusal açık alanlar, park tesisleri, gezinti yolları, oyun ve spor alanları ve küçük bahçeler kent planlamacılığının temel öğelerine dönüşmüştür (Wiggershaus, 2003: 241). Mayer-Tash'e göre ise sanayi devriminin "telaşlı dünyası" yalnızca "tanrının özgür doğası"nı bir istila savaşıyla ele geçirmekle yetinmemiş, ayrıca doğanın gelişmiş sanayi toplumları tarafından sürekli tehdit edilmesi ve sıkıştırılması sonucunda, cennet bahçesini aramanın bitmek bilmeyen yolunda yeni bir durak oluşmuştur (Mayer-Tasch, 2003: 20-21). Dolayısıyla modern dünyayla birlikte parkların işlevlerinde ve kullanımı noktasında bir değişimin yaşandığı söylenebilir. Nitekim sanayileşmeden önce parkların veya bahçelerin toplumsal ya da doğa ile ilgili sorunlara cevap verme gibi bir durumu söz konusu değildi. Onlar yalnızca bireysel meseleleri gidermek üzere tercih edilen veya inşa edilen mekânlardı. Ancak Wiggerhaus, günümüzde parkların; kirlilik ve sıkışıklık, yorgunluk ve teri anımsatan her şeyden uzaklaşmanın bir sembolü olduğunu ve artık yalnızca yeşil bir çevre göstermek adına dünyanın gittikçe daha hızlı bir şekilde parklar topluluğuna dönüştüğünü söylemektedir (Wiggershaus, 2003: 236). Bunların yanı sıra Loures vd., 19. yüzyıldaki yoğun kentleşme, kentsel alanların patlayıcı büyümesinin devam etmesi ve 20. yüzyıl boyunca doğanın azalmasıyla birlikte sanayi devriminin ardından, insanlar ve doğa arasındaki yabancılaşmanın arttığını belirtmektedir. Bu açıdan insan sağlığı sorunları ve kentsel altyapı planının kritik bir bileşeni olarak parklar, kamusal anlamda da bir altyapının oluşturulması konusunda;

sağlık ve rekreasyonun iyileştirilmesi, herkesin eşit bir şekilde erişmesi, temiz hava, su ve toprağın çevresel faydaları gibi temel değerleri teşvik etmektedir (Loures vd., 2007: 127). Dolayısıyla sanayileşmenin kendini gösterdiği böyle bir ortamda “doğa”yı anmamak mümkün gözükmemektedir. Oğuz’a göre tarihte planlı ilk kent parkları 19. yüzyılda ve belli başlı dört düşünce ile ortaya konulmuştur:

- 1) Halk sağlığının iyileştirilmesi,
- 2) Toplumdaki bütün sınıfların moral ve fiziksel yönden doğal çevreden yararlanmalarının sağlanması,
- 3) Ekonomik anlayış içinde yeni parkların oluşumu sonucunda çevredeki arazilerde değer artışının sağlanması,
- 4) Gelişen endüstri kentlerinin görsel niteliklerini iyileştirmek amacıyla romantizmin etkisinden estetik düşüncelerin geliştirilmesi (Oğuz, 1998: 33).

Modern anlamda parklar sanayileşmenin olumsuz etkilerine cevap olarak ilk İngiltere’de ortaya çıkmıştır. Bu dönemde bazı bahçeler de parklara dönüştürülmüştür. Mayer-Tasch’e göre, bahçe cennetlerinin gönüllü olarak açılmasının çıkış noktası İngiltere olmuştur. Lord Shaftesbury’nin edebi ve Alexandre Pope’un felsefi etkileriyle 18. yüzyılın ilk yarısından itibaren katı biçimde bölümlenmiş geometrik bahçe yavaş yavaş değişime uğramış ve hafifçe genişleyip peyzaj parkına dönüşmüştür (Mayer-Tasch, 2003: 19). İngiltere’de ortaya çıkan Victoria Park tarihin halka açık ilk kent parkı olarak kabul edilmektedir. Bazı yazarlara göre yalnızca kamu parasıyla inşa edilen ilk kent parkı ise Birkenhead Parkı’dır. İngiltere’de 1840’larda, ABD ve Kanada’da ise 1850’lerde dönemin yöneticilerinin desteklediği kamusal parklar da söz konusudur (Loures vd., 2007: 127). 1789 devriminden sonra, Fransa’da Palais Royale halka açıldı. Bu dönemden sonra, bu tenha yeri “bahçe” olarak adlandırmak yanıltıcı oldu. Nitekim burası çok sayıda insanın akın ettiği halka açık bir park haline geldi (Garvin, 2016: 46). Her ne kadar bu dönemdeki parklar halka açık olarak kabul edilse de ilk başlarda toplumun tamamını kapsadığı söylenemez. Demir’in belirttiği gibi (2006: 70), kentin bazı kesimlerinin ve özellikle işçi sınıfının parklara girmesi zordu. Böyle bir imkân sağlansa dahi, park kullanımına ayıracak boş zamanları sınırlıydı. Fakat bu durum, on dokuzuncu yüzyılın ikinci diliminde değişmeye başladı ve parklar toplumun tüm

kesimlerine açıldı. Parkların her kesime açık olmasında hem bu yönde mücadelelerin hem de işçi sınıfı ve yoksulların sıkışık mahallelerindeki sağlıksız ortamlara karşı kent yönetimlerinin “sağlıklı açık alan” arayışının belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Parklar tüm toplumsal kesimlere açılmasıyla birlikte, park kullanımı konusunda, işçi sınıfları ve üst sınıflar olarak kabul edilen burjuvalar ve elitler arasındaki gerilimler, çatışmalar ve mücadeleler devam etti. Yalnızca sınıfsal olmayan bu durum, aynı zamanda etnik ve cinsiyet faktörlerinin de işe karıştığı bir süreçti.

Thompson (2002) kent parklarını, farklı kültürlerdeki ve sosyo ekonomik sınıflardaki insanların bir araya gelerek doğa ile kaynaştıkları yerler olarak tarif etmektedir (Eşbah 2006: 42). Garvin de Manhattan’ın Central Parkı’nı örnek vererek; zengin, fakir, genç veya yaşlıları bir araya getirmek üzere özel olarak tasarlandığına vurgu yapmaktadır. Ona göre “her biri kendi varlığının yanında diğerlerinin zevkine katkıda bulunmaktadır.” Parkın yeterince büyük olması çok amaçlı kullanımını mümkün kılmış ve herkesin oraya gitmesi için sayısız sebepler içerecek şekilde tasarlanmıştır (Garvin, 2016: 58). Dolayısıyla günümüz parkları, kent içerisinde farklı sınıf ve kimliğe sahip insanların bir araya geldiği, toplumsal olarak onların iletişim ve etkileşimini mümkün kılan mekânlardır. Bu anlamda parklar, kent içerisinde yalnızca estetik ve ekolojik niteliklerle sınırlı kalmamakta toplumsal olarak kent insanının birbiriyle temas etmesine de aracı olmaktadır. Bu noktada parkların temel işlevlerini Song’un şu ifadeleriyle özetlemek mümkündür;

- Doğa, insanın hayatta kalması için temel oluşturur. Bununla birlikte, kentleşme ve sanayileşme süreçleri, insanlar ve dış mekânlar arasındaki bağlantıyı kesmekle tehdit etmektedir. Parkların ortaya çıkışı, kentlerde ve yoğun kentsel ortamlarda insanların doğaya dönmeleri için bir fırsat yaratmıştır.
- Peyzaj mimarlığı ve kentsel ortamlardaki açık alanlar olarak parklar, günümüzün çalışma dünyasının artan hareketsiz yaşam tarzına ve çalışma tarzına denge oluşturmaya yardımcı olur.
- Parklar; açık alan, temiz hava, hareket edebileceğiniz ve egzersiz yapabileceğiniz rekreasyonel faaliyetlerin yapıldığı yerlerdir.
- İnsanlık tarihinde açık alanlar ve parklar; kutsal, önemli ve anlamlı olmuştur. Parklar toplanma, sosyal aktivitelerde bulunma veya manevi ritüellerin

gerçekleştirildiği yerler olmuştur. Parklar, insanların kültürel özelliklerin yanı sıra manzarayı sevdikleri yerlerdir (Song, 2011: 4-5).

Bütün bu işlevlerinin yanı sıra parklar, sosyolojik vurgularla altı çizilen kamusal mekânlar olarak kendini göstermektedir. Özellikle Gaziantep kentinde parklar, çeşitli toplumsal ve kültürel etkinliklere ev sahipliği yapmaktadır. En nihayetinde Gaziantep kentine baktığımızda, Türkiye’de, sanayide ilk sıralarda yer alan kentlerden biridir. Hal böyleyken, kent insanları açısından parklar daha fazla bir önem arz etmektedir. Bu anlamda Gaziantep’te günümüz parkları, insanların çalışmadan artakalan boş zamanlarında en uğrak kamusal mekânı, gündelik hayatın ve kent kültürünün bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada bütün bu anlatılanlara somutluk kazandırmak adına Gaziantep’te parkların toplumsal ve kültürel görünmezlerini tartışmak yerinde olacaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ANTROPOLOJİK OKUMA: PARKIN TOPLUMSAL - KÜLTÜREL GÖRÜNMEZLERİNİ KEŞFETMEK VE ANLAMLANDIRMAK

4.1. ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ, KAPSAM ve ÖRNEKLEMİ

Çalışmada, parkın anlam dünyasını; insan, mekân (kamusal mekân), kent kültürü, gündelik hayat ve boş zaman kavramları etrafında teorik bağlamda tartışırken, aynı zamanda park sakinleriyle derinlemesine görüşmelerden elde edilen verilerden hareketle bir alan çalışması örneği ortaya koymak amaçlanmaktadır. Bu bölümdeki metin, parktaki insanların verdiği bilgiler doğrultusunda oluşturulmuş ve hem deneyimlenen hem de anlatıya yaslanan bir mekân betimlemesi yapmayı hedeflemiştir. Nitekim Gaziantep Kenti'nde parklar toplumsal / kamusal hayatın en önemli uğrak mekânlarından birisidir. Dolayısıyla literatür taraması yapılırken Gaziantep kültürü ve insanı için önemli bir konuma sahip olan parklara ilişkin ciddi bir çalışmanın yapılmadığı görülmüştür. Gaziantep insanının, gündelik hayatında vazgeçilmez bir yeri olan parklar, mevsim farkı gözetmeksizin insanların her fırsatta kültürel hikâyelerini büyüttüğü kamusal mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında parkları mekân haline getiren, oraya giden insanlar ve o insanların orada büyüttükleri hikâyelerdir. Bu kültürel hikâyeler aynı zamanda etnografik hikâyelerdir. Bu anlamda çalışmamızda Gaziantep insanının parklarda ürettikleri kültürel deneyimleri ortaya koymak üzere antropolojik bir yaklaşım olan etnografi odaklı bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Nitekim etnografi, gündelik hayatın ve kültürün kendisini merkeze alan nitel bir yöntemdir. Kartarı'ya göre etnografi, bir insan topluluğunun kendisini veya kültürünü anlamak, tasvir etmek için gösterilen bilimsel çabaların tamamını kapsamaktadır. Nitel düşünceye dayanan bu çabalar, araştırılan topluluğun veya kültürün her şeyini; bileşenlerini, topluluğun kendi arasındaki ilişkisini, bu topluluğun üyelerinin gözünden görüp onların kültür kodlarıyla anlamayı kapsamaktadır. Bu da iletişimle mümkündür. Nitekim kültür ve

iletişim arasındaki bağlantı burada yer almaktadır (Kartarı, 2017: 217). Barthes'a göre ise etnografi çalışmaları, kültür ile alanı birleştirmektedir. Bu çalışmalar, kültürün üyelerinin yaşayışı ile etnograf ve okuyucuların bakış açısı olmak üzere iki farklı anlam dünyasının ortasında yer almaktadırlar. Böylece iki kültürün sınırları arasında sorular soran yazılı belgeler olarak etnografiler, bir kültüre ait şifreleri çözerken aynı zamanda bir başkası için de yeniden kodlama yapmaktadır (Barthes, 1972; akt. Maanen, 2017: 6). Diğer yandan Yücesan-Özdemir de etnografinin; incelenen topluluğun içerisine etkin ve uzun süreli katılarak, yüz yüze görüşmeler gerçekleştirilerek, onların hayatına ilişkin her türlü toplumsal, ekonomik ve kültürel boyutları derinlikli bir şekilde yansıtma çabası olduğunu söylemektedir. Böylece insanlar kendi zaman, mekân ve gündelik hayatı içerisinde incelenir. Dolayısıyla etnografi, insanları 'doğal habitat'ları içerisinde inceleyen natüralist bir yaklaşımdır. Etnografik araştırma yapılırken; araştırmacı, içinde yer aldığı ortamın bütün yönlerine odaklanır. Aynı zamanda katılımcı gözlem, derinlemesine görüşmeler gibi yöntemler kullanarak toplumsal gerçekliğe ilişkin bilgi toplar (Yücesan-Özdemir, 2001: 335). Bu anlamda nitel bir araştırma olan bu çalışmada odaklandığımız nokta, insanların parkla kurdukları o kopmaz ilişkiyi, parkta gerçekleştirdikleri kültürel hikâyeleri, doğrudan insanların kendi anlatılarından ve deneyimlerinden yola çıkarak ortaya koymaya ve böylece Gaziantep kültürünün bir parçasını oluşturan parkların kültürel haritasını çizmeye yöneliktir. Maanen'in belirttiği gibi (2017: 1) etnografi, bir kültürün ya da o kültürün belli bir kısmının yazılı olarak aktarılmasıdır. Bu anlamda bir kültürün içerisinde bulunan insanların göründükleri şekliyle yazıya dökülmesi oldukça entelektüel ve ahlaki bir sorumluluk taşımaktadır.

Nitekim nitel düşüncenin hem bütüncül hem de ayrıntıcı yönleri bulunmaktadır. Bu düşünce bütünü ayrıntılardan meydana geldiğini ve her bir ayrıntının bütünü niteliklerini belirleyen bir 'bileşen' olduğunu kabul etmektedir. Toplumsal bir olay, nitel düşünce ışığında bir yandan bütün olarak dışarıdan görülmeye, diğer yandan olaya katılan bireyleri ilgilendiren yönüyle içeriden görülmeye ve anlaşılmaya çalışmaktadır (Kartarı, 2017: 211-212). Bu doğrultuda bizim niyetimiz üç farklı park üzerinden bir mekân antropolojisi üzerine odaklanmak ve dolayısıyla kamusal bir mekân olarak parkın antropolojik yönünü ortaya çıkarmaktır. Bu da yalnızca mekânın kendisi üzerine odaklanmakla değil, o mekânı eyleyenleriyle birlikte ele almakla mümkündür. Bates'e göre, insan anlamına gelen

‘anthropos’ ve açıklama anlamına gelen ‘logos’ sözcüklerinden türetilmiş olan antropoloji disiplinin amacı; doğal bir olgu olarak insanı betimlemek ve açıklamaktır (Bates, 2013: 6). Auge ve Colleyn ise (2005: 16-17), antropolojinin konusunu “belli bir yerde insanlar arası ilişkiler bu insanlar tarafından nasıl algılanmaktadır?” sorusunun belirlediğini söylemektedir. Nitekim bu ilişki doğal olarak, bir anlam içermektedir. Toplumsal bir mekânı işgal eden insanlara bu mekânda görünür olma ve bu mekânı temsil etme biçimi konusunda aracı olan olanaklar antropolojik girişimin alanı içerisinde yer almaktadır.

Çalışmada araştırma sahası olarak Gaziantep Kenti’nin çeşitli bölgelerinde bulunan üç farklı park belirlenmiştir. Özellikle bu parkların tercih edilmesinin nedeni, parkların kendine özgü nitelikleridir. Bunlardan ilki, geçmişten günümüze kadar varlığını koruyan ve Gaziantep’in kültürel hayatında önemli bir konuma sahip olan Kavaklık Parkı; ikincisi, farklı kesimlerin bulunduğu bir bölgede yer alan ve o bölgenin tek yeşil kamusal mekânı olan Çamlık Parkı (Düztepe Kültür Parkı); diğeri ise kentin en lüks bölgesinde bulunan Anneler Parkı’dır. Bu çalışma kapsamında Kavaklık Parkı’nda 4 kadın ve 2 erkek; Çamlık Parkı’nda 4 kadın ve 5 erkek; Anneler Parkı’nda ise 6 kadın olmak üzere toplam 21 kişiyle görüşülmüştür. Bazı görüşmelerde birkaç katılımcıyla sohbet havası içerisinde aynı anda görüşme gerçekleştirilmiştir. Görüşmecilerin anlattıkları kültürel hikâyeler, gerek park ile gerekse parktaki diğer insanlarla kurduğu bağ, kendilerine ait olup yine kendi deneyimlerinden oluşmaktadır. Dolayısıyla 21 görüşmecinin söylemleri yalnızca kendilerine özgüdür; kent içerisindeki diğer parkları ve parka giden insanların tamamını kapsadığını söylemek mümkün değildir. Görüşmeciler arasında kadınlar erkeklerden sayıca fazladır. Bunun nedeni, erkekler parkları yalnızca boş zamanlarını değerlendirmeye dönük bir mekân olarak görürken; kadınlar için parkın yalnızca boş zamanlarında uğradıkları bir mekân değil, aynı zamanda simgesel anlamlar da ifade eden bir unsur olmasıdır. Görüşmecilere baktığımızda; Kavaklık Parkı’ndaki görüşmeciler arasında ev hanımının yanı sıra banka emeklisi, sağlık çalışanı ve sağlık çalışanı emeklisi gibi daha çok memur kesim bulunmaktadır. Anneler Parkı’ndaki görüşmecilerin birisi öğretmen, diğeri emekliyken, geriye kalanların tamamı ev hanımıdır. Ancak ev hanımlarının eşleri iş adamı, toprak zengini ya da çiftlik sahibidir. Çamlık Parkı’nda ise fabrika işçisi emeklisi, inşaat işçisi gibi görüşmecilerin yanı sıra ev hanımları yer almaktadır. Dolayısıyla üç farklı parktaki

görüşmeciler de gelir düzeyi bakımından birbirlerinden farklılık göstermektedir. Derinlemesine görüşmeler sırasında park sakinlerine genel olarak parkta neler yaptıklarını, parkın kendilerine göre nasıl bir mekân olduğu, park deyince ilk akıllarına neler geldiği gibi açık uçlu sorular sorulmuştur. Sorduğumuz sorulara verilen yanıtlar, beraberinde başka soruların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Görüştüğümüz kişilerin, sorulara verdikleri yanıtlar birbirini tekrar etmeye ve aynışmaya başladığı noktada görüşmeler bitirilmiştir. Görüşmeler Mart - Ekim 2018 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Buradaki amaç, çeşitli mevsim ve dönemlerde parkta yapılan etkinlikleri gözlemlemek ve birebir onların içerisinde yer almaktır.

4.2. ALAN HAKKINDA GENEL BİLGİLER

4.2.1. Tarihsel Süreçte Kavaklık Parkı

Ortadoğu ve Balkanların en uzun ve en büyük kültür parkı niteliğine sahip olan 100. Yıl Atatürk Kültür Parkı içerisinde yer alan, Sanko Park Alışveriş Merkezi'nin hemen yanı başında bulunan Kavaklık Parkı, toplam 60.000 metrekarelik alana ve 18.400 metrekarelik yeşil alana sahiptir (www.antebinparkları.com). En eski sahre mekânlarından biri olan ve köklü bir geçmişi bulunan Kavaklık Parkı ya da eski adıyla Kavaklık Mesire Alanı, Gaziantep'in merkezi yerinde konuşlanmıştır. İçerisinden Alleben Deresi'nin geçtiği bu park, yapılan etkinliklere göre, zaman zaman Gaziantep'in her kesiminden insanların geldiği bir park olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gaziantep'in sosyo-kültürel yaşamında önemli bir yere sahip olan Kavaklık Parkı, uzun soluklu bir kamulaştırmanın ürünü olarak 1772 yılından günümüze kadar gelmiştir. Özellikle Gaziantep Belediye teşkilatının kurulmasından sonra yöneticiler, Kavaklık Parkı'nı yaklaşık 250 yıllık bir süreç içerisinde istimlak ederek bugünkü sınırlarına kavuşturmuştur. Antep Harbi'nden sonra Kavaklık hakkındaki gerek sözlü anlatımlardan gerekse yazılı kaynaklardan bu mekânda kavak ağacının olmayışının asıl nedeni olarak Fransızların işgal günlerinde Kavaklık'taki tüm ağaçları kesmesinden kaynaklandığı öğrenilmektedir. Antep Harbi'nde, Fransızların karargâhı, harp sonrası dönemde Verem Hastanesi olarak da kullanılan Amerikan Kolej binasıydı. Kavaklık, Fransızların karargâhına çok yakın olması nedeniyle işgal günlerinde sürekli tehdit unsuru olarak görülmüştür. Fransızlar, gelebilecek bir

saldırıyı önlemek için 1920 yılında Kavaklık'taki tüm ağaçları kesmişler ve bu ağaçlarla soğuk kış şartlarında ısınmışlardır. 25 Aralık 1921'de tekrar bağımsızlığına kavuşan Gaziantep'te ilk iş olarak Kavaklık'ta ağaç bayramı düzenlenmiş ve ağaç dikme seferberliği başlatılmıştır. İlk olarak; 1922 yılının Mayıs ayında düzenlenen Ağaç Bayramı nedeniyle tüm okullara her öğrenciye bir ağaç fidesi verilmiş ve bayramın birinci günü, daha önce belediye görevlileri tarafından hazırlanan çukurlara fidelerin dikimi yapılmıştır. Eğitimci-Yazar Şakir Sabri Yener de ağaç bayramına katılanlar arasında bulunmaktadır. Yener'in anlattıklarına göre, “bayramı tertipleyenler tarafından daha önce hazırlanan söğüt dalları (fideler) her okuldaki öğrenci sayısı kadar okullara gönderildi ve öğrencilere birer tane dağıtıldı. Bunun sebebi, bu fidelerin büyük bir kısmının şehirden Kavaklık'a kadar olan ulaştırma masraflarından kurtulmaktı. Çünkü memleket yeni harpten çıkmış, belediye kasası tam takır, taşıma araçları motorlu vasıtalar yoktu. Harap bir memleketin yeniden kuruluşuydu o günler. Binlerce öğrenci ellerinde birer söğüt dalı, seyyar bir fidanlık gibi şehirden hareket etti. Bu ilahi manzara görülecek şeydi. Ben de Reşadiye mektebi muallimi olduğum için okulumuzla beraber bu düğüne katıldım. Kavaklık'a vardık. Hava da çok güzeldi. Fidan dikilecek çukurları belediye önceden hazırlamıştı. Öğrenciler, kendilerine gösterilen yerlerdeki çukurlara, kendi elleriyle fidanları diktiler.” O dönemde ağaç bayramına katılan her öğrencinin bugün Kavaklık'ta dikili bir ağacının olduğu söylenebilir. Ağaç bayramı sırasında, öğrencilerin yanı sıra gönüllü vatandaşlar da Kavaklık'ta satışa sunulan fideleri alarak dikmişlerdir. Fide dikimi sırasında yaşanan şu anekdot oldukça dikkat çekicidir: “Heyet-i Merkeziye Reisi, Eski Gaziantep Milletvekili Ferit Arsan, ‘Mustafa Kemal Paşa namına’ diyerek bir madeni altın verip, bir fidan aldı. Bunu gören Belediye Reisi Mehmet Ali Bey (Kayaalp), Ferit Bey'e hitaben: ‘Onu sana kim verir? Ben iki altın vereceğim’ dedi ve iki altın verdi. Bu mutlu yarışmaya şahit olan varlıklı Gaziantepli yurttaşlar, Kemal Paşa adına dikilecek fidanı alabilmek için yarışa katıldılar ve işi müzayedeye döktüler. Bunun üzerine Heyet-i Merkeziye üyesi Kahraman Hacı Bey, ‘Böyle olmaz, her arttıran arttırdığı parayı versin’ diye teklifte bulundu. Teklif kabul edildi ve bu fidan hâsılatı o gün belediyenin bu bayram için yaptığı masrafın hepsini karşıladı. Mustafa Kemal Paşa için o gün dikilen hatıra fide ise, eski adıyla ‘Kavaklık Kasrı’nın yakınında, bu alanın batısında bir çukura dikilmiştir. İşte bugün görülen koca söğüt ağaçları, savaş sonu yapılan ve o zaman adına ‘Ağaç Bayramı’ denilen ağaç dikimi seferberliğinden kalmadır. 1950’li yıllara gelindiğinde şehir nüfusunda

hızlı bir artış kendini göstermiştir. Kavaklık Mesire Alanı, kentin ihtiyacına cevap veremeyecek duruma gelmiş ve birçok yönetici tarafından mesire alanı bir miktar daha genişletilmiştir. (Gaziantep Büyükşehir Belediyesi Parkbahçe Dergisi, 2017: 36-38). Görüldüğü üzere köklü bir geçmişe sahip olan Kavaklık Parkı, yüzyıllardır Gaziantep kenti ve insanı için önemli bir konumda yer almaktadır. Öyle ki, hâlâ Kavaklık Parkı, Gaziantep insanının her mevsim gittiği bir mekândır. Burada yediden yetmişe herkes kendinde bir şey bulmakta ve çeşitli kültürel etkinlikler deneyimlemektedir. Güzelbey'in deyimiyle, Kavaklık'ın her mevsimde, her ayda ayrı bir çekiciliği bulunmaktadır. Ancak çeşitli nedenlerle nişanlı, güveyi ve esnaf sahreleri için yaz ayları seçilir. Özellikle Pazar günleri binlerce insanın uğrak mekânıdır. Kavaklık'ta yüzlerce gaz ocağı gürler, kömür mangalları ateşlenir, ocaklar yanar, irili ufaklı tencereler sıralanır. Kızlar kendir seker; erkekler bazlama oynar, top oynar, adım atar. Kadınlı erkekli bütün Gaziantep insanı bir haftalık çalışmanın yorgunluğunu gidermeye çalışırlar (Gültekin ve Avcı, 2015: 437). Dolayısıyla Kavaklık, yalnızca fiziksel özelliklerle anlatılabilecek bir mekân değildir. Geçmişten beri Gaziantep insanı için önemli olan Kavaklık, aynı zamanda insanların kendine özgü çeşitli hikâyelerini büyüttüğü, anılarını canlandırdığı bir mekândır.



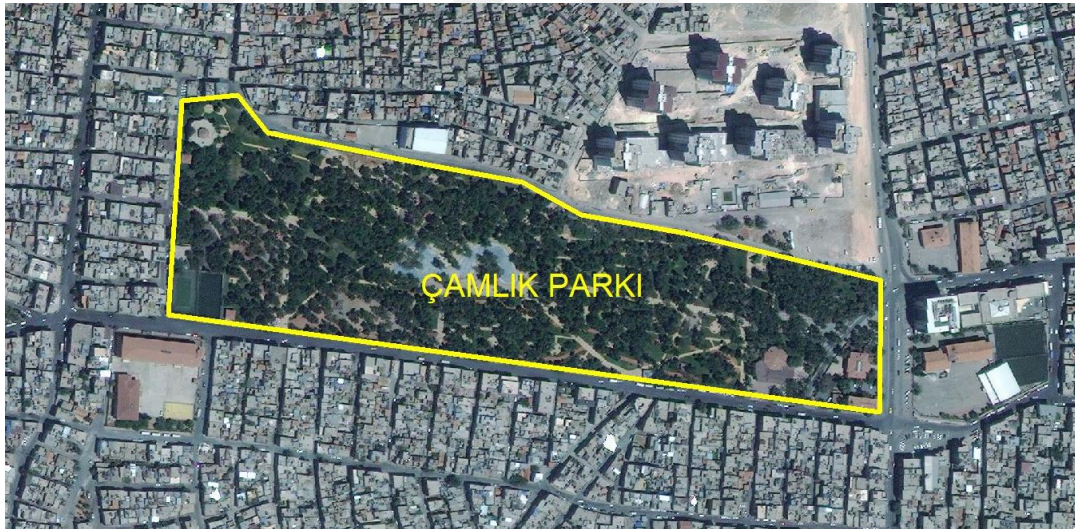
Görsel 4.1. Kavaklık Parkı

“Kavaklık’ın maddi görünüşünden ayrı olarak bir de manevi yüzü vardır ki; o da nice hatıralarımıza ortam oluşudur. Nice gönül bağları burada düğümlenmiş, nice zor bilmeceler burada çözülmüş, nice tasalı yürekler burada feraha kavuşmuştur.

Kavaklık dediğimiz zaman biz sadece ağaç, su ve ottan ibaret bir toprak parçasını değil; çocukluğumuzun tatlı günlerini, gençliğimizin ilk gönül çarpıntılarını, balaylarımızı, nişanlı ve güveyi sahrelerimizi de hatırlarız. Orada, aramızdan ebediyen ayrılan nice annelerin, babaların, evlatların; nice sevgililerin dostların, arkadaşların hayalleri gözümüzün önünden geçer. Onları gezer, konuşur, eğlenir, görürüz. Bu hal ile Kavaklık'ın her ağacı bir kitap, her dalı bir forma, her yaprağı bir sahifedir. Bu kitabı; çocukluğunu, gençliğini ve nice mesut günlerini burada geçirmiş Gaziantep'li okurlar" (Gültekin ve Avcı, 2015: 438).

4.2.2. Çamlık Parkı (Düztepe Kültür Parkı)

Resmi adı Düztepe Kültür Parkı olan ve halk arasında Çamlık Parkı olarak bilinen bu park, çeşitli bölgelerden gelen insanların tek yeşil kamusal mekânı olma özelliğine sahiptir.³ Dolayısıyla kozmopolit bir yerleşim bölgesi arasında konuşlanan Çamlık Parkı, orta veya düşük gelire sahip diyebileceğimiz çevrelerin en önemli uğrak mekânıdır. Bu açıdan bakıldığında Çamlık Parkı'nın, bu bölgelerin mikro kozmosu gibi olduğunu söylemek mümkündür.



Görsel 4.2. Çamlık Parkı

4.2.3. Anneler Parkı

Anneler Parkı, Gaziantep'in en lüks semtlerinden biri olan İbrahimli'de yer almaktadır. Gaziantep'in ilk yerleşim bölgeleri arasında sayılan İbrahimli, önceleri İbrahimli Köyü olarak geçmektedir. Kentsel dönüşüm kapsamında yenilenerek

³ Çamlık Parkı; Gaziantep'in kenar mahalleleri olarak nitelendirilen Düztepe, Esentepe, Cengiz Topel, Cemal Gürsel, Nuripazarbaşı, Sakarya, Yukarıbayır, Turan Emeksiz, Kurbanbaba, Onur, Ulaş ve Kıbrıs Mahallesi gibi çeşitli bölgelerin ortasında bulunmaktadır.

bugünkü halini alan İbrahimli, gelir düzeyi yüksek olan kesimin bulunduğu bir mevkidir. İbrahimli'nin merkezinde bulunan Anneler Parkı, 2013 yılının Ekim ayında açılmış olan, oldukça yeni bir parktır. Diğer parklara göre daha simetrik bir şekilde tasarlanmış olan Anneler Parkı'nda, işlevsellikten öte görsellik ön plandadır.



Görsel 4.3. Anneler Parkı

Anneler Parkı'nın çerçevesini çeşitli kafeler, restoranlar ve alışveriş mekânları oluştururken; içerisinde ise bankaların yanı sıra, bir havuz, yetişkinler ve çocuklar için spor alanı bulunmaktadır. Halk arasında bu spor alanı 'Survivor Parkı' olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla Anneler Parkı'nın üretim ve tasarım biçimini göz önünde bulundurduğumuzda, İbrahimli semtinde yaşayan insanların kendi "ihtiyaç" ve "yaşamına" uygun bir nitelikte tasarlandığını söylemek mümkündür.

4.3. PARK ve GELENEK: KENT KÜLTÜRÜNE YANSIYAN TOPLUMSAL BİR AYNA

Gaziantep'te park kültürü, geçmişten beri insanların gündelik hayatında önemli bir yere sahiptir ve parkla ilgili yaptıkları her şey gündelik hayat üzerine kuruludur. Kentin gündelik hayatına sahne olan parklar, kentin nabzının attığı önemli mekânlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Şunu belirtmek gerekir ki, Gaziantep kültüründe açık alanların ve dolayısıyla parkların bu kadar önemli olmasında eski Antep evlerinin doğrudan etkili olduğunu söylemek mümkündür. Köylüoğlu'nun belirttiği gibi, Gaziantep insanının doğaya düşkün olmasının temelinde eski hayatlı (avlu) evler, çiftlikler ve bağ evleri yer almaktadır. Hayatlı evler tüm ailenin açık havadan yararlanması için özel yapılmıştı ve sabahtan akşama kadar çocuklar

hayatta oynardı (Köylüoğlu, 2009: 169). Nitekim eski Antep evlerinin avlusu ne kadar büyük olursa olsun evlerin geniş bir yapıya sahip olmaması ve ailenin kalabalık bir nüfusa sahip olması kentte açık kamusal mekânların ve dolayısıyla park kültürünün yaygınlaşmasını ve yerleşikleşmesini sağladığı söylenebilir. Bozkurt'a göre (2016: 51-52), Antep evinde; baba, ana, evlenmiş olan oğlan ve gelin ile bekâr delikanlı oğlan ve kız, görümce ile evli olan oğlanın küçük çocukları hep birlikte otururlardı. Konuyla ilgili görüşmecilerden S Hanım'ın belirttiği gibi;

“Eskiden Antep evlerinde öyle çok geniş alanlar yoktu. O zamanlar Antep'te yaşayan insanların evinin küçük oluşu ve ailenin kalabalık oluşu parkların bu kadar önemli hale gelmesini sağladı bence. Yani çocukların falan oyalanması da önemli tabii. Çok dar alanda çocuklar oyalanamıyor, sıkılıyor. Mesela benim annemin dayısı var. 8 tane çocuğu var. Bir tek odalı Antep evinde büyümüş o çocuklar. E onların böyle bir enerjilerini atmaları lazım. Yani rahatlamaları lazım. Bunun için de geniş bir alan lazım, bir yerde. Bence o yüzden bu kadar zaman geçiriyorlar parkta. Bir de bizim hâlâ Antep evinde oturan akrabalarımız, tanıdıklarımız var. Antep evi gerçekten çok kalabalık misafir ağırlamak için uygun değil yani. O Şehreküstü tarafındaki Antep evleri çok küçük. Aile kalabalık. Kalabalığı daha rahat ağırlayabilmek için parkları kullanıyorlar.”

S Hanım'ın söylemlerine paralel olarak G Hanım ise şunları söylemektedir:

“Eskiden insanlar küçük alanlarda oturduğundan, bu da onlara yetmediğinden, ha bunu ben annemden dinliyorum. Anneler eskiden dar evlerde otururlarmış ve evin içi küçük olduğu için, ailece çok kalabalık oldukları için açık alanlara, parklara inerlermiş.”

Dolayısıyla geçmişten beri Gaziantep insanının evde yapacağı birçok etkinliği açık alanlarda, parklarda yapmaya başladıklarını söylemek mümkündür. Nitekim insanlar, parkları, evlerinin bir devamı olarak görmekte ve evinin bir parçası gibi kullanmaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında, insanların kamusal bir mekân olarak parklarda deneyimledikleri kültürel etkinlikler insan marifetiyle kente yansımakta ve parklar, kent kültürünün bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda kent, kendi içerisindeki mekânlarla anlam kazanmakta ve onlarla var olmaktadır. Gaziantep Kenti'nin kültürel dokusunda önemli bir yeri olan parklar da, hem kentte yaşayan insanlarla, hem de kentin kimliğiyle bütünleşmekte ve böylece kent için önemli kamusal mekânlardan biri haline gelmektedir. Dolayısıyla parkı anlamlı bir mekân haline getiren, orayı kullanan insanlar ve insanların orada yapıp ettikleridir. Bu bağlamda park yalnızca fiziksel unsurlarla tarif edilebilecek bir kavram değildir.

En nihayetinde, Gaziantep’te toplumsal yönü daha derin olan parklar, geçmişten beri birçok geleneğin kendini gösterdiği ve yaşatıldığı mekânlardır.

Gelenek dediğimiz kavram bir toplumun geçmişten beri süregelen, ortak bir paydada bulunduğu, benimsediği ve kuşaktan kuşağa aktardığı maddi ve manevi değerleri içine alan bir unsurdur. Dolayısıyla bir toplumda yer alan geleneklerin, o toplum tarafından geçmiş, şimdi ve gelecek arasında bir köprü kuran, anlam atfedilmiş ve değer biçilmiş deneyimlerden oluştuğunu söylemek mümkündür. Çetin’e göre geçmiş, geleneği yaratırken, gelenek de geleceği yaratmaktadır. Geçmişin gelecek üzerinde bir tahakkümü olan gelenek, geçmişin geleceğe kendiliğinden ilerleyişini sağlamaktadır. Bu anlamda gelenek bir taraftan, bir güç olarak karşımıza çıkarken, diğer taraftan “dün”den yola çıkan, “bugün”ü anlamlandıran ve “yarın”ı anlatan bir evrendir. Bu nedenle “yaşayanları öldürmeye değil, ölüleri yaşatmaya çalışan”, bir başka deyişle “yaşayanları ölülerin ruhunda, ölüleri de yaşayanların bedeninde yeniden var eden” gelenek, insanlara hiç tanıyıp bilmedikleri insanların gerçekleştirdikleri deneyimlerin doğru olduğuna inandıran bir gücün kendisidir (Çetin, 2005: 156). Shils’e göre ise geçmişten günümüze intikal ettirilen ya da miras bırakılan geleneğin hangi zamandan beri miras alındığı veya nasıl miras alındığı konusunda net bir şey söylemek mümkün değildir (Shils, 2003: 110). Dolayısıyla bir geleneğin ilk ortaya çıktığı dönem ya da devam ettirilmek üzere bir sonraki kuşağa aktarılma zamanı ve şekli bilinmemektedir. Ancak bunların bilinmemesinin yanı sıra bir toplum, sahip olduğu geleneğe sahip çıkmakta ve onu yaşatmaya devam etmektedir. Shils’in belirttiği gibi (2003: 111), temsilcileri ve koruyucuları bulunan gelenek, “geçmişte yaratılmış, icra edilmiş ve inanılmış olan ya da geçmişte var olduğuna, icra edildiğine veya inanıldığına inanılmış olunan şeydir.” Bu anlamda Çetin’e göre (2005: 155) gelenek, toplumsal ilişkilerde belirsiz ve derin bir şekilde kendiliğinden güven sağlar. Gücünü ulaşılması imkânsız olan geçmişten alan geleneği güçlü yapan şey ise, şimdiki zaman içerisinde yaşayan insanlar ve onların sahip olduğu toplumsal değerler tarafından meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyulmamasıdır.

Geleneksel kültürde, geçmişte yaşayan önceki kuşakların deneyimlerini içerisine aldığı ve bu deneyimleri devam ettirdiği için geçmişe saygı gösterilir ve önceki kuşakların simgelerine değer verilir. Aynı zamanda gelenek, bir toplumun deneyimlerini ve etkinliklerini geçmişin, şimdinin ve geleceğin olağan akışını

içerisine yerleştiren bir zaman ve mekân kullanma biçimidir (Giddens, 1994: 39). Ancak gelenek, şimdiki zaman içerisinde geçmişten geleceğe aktarılırken bir ve aynı kalmaz. Dolayısıyla durağan bir yapıya sahip değildir. Nitekim yaşanan dönem ve toplumun kendisi de sürekli değişim ve dönüşüm içerisine girmektedir. Bu nedenle geçmişteki deneyimler şimdiki zamanın şartları içerisinde yeniden anlamlı hale getirilir ve gelenek bu şekliyle devam ettirilir. Çetin'in aktardığına göre, geleneği kadim bilgeliğin toplumsal ilişkilere yeniden uyarlanması olarak tanımlayan Schwarz'a göre bir "aktarma kapasitesi" olan gelenek, geçmişte elde edilen birikimlerin basit ve olduğu gibi aktarılması ya da korunmasından çok daha fazlasına işaret etmektedir. Bu aktarma, eskiye ait değerleri yenileriyle bir araya getirip harmanlayarak, bir tür uyarlamayı ve bütünleştirmeyi kapsamaktadır. Böylece gelenek, sadece geçmişte kalan ve unutulmuş bir değerler toplamı değil; tam tersine, hayata "yeni" bir anlam katarak kendini yenileyen ve sürekli değişen bir güçtür (Çetin, 2015: 157). Benzer şekilde Shils'e göre ise (2003: 111-112), belirli bir zamandaki kuşaklar arasında veya zamanla birbirlerinin mirasçısı olan kuşaklar arasında hiçbir şeyin eşit ve aynı ölçüde kalması mümkün değildir. Üç nesli içine alan gelenek de doğal olarak bazı değişimler yaşayacaktır.

Dolayısıyla insanların parkları evlerinin bir devamı olarak kullanmaları ve bu mekânlarda evlerinden daha fazla zaman geçirmeleri, çeşitli geleneklerin ortaya çıkmasını da beraberinde getirmiştir. Neticede gelenekler, kültürün oluşturulması sürecinde önemli bir konumda yer almakla birlikte, kültürün devamlılığını da sağlayan deneyimlerdir. Bu noktada Gaziantep insanının parkta gerçekleştirdiği en önemli geleneklerden biri olarak karşımıza çıkan ve artık Gaziantep Kenti içerisinde bir kültür haline gelmiş olan sahre üzerine durmak mümkündür.

4.3.1. Geçmişten Günümüze Bir Gelenek Olarak Sahre

Gaziantep'in toplumsal ve kültürel hayatında önemli bir konuma sahip olan, açık alanlarda, parklarda yapılan dinlenme ve eğlencelerden biri olarak karşımıza çıkan sahre, genellikle ailenin, akrabaların ya da komşu veya dostların bir araya gelerek gittikleri pikniklerdir. Aslında piknikle birbirlerine benzese de piknik ve sahre farklı etkinliklerdir. Piknikten farklı olarak sahre, insanların bir gününün tamamını ayırdığı, sabahtan akşama, hatta bazı durumlarda geceye kadar bütün vaktini yeşilliğin, ağaçlığın ve suyun olduğu bir yerde geçirdiği bir gelenek olmasıdır. Köylüoğlu'na göre, Antep halkının açık havada vakit geçirmeyi sevmesi

geçmişten günümüze süregelen bir gelenektir. Sahreye gitmek insanların içerisinde o kadar işlemiştir ki sahreye gitmeyen hiçbir Antep'li yoktur. Açık havanın tadını çıkarıp eğlenmeyi ve doğanın güzelliklerini içine sindirerek bir gün geçirmenin hazzını her Gaziantep'li bilir (Köylüoğlu, 2009: 191). Sahre Arapça ova, kır demek olan ve sahra biçiminde yazılan sözcükten gelmektedir. Gaziantep'te yemekli kır gezintilerine sahra denilmektedir. "Sahre etmek" veya "sahreye gitmek" Gaziantep insanının en çok rağbet ettiği bir eğlencedir. (Gültekin ve Avcı, 2015: 63). Eskiden beri hafta sonu sahreye gidemeyenler kendilerinde bir eksiklik hissederlerdi. Kocasının kendisini bir defa bile at arabasına oturtup ayaklarını sallaya sallaya sahreye götürmediğini öne sürerek, bunu boşanma sebebi sayan kadınlardan söz edilirdi. Sahre günü olan Pazar'ın ertesi günü, karakolların ve mahkemelerin ilk gündem maddesini, sahra kavgasının işgal ettiği, özellikle de "ağaç altını kapma" çekişmesinin ilk sırayı aldığı anlatılmaktadır (<http://www.nizip.com/3226-yasayan-gelenek-sahre.html>). Anlatılanlardan anlaşılacağı üzere sahra kültürünün temelini 'bir hafta çalışan Gaziantep insanının bir gün dinlenmesi' oluşturmaktadır. Bu geleneğin özünde, hafta boyunca gündüz işyerinde çalışarak yorulan koca ile birlikte, dışa kapalı eski taş evlerde bunalan kadının ve diğer aile bireylerinin haftanın bir gününde ferahlama ihtiyacı yatmaktadır. En fakirinden en zenginine herkes bu geleneğe katılırlardı. Cemil Cahit Güzelbey'in deyişiyle "sahre, eskiden Gaziantep'in toplum yaşantısının bir parçası ve bu şehir halkının kıyasıya çalışıp doya doya eğlendiği bir gelenektir" (<http://www.nizip.com/2323-yasayan-gelenek-sahre.html>). Gaziantep'in gündelik ve toplumsal hayatının bir parçası olan sahra genellikle bahar ve yaz aylarında gidilen bir gelenek olsa da aslında sahrenin yapılması için mevsim fark etmemektedir. Güzelbey'in söylediği gibi "Gaziantep'li sahireye gitmek için mevsim düşünmez, fırsat kaçırmazlar. Bazen kış içinde bile havayı açık ve ılık buldu mu hemen seccadesini omzuna, yiyecek çıkını, sepetini koluna alır, kırın yolunu tutar. Bunun nedenini Gaziantep'in öbür bölümlerinde aramak gerekir. Gaziantep'li; kadını, erkeği ile çalışır. Erkekler çeşitli işlerle uğraşır. Hanımlar günlük ev çalışmaları dışında fıstık kırar, çırıkla iplik eğirir, ip bükür, Antep elişlerini işler. Yorgunluklarını çıkarmak için sahireyi hak etmiş olurlar" (Gültekin ve Avcı, 2015: 63). Dolayısıyla geçmişten beri Gaziantep insanının başlıca hafta sonu etkinliği olan sahra; günümüzde de parklarda, bağ evlerinde veya Gaziantep'teki diğer mesire yerlerinde bir kültür olarak yaşatılmaktadır. Sahreler gidilme amacına, zamanına veya kimlerle gidildiğine göre farklı isimler almaktadır.

Nitekim Gaziantep insanı sahreye gitmek adına çeşitli sebepler yaratmaktadır. Bu nedenle birbirinden farklı sahre çeşitleri ortaya çıkmıştır.⁴

Parklarda yapılan sahrelerden birisi aile sahresidir. “Gaziantepli bir hafta çalışır bir gün yer” sözünü Gaziantep’te bilmeyen yoktur. Bu sözün aslında sahrenin ya da aile sahresinin temelini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Gaziantepliler hafta boyunca çalışıp hafta sonu, Pazar gününü ise aileleriyle, komşularıyla ya da akrabalarıyla birlikte sahre yaparak geçirmektedir. Hatta bazı ailelerin sabah kahvaltısından başlayarak akşam yemeğine kadar bütün gününü bu şekilde geçirdiği gözlenmektedir. Böylece bir haftanın yorgunluğunu Pazar günü dinlenmeyle, eğlenmeyle gidermeye çalışmaktadır.

Aileler bu geleneği, Pazar günü kadınlı erkekli sahre alanlarına giderek yerine getirmektedirler. Burada erkekler ve kadınlar ayrılarak, önce kendi aralarında eğlenmeye başlarlar. Daha sonra ise evden getirilen yemekler yenir. Ayrıca önceden sahre yaptıkları yerlerde büyük kazanlar kurularak yemeklerin pişirildiği de olurdu. Sahre alanlarında kebab yemek adetten, biraz da gösterişten sayılırdı (<http://www.nizip.com/3226-yasayan-gelenek-sahre.html>). En nihayetinde Gaziantep’te toplumsal hayatın vazgeçilmez bir parçası olarak sahrelerin amacı, Gaziantep insanının çalışmanın verdiği o yorgunluğu atmak suretiyle açık alanlarda akrabalarla, komşularla bir arada bulunmak, birlikte zaman geçirmek, dinlenmek ve eğlenmek istemesidir.

Dolayısıyla başta Kavaklık Parkı olmak üzere kentteki parklar Gaziantep’in gündelik hayatında binlerce insanın aşındırdığı kamusal mekânlardır. Gaziantep insanının toplumsal ve kültürel hafızasına işlenen ve bu anlamda önemli bir yönü bulunan parklar Gaziantep insanının, çalışmanın getirdiği o sıkıcı, bunaltıcı yorgunluktan kurtulma isteği sonucunda doğaya ihtiyaç duyduğu, çalışmanın dışında kalan o boş zamanında birbirlerine zaman ayırdığı bir kaçış mekânları olarak karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi parkların en önemli geleneği olan sahre ise bu boş zaman içerisinde, Gaziantep insanının en çok tercih ettiği, bir hafta çalışıp bir gün kendine, ailesine ve yakınlarına ayırdığı ve doyasıya yiyip içtiği

⁴ Bu tezde yalnızca parklarda gerçekleştirilen sahre çeşitlerine yer verilmiştir. Nitekim parklarda yapılmayan veya geçmişte kalan “Esnaf Sahresi”, “Güveyi Sahresi”, “Yatılı Sahre” gibi sahreler de bulunmaktadır.

bir etkinliktir. Hemen her Gaziantep'in Pazar günleri gerçekleştirdiği sahreye ilgili görüşmecilerin söylemlerine baktığımızda;

Ö Bey: “Sahre demek, çalışanın dinlenme, mesire yeri. “Sahreye gidelim mi?” dersin. Mesire yeri dolu Antep'te, hangisine gidelim? Karar orda yani. Gönlümüz nereyi isterse. Yeşillik olan her yere gideriz. Antepli'nin iki ekmeği mi var, eşi dostu da alıp yer Pazar günü. Bir de, bir hafta doluyorsun doluyorsun, içini boşaltıyorsun.”

Z Hanım: “Antepli bir hafta çalışır bir gün yer' derler. Ben mesela evim ferah, aydınlık ben buraya geliyorum. Çocuklar da rahat ediyor. Millet evine gidilmiyor çocukla. Bir haftanın elektriğini burada bırakıp gidiyoruz, rahatlıyoruz. Bir temiz hava almış oluyoruz. Yeşillik ve gökyüzü... Bir de eşimle ben kapalı ortamda çalışıyoruz. Bir yerde açık hava arıyorum ben mesela. Hafta sonu geldi mi hava almak istiyorum. Bir hava değişikliği, huzur arıyorsun yani, daha doğrusu.”

Ö Bey ve Z Hanım'ın düşünceleri bireysel dünyanın dışına çıkan ve toplumsal bir boyut kazanan ifadelerdir. Nitekim diğer görüşmeciler de benzer fikre sahiptir.

F Hanım: “İnsanlar dışarıyı, şeyi istiyor, bir kafa dağıtma hani, bir yere gidinceye kadar, gideyim bir parkta oturayım, doğal ortam. Önceden beri her Pazar gidilirmiş pikniğe, mangala. Hatta derler Antepli bir hafta kazanır bir günde yer. Doğru hakikaten. Biz her Pazar giderdik. O zamanlar akrabalarla giderdik, arkadaşlarla giderdik. O zamanın sohbeti samimiyeti güzel olurdu.”

A Hanım: “Her Pazar günü burası çok kalabalık olur. Hatta bugün de öyleydi. Akşamüstü olduğu için burası biraz sakinleşti. Ama sabahtan beri çok kalabalıktı. Millet işe odaklanıyor. İşe odaklandıkları için Pazarı ipe çekiyorlar. Pazar günü geldi mi millet sabahın köründe gelir, aha bura bizim masamız.”

G Hanım: “Her haftanın Pazar günü parkta geçirilir. Diğer günler zaten çalışma günleri. Antepliler her Pazar sahresine gider, bundan eksik kalmazlar. Sahre Antep'te oluşmuş bir gelenek artık, hani buranın bir kültürü. Hemen hemen hiçbir Pazar yoktur ki insanlar sahreye gitmesin. Antepliler yiyeceklerini piknik sepetine hazırlarlar, özellikle öğle yemeğini ve akşam yemeğini orada yemek üzere günün büyük çoğunluğunu orada geçirmek üzere sahrelerini yaparlar. Bütün hafta çalıştıklarını bir günde bitirme kuralı ise şuradan gelmiştir; et çok pahalıdır, Antepliler eti çok sever. Biz çok severiz yani eti. Etin mangalını yaparlar tavuğun ya da balığın değil de.”

S Hanım: “Ete farklı bir düşkünlük var. Misafire et yedirme. Ne kadar durumun kötü olursa olsun misafire eti yedireceksin yani. Ya Anteplilerin et anlayışı kırmızı ettir. Tavuğu pek şey yapmazlar. O bir hafta çalışıp bir gün yeme mantığı o galiba. Mutlaka yediriyorlar onu.”

“Anam kuru, yağlı köfte koydu falan” muhabbeti olur yani. Önümüze bunu koydu falan. Mesela annemden örnek veriyim. Bütün misafirlerin önüne bütün yiyecekleri koymak zorunda hissediyor kendini. Sürekli yemek. Misafir demek, yemek koymak demek. Muhabbet falan zaten var da. Önü boş kalmayacak o misafirin. Böyle bir anlayış var gerçekten.”

Dolayısıyla G Hanım'ın ve S Hanım'ın söylemlerine baktığımızda, Gaziantep insanı için nerede ve kimlerle yediği kadar ne yediğinin de oldukça önemli olduğu görülmektedir. Bu noktada özellikle S Hanım'ın ifadesinde yemeğin toplumsal ilişki çerçevesinde bir “simge” haline geldiği görülmektedir. Öyle ki, misafir ağırlanırken öncelikle düşünülen şey, misafirin kendisi hakkında olumsuz duygu ve ifadelerinin önüne set çekmektir. Neticede Gaziantep'te kadın yalnızca kadın değildir. O, kadın olmanın gerektirdiği “rolleri” de yerine getirmekle “yükümlü” olduğunun bilincindedir. Nitekim kadın, aynı zamanda elinden her iş gelen, becerikli, her türlü yemek yapmayı bilen, misafirine arkasından “söz” ettirmeyen niteliklere sahip olmalıdır. Bununla birlikte Gaziantep'te insanların parkları, mutfakla olan ilişkilerinin bir devamı niteliğinde gördüklerini söylemek yanlış olmayacaktır. En nihayetinde Gaziantep, gastronomi kentidir, oldukça zengin bir mutfak kültürüne sahiptir ve bu kültür sahre aracılığıyla parklara da yansımaktadır. Sahrede yedikleri yemekler konusunda görüşmeciler şunları söylemektedir;

A Hanım: “Sahrede köfte yapılıyor, kısır katılıyor ondan sonra yani böyle şeyler. Ekseri onlar yapılıyor. Bizim köftesi meşhur Antep'in, dolması meşhur, lahmacunu meşhur. Bu saydıklarımın hepsi burada mevcut oluyor. Yani sahre yapıldığı gün onlar yapılır. Özellikle köfte başta.”

T Hanım: “Şimdi, önceden bu ağaçlar filan daha zayıftı, çim vardı altında. Pikniğe gelirdik annemizle falan. Söğüt ağacı, çınar ağacı filan vardı. Mesire yeri vardı daha önce. Yani park değildi. Çocukken gün boyu sahreye gelirdik buraya. Köfteler falan yapılırdı, akşama yemek. Uzun uzun oturulurdu. Öğlen köfte, akşama ya dolma ya da kebab olurdu. Yani gün boyu buradaydık. Komşular, akrabalar götürürler yeşillik yerlerde yerler. Kahvaltıda çoğunlukla çorba falan yenirmiş. Alaca çorbası filan var. Maş çorbası, mercimek çorbası falan. Pazar günü bilhassa babam da yaptırırdı yani.”

S Hanım: “Yani mesela şu anda Antep'te aileyle Pazar günleri kahvaltı yapıyoruz parkta veya akşam mangala gidiyoruz. Kebap yapmaya gidiyoruz. Mutlaka gidiyoruz yani.”

G Hanım: “Kahvaltıya gidenler de vardır ama bizim aile olarak dedemler, amcamlar, yengemler, halamlar ve biz öğle yemeğini ve akşam yemeğini hazırlamak suretiyle giderdik.

Öğle yemeğinde genellikle yağlı köfte yapılır daha doğrusu yoğrulur, yağlı köfte kültürü vardır. Akşamları da muhakkak et kebabı yapılır. Burada tike kebabı diye geçen ünlü, en favori kebablarından birisidir. Kuşbaşı demektir aslında. Dolma sadece öğle yemeğine götürülür. Bir atıştırma olarak görürler onu. Ama akşam olduğunda, 5 6 gibi çırallar toplanır, mangal yakılır ve kebab yapılır.”

Görüşmecilerin söylemlerinden, yemek dediğimiz olgunun yalnızca biyolojik bir ihtiyaç olmadığı aynı zamanda kültürel bir duruma da işaret ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Gaziantep insanı için, yeme-içmenin, kültüre dayalı toplumsal hayatın güçlenmesine aracılık eden önemli bir unsur olarak karşımıza çıktığını söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra Gaziantep insanı parklarda hem sahre yapmakta, aynı zamanda sahre yaparken bir araya gelip eğlenmektedirler.

Ö Bey: “Hava sıcak olduğu zaman biz toplanıyoruz. Toplandığımız gibi ben seviyorum neşeyi. Hani kuru kuru oturmayalım gelmişken. Antep şarkıcıları var bir kaç tane. Onlarla samimiyim ben. Gel dediğim zaman gelirler. Hem yemeğini yersin hem neşe edersin. Okur giderler, yok demezler.”

Bu anlamda insanlar parklarda; bir yandan yeme-içme üzerine kurulu toplumsal birlikteliği sağlamaya çalışırken öte yandan bu birliktelikler Gaziantepililerin akrabalık, komşuluk veya diğer insanlarla ilişkilerini de güçlendirmeye dönük bir durumun gerçekleşmesini de sağlamaktadır. Görüşmecilerden S Hanım ve G Hanım, parklarda bu bir araya gelme durumunun akrabalık, komşuluk ilişkilerini güçlendirdiğini, günümüzde hala korunuyor olmasının nedeninin parklarda hep birlikte zaman geçirdiklerinden kaynaklandığını söylemektedirler.

S Hanım: “Şu anda bizim Whatsapp grubumuz var aileyle. Orda etkileşim halindeyiz. Hadi sen çay yap, birimiz kaymağı alırsın, birimiz yumurta haşlarız. İmece usulü. Herkes kendi bardağını, tabağını getirsin falan. Pazar sabahları kahvaltımızı parkta yapıyoruz. Kavaklık’ta yapıyoruz biz. Mesela park deyince yeme içme geliyor aklıma. Antepililerin anlayışı o çünkü. Gezme mezme değil yani. Birlikte akrabalık ilişkilerini güçlendirme, komşuluk ilişkilerinin canlanması falan. Antep’teki komşuluk ilişkilerinin ölmeme sebebi belki de budur. Ben mesela oğlumu parka götürüyorum. Mutlaka bir tanıdık görüyorum ve mutlaka birileri oturmuş o masada bir şeyler yiyor oluyor yani.”

G Hanım: “Aslında Antepililer akrabalık ilişkilerini, komşuluk ilişkilerini de pekiştirmek için, daha çok böyle kaynaşmak için sahreye, parka gidiyorlar. Önceden dedem amcamları, halamları, bizi her Pazar sahreye götürürdü. Kavaklık’a götürürdü. Dülük Baba’ya götürürdü. Yani değişmez. Park olsun yeter. Biz bir arada olalım isterdi. Hafta içi görüşemediğimiz için

hafta sonu bari Pazar günleri hep birlikte olalım diye biz bir arabaya doluşur giderdik. Şimdi de mesela arkadaşlarımızla daha sık görüşelim diye sürekli parka inen bir milletiz. Parka sürekli gidiyor olmamız bu ilişkileri daha da güçlendiriyor. Hâlâ devam ediyor, bu geleneğin de biteceğini zannetmiyorum.”



Görsel 4.4. Kavaklık Parkı'ndan Bir Görüntü

Dolayısıyla parklar insanların, diğer insanlarla etkileşime geçtiği kamusal mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu etkileşimin gerçekleşmesi için akraba, komşu veya herhangi bir tanıdık olması söz konusu değildir. Kentin herhangi bir bölgesinden parka gelen insanlar benzer amaç için o mekânda bulunmaktadır ve diğer bireylerle iletişime, etkileşime geçmesi kaçınılmazdır. Böylece birbirlerini tanımayan insanlar parklarda bir araya gelerek, aynı mekânı paylaşmaktadır. Bu anlamda birbirini tanımayan insanlar bir noktada birbirleriyle etkileşime geçmekte ve birbirlerine aşına olmaktadır. A Hanım'ın söylediği gibi;

“Ya ben, bak mesela bundan giden hafta mıydı? Bir leğen çiğköfte yaptım. Allah seni inandırın, herif; ‘canım köfte istiyor, azıcık köfte yap’ dedi. Şu masada oturuyorum, sarı masada. Köfte yapıyorum. Şu kadar ha! Allah’ım, herkes köfteye odaklandı! Yoğuruyorum ama ya sen bana soracan, ne güzel hazırladım yoğuruyorum. Şurada da bir eğlence... Adam haber salmış ki, bana o köfteden verecek abla. Dedim Allah’ım n’olursun Halil İbrahim bereketi getir şu köfteye dedim. Şu köfteyi gocama mı yediricim, ben mi yiycim, masada misafir var ona mı verecem? Allah seni inandırın bir yoğurduk, köfte ne kadar oldu biliyor

musun? Bu kadar oldu köfte. Ona sıktım, buna sıktım, hepsine verdim. Daha yolda giden arvad azıcık da bana versene diyi. Bi tene köfte zor galdı bana.”

Diğer yandan görüşmeciler anılarında kaldığı şekliyle geçmişteki sahrelerin günümüzdekilerden daha samimi olduğunu söylemektedirler. Önceden daha kalabalık ailelerle, at arabasıyla veya kamyonetin arkasına doluşup gittiklerini; şimdiki gibi banklar olmadığı için oturacağı yerlere evlerinden sergi getirdiklerini, günümüz sahrelerine göre daha fazla eğlendiklerini belirtmektedirler. Bu durumun geçmişte yapıldığına Çitçi'nin Gaziantep'le ilgili anılarında rastlamak mümkündür. Ona göre piknik alanları 1960'lı yıllarda oldukça yoğun bir kalabalığı keyiflendirirdi. Alleben, Kavaklık, Sarıgüllük, Dülük Ormanları gibi yerlerde çiğ köfteler yoğrular dolmalar yapılır, her türden kebaplar pişirilirdi. Yemek sonrası tömbekiler basılır, davullar çalınır, zurnalar öter, halaylar çekilir, oyunlar oynanır, Gaziantep halkı ve konukları bu mesire yerlerinden son derece keyif alırlardı. Atlı taş arabaları ile (naylon arabalarla) bu mesire alanlarına gidiş dönüş zevklerin en doyumsuzu idi. Hele bazı nedenlerle pikniğe gidemeyenler Nisan yağmurlarına tutulan piknikçilerin dönüşünü evlerinin pencerelerinden zevkle izlerdi (Çitçi, 2009: 35-36). Konuyla ilgili görüşmecilerin söylemlerine baktığımızda ise;

T Hanım: “Çocukluğumuzda mesela, uzun oturmalar vardı. O zaman öyle masa, sandalye gibi şeyler yoktu. Yere kilim atarlar onun üstünde otururlardı. İşte kalabalık akrabalarla falan gelince pabıç çarpmaç falan. İki kişi karşılıklı oturur eline bir pabıç alır arasından geçmek için atlarsın falan. Bir de ayı dolaşırdı. Onu dolaştırırlardı, oynatırlardı. Durur bakardık parkta, öyle Kavaklık'ta falan. Cambazlar falan gelirdi. Onlar gösteri yapardı. Yani o Pazar günü milletin geleceğini biliyorlar. Baloncular, gene öyle oluyor ya, şekerciler, şu somurma şeker olurdu. Tahtaya dolarlardı ya. ‘Somur bitmez’ derdik biz ona. Aslında akide şekerinin civığı gibiydi; rengârenk, kokulu.”

A Hanım: “Önceden daha samimiydi, daha tutkundu millet birbirine. Şimdi eski o tutkunluk yok.”

M Bey: “Eskiden kamyonete, at arabasına iki üç ev, aile sığar giderlerdi sahreye. Bostan arası diye bir yer vardı. Maydanoz, turp, tere, marul, bu tür şeyler ekilirdi tarla tarla. Onların yetişme zamanı bu at arabalarına binerlerdi. Ya da eski arabalar vardı. Onun üstünde bagajları filan var. İşte dolarlar iki üç aile filan yardımlaşarak o bostanın içine giderlerdi. Hemen bi köfteyle başlarlardı. Marul, yeşillik zaten yanlarında. Ellerinde darbukalar olurdu meşhur Antep türküleri söylerler fasıl yaparlardı. Ben bunları gördüm. Antep kültüründe mesire yeri ya da bir yere gitme şeyi sadece Pazar günlerine endeksliydi. Şimdi sadece pazarları yapılmıyor. Ama eskiden öyle değildi. Çalışırdı bir hafta boyunca, Pazar günü

olunca mutlaka sahreye giderlerdi. Hiç gitmeyen olmaz. Hatta birbirleriyle şey ederlerdi, yarışlardı yani. Yani kendini zorlar, Pazar günü illa bir yere gitmek zorundadır. Eski halinde insanlar yere otururlardı evden açacak getirirlerdi, banklar falan yoktu.”

S Hanım: “Salıncak filan kurardık der mesela annem. Derenin üstünden bir gider bir gelir. O kadar büyük salıncaklar kurarlarmış. Minderlerini falan alırlarmış. Belki şimdi çok fazla minder götürme olayı filan kalmadı. Banklar filan var ama o zaman öyle yani. Yorgan, döşek gidilme durumu var yani. Anlatıyorlar. Ben de bir kaç kere tanık oldum.”

Dolayısıyla görüşmecilerin söylediklerinden yola çıkarak geçmişle şimdiki zamanın sahesini karşılaştırdığımızda, sahre geleneğinin içerisinde bulunduğu dönemin koşullarına göre değişim gösterdiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte geçmişten beri, insanlar sahre yapmak üzere en güzel yeri kapmak için erkenden gitmekte, bu konuda birbirleriyle yarış içerisine girmekte ve bazı durumlarda yer kapma konusunda birbirleriyle tartışmaktadırlar. Bu durumun geçmişten beri yapıldığını Enç’in sahreye ilgili anlattığı anısından anlamak mümkündür. “İnsanlar sahre yerine vakitlice varıp herkesten önce en çekici kaya dibini kapmak için yarışlardı” (Enç, 1997: 157). Yine görüşmeciler, hâlâ erkenden sahreye gelip yer tuttıklarını ifade etmektedirler.

Ö Bey: “Ben şimdi burada sabahın 5 buçuğunda yer ayırtım da yer bulduk.”

A Hanım: “Ben sabahleyin birileriyle dövüştüm misafirim gelecek diye. Yani masa kavgası yapıyoruz. Yok, ben tutacağım. Yok, bizimki gelecek. Yok, o gelecek, böyle. Yani hele çok yoğun oluyor. Masa bana kaldı. Antepli olduğum için aldım. Sabah kahvaltıya geldik, hâlâ buradayız.”

S Hanım: “Eşimin dedesi anlatıyor. Sabah namazı vakti geçti mi, geç oldu gitmem artık derlermiş.”

Bu durum, sahrenin insanlar için ne kadar önemli olduğunu kanıtlar niteliktedir. Hatta Gaziantep insanı için sahre geleneği o kadar önemlidir ki; görüşmeciler geçmişten beri yağmur, kar fark etmeksizin her mevsim sahreye gittiklerini belirtmektedirler. Nitekim sahrenin toplumsal hayattaki yerine bakıldığında, bu durumun çok ekstrem bir düşünce olmadığı söylenebilir.

A Hanım: “Biz karda bile gidiyoruz. Sahre diyorsun ne diyorsun ya! Biz sahesiz yapamayız. Bizim sahemiz vazgeçilmez bir şey. Biz, yani burada soluğu alıyoruz.”

T Hanım: “Mesela, yaz kış herkes gider, kışın kar yağsa bile kebab yapar, yer, gelirdi. Önceden tabi Antep daha küçüktü, bu kadar galabalık değildi.”

S Hanım: “Valla parka kışın da gidiyor Antep’liler. Ben dizde karda kebab yaptığımızı biliyorum yani. Çok küçük çocuk yoksa yapılır yani gider herkes.”

G Hanım: “Antep’liler kar yağsa bile, yağmur yağsa bile yağmurun değmediği yerleri bulup mangal yaktığını bilirim. Babamın da gayet yağmurlu havada mangal yaktığını bilirim. Rüzgâr, yağmur fark etmiyor.”

M Bey: “Ben eşimden ayrıldım. 10 yıl oldu. Evliyiz işte. Kar var dışarıda, kar var yani. Şöyle bir kar (diz kapağının hemen altını gösteriyor). Benim de eski bir arabam var. Memuriyetimizin ilk yılları... İkimiz de çalışıyoruz. O geldi uyarmaya sabahleyin. Dedi, teyzemler telefon etti, sahredelmiş, bizi çağırıyor. Neyse, baktım kar var yerde baya. Dedim ‘yerde kar var nere gidiyoruz?’ Ya işte gitsek iyi olur filan, bizi çağırıyorlar. Ben gönülsüz durdum. 5 dakika sonra teyzesinin oğlu aradı. Abi gelin, durmayın mangalı yaktık, hazırız. Kaçacak bir yer kalmadı yani. Buradaki isteğe bak sen. Arabaya bindik, vardık, gerçekten de adamlar ordalar. Karın üzerindeler yani. Mevzu bu.”

Görüşmeciler geçmişten beri Gaziantep’te parkların, özellikle Kavaklık Parkı’nın, sahrelerde genç kızların ve erkeklerin aileler aracılığıyla birbirleriyle tanıştırılıp evlendirilmesi için kullanılan bir mekân olduğunu belirtmektedirler. Önceden bu gelenek yaygın olarak gerçekleşse de, şimdilerde bu durumun hâlâ yaşanıyor olabileceği görüşmecilerin söylemlerinden anlaşılmaktadır.

G Hanım: “Kavaklık’a gelen teyzeler diğer sahre yapmaya gelen ailelerin kızlarını gözlerine kestirirler, genelde görücü usulü evlilik çok olurdu Kavaklık Parkı’nda. Gördükleri beğendikleri kızları oğullarına gösterirlerdi, beğendin mi bak şu kız nasıl diye. Ondan sonra buradan bir evlilik doğar, hatta kızları alıp hamama götürürler. Hamamda vücutlarına bakarlar, herhangi bir şeyi var mı veyahut çirkin mi güzel mi, ona karar verirler, o şekilde oğullarına layık görürlerdi. Hatta benim kuzenim de böyle bir görücü usulü evlilik yaptı. Şu an iki tane çocuğu var. Bu tarz evlilikler doğardı yani Kavaklık Parkı’nda.”

Ö Bey: “Bütün milletin geldiği yer burası. İki üç sene evvel burada, evlendirmek için erkek veya kız anaları kızlarını getirirmiş, erkekleri getirirmiş erkeği olan. Birbirine bakarmış. Telefonunu alıp evine düğürçülüğe giderlermiş. Buranın özelliği bu. Hala bu gelenek devam ediyor. Gene birbirine bakıyorlar. Adres alıyorlar. Ondan sonra kızsaa hamama götürüyorlar falan. İnce yerlere girdik.”

Çitçi ise, Gaziantep’le ilgili anılarını anlattığı kitabında konuyla ilgili şöyle söylemektedir; “Yaz gelip okullar tatile girince parklarda anneleriyle gezmeye (görücüye) çıkan genç kızlara rastlanırdı (2009: 5). Görüldüğü üzere parklar, sadece sahre yapmak üzere gidilen bir mekân değildir. Aynı zamanda sahre marifetiyle birçok kültürel aktivitenin gerçekleştiği kamusal ve kültürel mekânlardır. Yine

eskiden beri parklarda yapılan bir gelenek olan nişan sahresi şimdilerde daha çok bağ evlerinde yapılırsa da gelir düzeyine göre parkta yapan insanlara da rastlamak mümkündür. Nişan Sahresi erkek tarafının nişanlı kızı ve ailesini ağırladığı sahrelendir. Güzelbey'in deyimiyle, "bir nişan törenini izleyen günlerde erkeğin ailesi tarafından kız evi ve yakınlarına verilen kır yemeğidir" (Gültekin ve Avcı, 2015: 64). Kız ve oğlan tarafının birbirlerini daha iyi tanınmasını sağlamak amacıyla düzenlenen Nişan Sahresi için hazırlıklar en az bir hafta önceden başlar. Sahre, kadınlara yönelik olduğundan Pazar günü dışında bir gün seçilir. Gün, saat ve yer belirlendikten sonra kız ve oğlan yakınları sahreye davet edilir. Davet "okuyucu" denilen kadınlar arasında yapılır. Her iki ailenin çevresine, maddi durumuna göre yaklaşık 25-30 kişi davet edilir. Yemekler mevsime, oğlan evinin maddi durumuna ve katılacak kişi sayısına göre değişir. Nişan sahesinde yapılan yemekler arasında doğrama, kabaklama, dolma, pilav ve köfte gibi yemekler bulunmaktadır. Maddi durumu iyi olanlar özel aşçı ve profesyonel çalgı da tutmaktadırlar (Tokuz, 2004: 136). Görüşmecilerden S Hanım ise şunları söylemektedir;

"Nişan sahresi ne biliyor musunuz? Mesela o şey; nişanlanmışlar mesela oğlanla kız. Oğlan tarafı kız tarafını pikniğe davet ediyor. Parklarda da oluyor bu, işte piknik alanlarında, Dülük'te de oluyor. İşte erkek tarafı kız tarafını çağırıyor filan. Normalde piknik şeydir hani, imcece usulü herkes bir şey götürür. Onda öyle değildir yani. Onda, kim kimi davet ediyorsa her şeyi onlar alır. Biraz daha özenilir. Biraz daha keyifli geçer. Şey, hatta geçenlerde mesela pikniğe gittik biz, eşimle, kuzeniyle filan. Nişan sahresi varmış orda. Bulaşık yıkarken kadınlarla konuştum, sordum. Çünkü davul, zurna falan vardı. Oynuyorlar aynı zamanda. (...) Belki biraz daha sosyo-ekonomik durumu daha düşük aileler, gelir seviyesi daha düşük aileler parklarda yapıyordur. Çünkü zaten zenginlerin bağ evleri falan var. Onun için onları parklarda çok göremeyiz ama hala devam eden bir kültür yani."

Bütün bu anlatılanlardan anlaşılacağı üzere insanlar sahre yapmak için çeşitli sebepler üretip parka gitmektedirler. Gaziantep insanının ilkbahar mevsiminde gerçekleştirdiği ve aynı zamanda bir sahre mantığıyla yaptığı 'kaymak yeme' bu durumun bir diğer örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

4.3.2. İlkbaharın Vazgeçilmez Geleneği: Kaymak Yeme

İnsanların parkta yaptıkları kültürel etkinlikler mevsimsel olarak farklılık gösterse de her mevsim parkla bağlarını bir şekilde sürdürmektedirler. Sahreye gitmek için çeşitli sebepler yaratan Gaziantep insanı için önemli geleneklerden birisi de Gaziantep'te geçmişten beri devam eden ve günümüzde parklarda, özellikle

Kavaklık Parkı'nda gerçekleştirilen "kaymak yemeye gitmek"tir. Bu gelenek de Gaziantep'te bir kültür haline gelmiş etkinlikler arasında yer almaktadır. Parka kahvaltı yapmaya giden insanlar, İlkbahar mevsiminde Mart ve Nisan aylarının Pazar günleri, özellikle kaymak yemek üzere sahreye gitmektedirler. Mevsim olarak ilkbaharın tercih edilmesinin iki önemli nedeni bulunmaktadır. Bunlardan biri; kaymak çiğ sütten elde edildiğinden, sıcakta çabuk bozulma durumu söz konusudur. Bu nedenle havanın serin olmasına dikkat edilmektedir. Diğeri ise; keçi, koyun gibi küçükbaş hayvanlar bu dönemde yeni doğum yaptığından, sütleri diğer dönemlere nispeten hem daha bol hem de daha yağlı olmasıdır. Dolayısıyla yağlı süttten daha fazla kaymak elde etmek mümkündür. Aynı zamanda kaymağın kendine özgü "kübban ekmek" denilen ekmeği ve "kaymak sahanı" denilen tabağı vardır. Görüşmecilerin söylemlerine baktığımızda;

T Hanım: "Mart'ta Nisan'da daha çok kahvaltıda kaymak yenir Pazar günleri. Çiğ kaymak. Otururlar. Herkes birbirini kaymağa davet eder. Onu öyle kovayla alırsın, ekmeğini batırırsın, tabağa koyarsın, bal koyarsın üstüne, şeker atarsın. Kaymağın ekmeği özel. Çok pişkin olmaz. Çok pişkin olursa kaymak ekmeğe yapışmaz. Antepliysen bilirsin, kübban ekmek deriz biz. Açılır arası. Kaymakların tabakları daha şey olur. Kaymak sahanı denir. Ona koyarsın akşamdan çiğ sütü. Yani sağılır, hemen alır gelirsın. Yağlı olduğu için kaymak yüze çıkar. Onu şöyle batırırsın ondan sonra tabağına çevirirsın, yersin. (...) İlkbaharda hayvanlar; keçi, koyun doğum yapıyor. Hem serin olduğu için hem de doğum yapınca süt bol olur, onun için. Eskiden komşudan, akrabadan davarcı olanlardan direk sağılar hemen goyarsın onu. Şimdi hava ısınınca artık bundan sonra azalır. Mart'ta Nisan'da hava güzel olunca "hadi kaymak yimeye." Ama sabah çok erken gelirler buna. Hava ısınınca hemen bozulur. O yüzden erkenden. Eskiden de çok erken kalkırmış yani. Keçi koyun besleyen evler olur. Onlara bastırırsın. Bu kültürün Antep'ten başka bir yerde olacağını zannetmiyorum. Çok iyi bi kültür yani muazzam hiç bırakmıyorlar. Çok güzel ama çok lezzetli."

S Hanım: "Günümüzde hala devam eden kaymak yeme kültürü var. Kavaklık'ta mesela. Şimdi kaymağı yiyorduk daha bu Pazar günü, biz böyle şey yaptık ekmekleri, böyle az pişmiş bir ekmeği var o kaymağın. Yani fırınlardaki lavaşların beyaz hali; kızartmadan, özel olarak kaymak ekmeği diyorlar ona. Kaymak da çiğ kaymak. Aslında kaynamamış süttün kaymağı yani. (...) Mesela benim annem yemiyo brüsella hastalığı falan olurum diye, tehlikeli diye yemiyor. İşte biz ekmekleri koyduk, tabağın üstüne kaymağı döktük işte üstüne bal gezdirdik, fıstık falan döktük. Eşim dedi ki bu böyle yenmez. Ekmeğe işte kaymağı döktü. Üstüne çay şekerini kaşık kaşık attı. Öyle yedi. Çünkü o zaman kayınpederim de dedi ki, 'bu aslında böyle yenirdi zaten.' Çünkü öteki biraz katmere benzedi. Katmer zaten ayrı bir tatlı."

Ö Bey: “Kaymağı yapıyorum götürüyorum. Evdekiler yatıyor. Erken kalkıyorum ben. Geceden böyle sütü koyuyorum tabağa. Onun yüzü kaymak tutuyor. Açık ekmeği koyuyorum üzerine, kaldırıyorum, sonra da bir güzel yiyoruz.”

A Hanım: “Kaymak var. Sahan kaymağı derler ona. Buraya (Kavaklık Parkı) getirirler burada yerler.”

“Kaymak yemeye gitme” geleneğinin geçmişten beri yapıldığı Şakir Sabri Yener’in yazısından, Çitçi ve Enç’in ise Gaziantep’le ilgili anılarını anlattığı kitaplarından anlaşılmaktadır. Yener’e göre (1971: 55), davarcılıkla uğraşan ve meydan Haycesi olarak bilinen yaşlı bir kadının kaymakları meşhurdu. Antepli birçok aile ilkbaharda giderler; bostanlarda, çimenli alanlarda sabahları otururlar, Meydan Haycesi’ne bir gün önceden ısmarladıkları kaymakları getirtirler, yerler ve ilkbaharın sabah keyfini çıkarırlardı. Burada Hayce’den (Hatice) başka kaymakçılar da vardı.

Çocukluk yıllarımda babam Kalealtı ve Bostan aralarında satılan hilesiz sütlerden birkaç litre alır. Bu sütleri anam mangal ateşinde iyice kaynatır, sonrasında kalaylı bakır sahanlara koyarak bir gece dinlendirdikten sonra sütün kaymağını, fırında özel yaptırılan az pişmiş kaymak ekmeğine batırıp bir sağa-bir sola çevirirdi. Sonra ekmeği tekrar ters çevirip sinilere sonra da tabaklara koyup üzerine şeker ya da pudra şekeri dökerek yedik (Çitçi, 2009: 23).

Yetişkinler bu dönemde gül dibinde kaymak yemeye bayılırdı. Bostancı evlerinden gelen tepsi tepsi pideleri kaplayan sakızlı çiğ kaymağın üstüne bal sürüp dürüm etmek, çenelerin iki yanından sızan dereciklere aldırış etmeden avurtmak, doyulur bir şölendi (Enç, 1997: 151).

4.3.3. Bir Kutlama Geleneği Olarak Hıdırellez

Dileklerin kabul edildiği gün olduğuna inanılan ve baharın müjdecisi olarak görülen Hıdırellez, kış mevsiminin bittiği, yaz mevsiminin başladığı, 6 Mayıs günü bir geçiş dönemi olarak kutlanan gelenektir. Demir’in belirttiği gibi, bahar kutlaması olan Hıdırellez, her şeyden önce mevsimsel bir ritüeldir. Bu anlamda kış mevsiminde öldüğü varsayılan doğanın yeniden canlanmasının kolektif bir şekilde kutlamak üzere gerçekleştirilen bir gelenektir. Bu tür gelenekler, törenler ve bayramlarla birlikte toplumun da bir bütün olarak veya birey olarak insanların değişime uğradığını söylemek mümkündür (Demir, 2005: 18). Günay’a göre ise kıştan yaza geçiş ritüeli

olarak kutlanan Hıdırellez’de, bütün sıkıntıların geride bırakılması, yaz mevsiminde yeni dönemle birlikte bereket, mutluluk, sağlık ve başarıyla ilgili dileklerin gerçekleşmesi beklenmektedir. Dolayısıyla Hıdırellez’le birlikte doğadaki bu uyanış ve yeniden doğuş, topluma ve insanın hayatına yansımaktadır (Günay, 1995: 2-3). Hıdırellez geleneğinin ne zaman ortaya çıktığı ya da nasıl ortaya çıktığıyla ilgili net bir bilgi olmamakla birlikte konuyla ilgili çeşitli rivayetler bulunmaktadır. “Bunlardan bazıları Hıdırellezin Mezopotamya ile Anadolu kültürlerine ait olduğu; bazıları ise İslamiyet öncesi Orta Asya Türk kültür ve inançlarına ait olduğu yolundadır. Hıdırellez Bayramı’nı tek bir kültüre mal etmek olanaksızdır. İlk çağlardan itibaren Mezopotamya, Anadolu, İran, Balkanlar ve hatta bütün Doğu Akdeniz ülkelerinde bahar ya da yazın gelişiyle belli başlı doğasal döngüler için sevinç duyulduğu görülmektedir” (Gaziantep Büyükşehir Belediyesi, Parkbahçe Dergisi, 2016: 36). Bir diğer rivayet ise Kasımoğlu’nun aktardığı şekliyle (2007: 28), çok eski zamanlarda bir köyde Hıdır adında bir çoban varmış. Hıdır sürüsünü suya götürürken Paşa kızı Ellez’i görüp âşık olmuş. Hıdır, Ellez’i babasından istemiş fakat Paşa kızını vermemiş. Bunun üzerine Hıdır kızı kaçırmış. Bir korulukta saklanan Hıdır ile Ellez’i Paşa ve adamları çembere alıp ateşe vermişler. Allah’a sığınan Hıdır ve Ellez gaipten gelen ‘Ateşe basıp atlayın!’ sesini duyunca tek adımla ateşe basıp kaybolmuşlar. Paşa uzun süre onları aramış ve bulamamış. Ve bir gün Paşa içinden gelen bir ses duymuş ve ‘Allah’ım onları affettim ve onları bana göster!’ demiş. Allah, Hıdır ile Ellez’i 6 Mayıs günü yeryüzüne indirip Paşa’ya göstermiş. O günden beri kutlanan bu kavuşma gününe ‘Hıdırellez’ adı verilmiş ve onlar ölümsüz kılınmış.

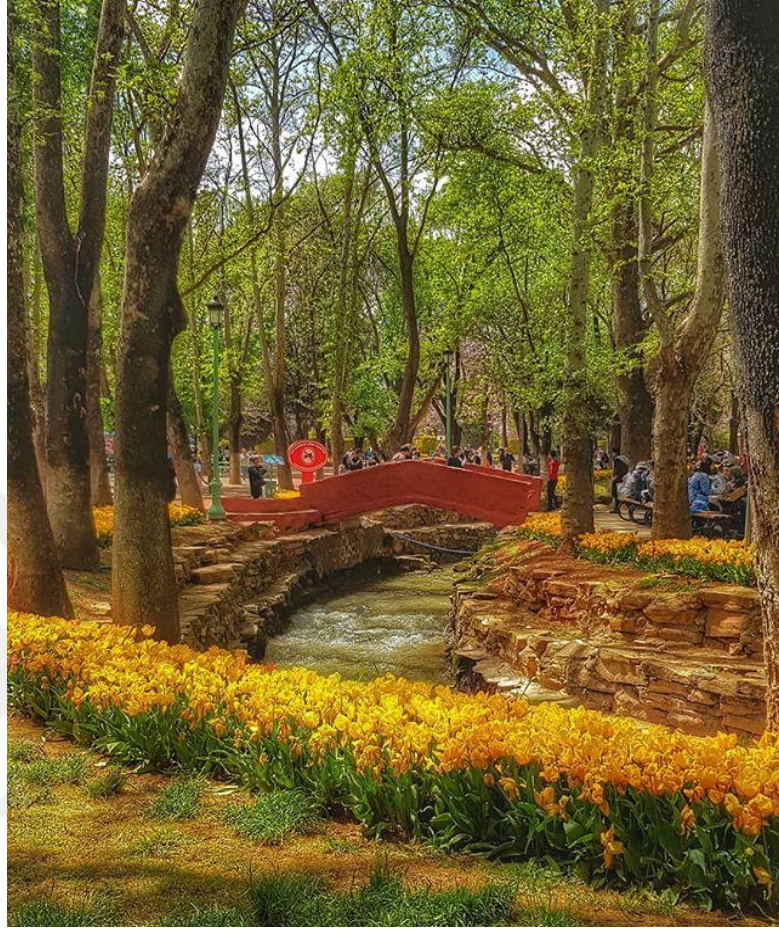
Gaziantep’te ise Hıdırellez’in ortaya çıkışı İslami inançlarla birleştirilerek anlatılmakta ve o inanca göre kutlanmaktadır. Konuyla ilgili Gaziantep’te iki yaygın inanış bulunmaktadır. Bunlardan ilki ve daha çok bilineni, Hıdırellez günü Hızır ve İlyas Peygamberlerin gökyüzünden inerek yeryüzünde buluştukları ve bugün yapılan dileklerin kabul edildiği inanışına yaslanmaktadır. Dünyada 6 Mayıs bereket, bolluk, sağlık, talih, kısmet, şifa, uğur ve mutluluk gibi sayısız dileklerin kabul edildiği gündür. Hızır ve İlyas Peygamberler her yıl 5 Mayıs’ı 6 Mayıs’a bağlayan gece buluşup doğaya can vermek üzere sözleşmişlerdir. İnsanlar, dileklerinin bugün yerine geleceğine inanmaktadırlar. Hızır ve İlyas tüm gece boyunca gezerler, gül ağaçlarına asılan veya suya bırakılan dilekleri toplarlar. Aslında Hızır; hayat suyu içerek

ölümsüzlüğe ulaşmıştır. Bu anlamda Hızır bir kişiye verilmiş bir isim olmaktan öte doğasal bir durumu, bahar mevsimiyle kendini gösteren yaşamın tazelenmesini, yenilenmesini imgelemektedir (Gaziantep Büyükşehir Belediyesi Parkbahçe Dergisi, 2016: 36). Hıdırellez’le ilgili Gaziantep’teki inanışlardan bir diğeri ise Peygamberin kızı Fatıma yılda bir kere annesini görmek için yanına gidirmiş. Onun geçtiği, eteğinin değdiği yerlerde otlar bitirmiş. Bu gün de, 6 Mayıs günüyümüş. Onun eteğinin değdiği yerlerde dilenen dilekler kabul olurmuş. Bu yüzden Hıdırellez günü mutlaka yeşil alanlara, su kenarlarına gidilerek dilekler dilenmektedir (Demir vd., 2008: 176). Dolayısıyla Hıdırellez günü bitkilerin, ağaçların, doğadaki bütün canlıların yeniden doğduğuna inanılır. Ancak bugün yeşil alanlara ve su kenarlarına gidilmesi yalnızca bahar mevsiminin başlangıcı olmasından kaynaklanmamaktadır. Aktürk’ün de belirttiği gibi (2014: 65), Hıdırellez günü Hızır’ın, su ve yeşilliğin olduğu kutlama mekânlarında dolaştığına yönelik inanışla, insanlar Hızır’a rastlama, onun İlyas’la buluşmasını görme gibi bir ümide inanmaktadırlar.

En nihayetinde Gaziantep açısından baktığımızda Hıdırellez, geçmişten beri devam eden gelenekler arasında yer almaktadır. Hıdırellez günü sabahın erken saatlerinden itibaren herkes Kavaklık Parkı’nda toplanmaya başlar. Hıdırellez’in mekân olarak Kavaklık Parkı’nın tercih edilmesinin iki nedeni olduğunu söyleyebiliriz; ilk olarak, geçmişten beri insanların bu mekânla kurduğu bir ilişki söz konusudur, dolayısıyla Gaziantep insanının Kavaklık’la kurduğu bir bağ vardır. Diğer yandan yeşilliğin bol olduğu, içerisinde Alleben Deresi’nin geçtiği bir mekân olmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bugün Kavaklık’ta hem Hıdırellez kutlanır hem de insanlar yiyeceklerini, içeceklerini alarak sahre yaparlar. Hıdırellez, kadınlar için erkeklere göre daha fazla anlam ifade etmektedir. Nitekim kadınlar bugün Kavaklık Parkı’nda Hıdırellez’in çeşitli ritüellerini yerine getirirler. Kavaklık Parkı’ndaki köprüye çıkarak, kâğıtlara yazdıkları dileklerini parkın içerisinde geçen Alleben Deresi’ne atarlar. Bunun yanı sıra kadınlar Kavaklık’ta bir araya gelerek taşlardan evler ya da bebekler yaparlar. Görüşmecilerin söylemlerine baktığımızda;

A Hanım: “Yaklaşık bir haftadır bahar şenliği olduğu için Kavaklık’ımız doluyor taşıyor. Burada mesela Hıdırellez olur. Hıdırellez’de sabahleyin erkenden millet gelir, şu köprüye erkenden dizilir, dileğini yazar. Ondan sonra burada ev yaparlar taştan, bebek yaparlar, kâğıt yazarlar atarlar. Hıdırellez, yani bahar bayramı kutlaması olur. Burada eğlenceler olur. Ama

böyle ana baba günü olur. Hıdırellez geldi mi dediğim gibi Antep'in bütün çevrelerinden bütün millet buraya toplanıyor. Köfte yoğuran mı dersin, çeşit çeşit herkes yerde oturuyor, yani ana baba günü. Aha şu derenin başı zor gözüktür kalabalıktan.”



Görsel 4.5. Hıdırellez’de Dileklerin Atıldığı Küçük Köprü

A Hanım’ın söylemlerine benzer şekilde diğer görüşmeciler şunları söylemektedir;

S Hanım: “Antep’te Hıdırellez kesinlikle Kavaklık’ta yani. Burası. İşte bu dereye dilek atmalar falan. Çok farklı bir şeyi var onun, atmosferi var. Çocukken dereye kâğıt falan toplardık, okurduk. Bizim akrabalarda hiç kaçırmayanlar var yani. Çok önemseyenler. Burada sahra yapılır. Dileklerini de o dereye atıyorlar niyeyse. Antep’liler için şey derler; yeşillik gördü mü köfte leğeni falan alan gelir derler. Aslında bence böyle Antep’in en eski ağaçlık ve merkezi alanı Kavaklık.”

G Hanım: “Hıdırellez’de de yine piknik sepetini doldururuz gideriz, dileklerimizi kâğıda yazarız, isteyen ağaca asar, isteyen dileklerini katlayıp Alleben Deresi’ne atar.”

M Bey: “Hıdırellez’le ilgili Antep’te bir deyim var: ‘Ver bana Hıdırellez’i gösteriyim sana baharı yazı.’”

Görüldüğü üzere Hıdırellez geleneğinde Gaziantep insanı geçmişten beri Kavaklık Parkı'nda bir araya gelmekte ve Hıdırellez gününe yönelik çeşitli ritüelleri yerine getirmektedirler. And'a göre, insanları iç gerilimlerinden ve tasalarından ayıran şenlikler, günlük hayatın dağınıklığı, çeşitliliği, iş bölümünün yarattığı ayrılıklar karşısında, eş zamanda toplumu bir araya getirmektedirler. Hemen herkesin ortak bir amaç için katıldığı emeklerini ve varlıklarını görünür kıldığı değerlerdir (And, 1982: 3). Dolayısıyla bu durum neticesinde ortak toplumsal değerler pekiştirilirken insanlar arasındaki toplumsal bağlar da güçlendirilmektedir. Z Hanım'ın belirttiği gibi;

“Biz mesela Ayşe Ablalarla burada tanıştık. Geçen sene Hıdırellez'de ailecek buraya geldik. Bunların masası da boşmuş oturabilir miyiz dedik. Oturduk. Ya istediğin eğlenmek. Pikniğe geldin. Başka bir amacın olmuyor. Bunlara kısır ikram ettim, işte pasta çay may. Arkadaş olduk, güldük yaldık. Aramızda iyi bir dostluk oluştu. Sürekli bir araya geliyoruz yani. Biz başka yerlere de gittik beraber. Hıdırellez yıl dönümümüz. Valla tam oturduğumuz masada tanıştık.”

Diğer yandan, daha önce de belirttiğimiz gibi gelenek dediğimiz kavram durağan bir yapıya sahip değildir. Bu nedenle geçmişten beri sürdürülen gelenekler şimdiki zamanın şartları içerisinde yeniden anlamlı hale getirilir ve bu şekliyle devam ettirilir. Günümüzde Hıdırellez kutlamaları yalnızca yeşilliğin bol olduğu mekânlara ya da dere kenarına gidilerek dilekler yazma, taştan bebekler veya evler yapma gibi ritüellerle kutlanmamaktadır. Bunların yanı sıra her yıl Hıdırellez günü geleneksel hale gelen, Kavaklık Parkı'nın hemen yan tarafında yer alan Festival Park'ta şenlik alanı kurulmaktadır. Bu mekânlarda Gaziantep insanının katıldığı çeşitli yarışma ve şenlikler düzenlenmektedir. Dolayısıyla parkta gerçekleştirilen diğer gelenekler gibi Hıdırellez geleneğini de, insanları bir araya getiren değerler arasında görmek mümkündür.

Çiçi, Gaziantep'le ilgili anılarını anlattığı kitabında konu hakkında şunları söylemektedir (2009: 10); Hıdırellez zamanı coşku ile kutlanır. Bir gün önceden niyetler kâğıtlara yazılarak, resimler çizilerek akşamdan gül dallarına asılır. Sabahleyin bu niyetler alınarak akan suya genellikle Alleben'e atılır. Gaziantep halkı çoğunlukla niyetlerinin gerçekleşeceğine inanırlardı. Alleben'e atılan dileklerden birkaçı; “Allah'ım kızıma önü masalı, arkası kasalı damat ver”, “kaynanamın perdesi yırtıla”, “Eltim, yüzüğünü yitire, yitirdiği yüzüğü bana buldura”, “kaynanamdan

kurtar beni Yarabbi!”, “Allah’ım bana parası çok, akli yok koca ver”, “Allah’ım bana dayalı döşeli bir dam (ev) ver” gibi dilekler yazılıp akan suya atılır. Her Hıdırellez’de Alleben ve Kavaklık mesire yerleri piknik yapanlarla dolup taşar. Çocuklar suya girerek bu niyet kâğıtları toplayıp ailelerine götürürler. Bu dilekleri okumak onlar için keyif vericidir. Aileler bu niyetleri okuduktan sonra tekrar Alleben’in akan suyuna atarlar. Bu piknik alanlarında çiğköfteler yoğrulur, her türlü kebaplar pişirilir, kebablardan çıkan dumanlar, ağaçların dalları arasından sızan güneşin ışınları huzmeler oluşturur.

4.3.4. Ramazan Ayı’nda Parklar

Ramazan Ayı’nın vazgeçilmez mekânlarından birisi kuşkusuz parklardır. Gaziantep’te parkların Ramazan ayı ile olan ilişkisi, Ramazan ayı başlamadan önce kendini göstermektedir. Gaziantep insanı, özellikle kadınlar, oruç tutmaya başlamadan birkaç gün önce Kavaklık Parkı’na ‘him basma’ya gitmektedirler. Him, halk arasında bir temelin çukuru ya da temel anlamına gelmektedir. Him basmak ise Gaziantep’lilerin, Ramazan ayı içerisinde istedikleri gibi yiyip içemeyeceği yemekleri arefe gününe kadar, ‘ramazan ayı boyunca rahat rahat yiyemeyeceğiz’ mantığıyla doyasıya yedikleri bir eylemdir. İnsanların yine akrabalarıyla, komşularıyla, dostlarıyla bir araya gelerek gittikleri him basmak, Gaziantep’te bir gelenek haline gelmiştir. Görüşmecilerden G Hanım’ın söylemine baktığımızda;

“Ramazan’dan bir gün öncesinde, annemler toplanır teyzemlerle Kavaklık’a giderler. Yani oruç tutmazdan bir gün öncesinde kadınlar yiyeceklerini piknik sepetine doldururlar ama bir gün öncesinde inanılmaz derecede yemek yerler. Çok fazla yerler ki; bunun adı him basmak oluyor. Yani patlayacak derecede yemek oluyor, him basmak. Kavaklık’a gidilir bunun için Hıdırellez’de olduğu gibi. (...) Him basmak çok yaygındır Gaziantep’te. Herkes ramazan gelmeden, kadınların hepsi piknik sepetini doldurup Kavaklık’a iner ve patlayacak derecede yerler. Genelde kadınlar arasında yapılır.”

Ramazan ayı geldiği zaman ise parklar farklı bir görüntüye bürünmektedir ve bu da doğal olarak kente yansımaktadır. Ramazan ayının gelmesiyle birlikte insanların gündelik hayatı bu aya göre şekillenmekte ve dolayısıyla parkla olan ilişkisi de değişmektedir. Nitekim Ramazan ayı süresince çoğu insan, gündüzleri parklarda ağaçların gölgesinde ve çimlerin üzerinde serinlikte dinlenerek zamanlarını geçirmektedirler. Akşamları ise, iftarını; aile boyu veya komşularla parkta

gerçekleştirmekte ya da iftar davetlerini yine burada yapmaktadırlar. Aynı zamanda insanlar iftardan sahur vaktine kadar parkta oturmaktadırlar.

A Hanım: “Bak şimdi ramazan ayı geliyor. Ramazan ayı geldiğinde İbrahimli’den olsun, Karataş tarafından olsun, Düztepe’den olsun; Antep’in gerek kenar yerlerinden gerek zengin yerlerinden hep Kavaklık’ımıza gelirler. Gelirler öğlen vakti, masayı böyle sererler. Çünkü niye iftar yemeği yemek için. Ben yani şu gün olmuş iftarımı gelip burada açıyorum. İple çekiyorum yani. Burada evden daha rahat hareket ediyorum.”

A Hanım’ın söylemine baktığımızda; tıpkı sahrede olduğu gibi amaç yalnızca parkta yemek yemek, iftar açmak değildir. Yemek, insanların parkta bir araya gelmesinin yalnızca bir sebebi olarak görülmektedir. Öyle ki, Ramazan Ayı dışında gündüzleri parkı aşındıran bu insanlar, Ramazan Ayı’nda ise akşamları iftardan sonra parka gelerek o boşluğu bu şekilde doldurmaktadır. Bu durum yalnızca Kavaklık Parkı’na özgü değildir. Ramazan Ayı’nda Gaziantep’in her bölgesindeki parklarda aynı durum gözlenmektedir. Özellikle Anneler Parkı’ndaki görüşmeciler şunları söylemektedir;

K Hanım: “Burada (Anneler Parkı) iftar açıyorsun. Önceden masa tutmazsan hayatta eline geçmez. İmkânsız. Sahura kadar otururuz, sahur davulu çalar yukarı çıkar sahurduğumuzu yer, ondan sonra yatarız. Ramazan’da çok nadir bir misafir falan geldiği zaman yukarı çıkarız. O gün balkondan parka baktığında artık insanlar o kadar şey ki; başın döner, karınca gibi. Çok aşırı galabalık olur yani, özellikle de ramazanda.

E Hanım: “Şimdi hele bir hafta sonu, bir ramazanlıkta burası (Anneler Parkı) insandan geçilmez.”

Ş Hanım: “Ramazan’da biz iftarımızı açmıyoruz ama iftardan sonra teravihe, camiye geçiyoruz. Camiden çıktuktan sonra gelip oturuyoruz, arkadaşlar, akrabalar. Sahura kadar kaldığımız zamanlar oluyor. Hatta iftarını bile burada (Anneler Parkı) yapanlar var. Ben her zaman değil ama bir kaç defa yaptım. Hani bir değişik ortam, evde bir süre sonra insan bunalıyor.”

T Hanım: “İftar akşamları falan da çok geliyorlar. Gündüzleri de çimlerde yayılıyorlar.”

G Hanım: “Ramazan ayları sıcak mevsimlere denk geldiğinde parklara gidiyoruz. Çünkü hava çok sıcak olduğu için orucun da verdiği şeyle dışarıda yemek istiyoruz. Değişiklik olsun istiyoruz. İftarımızı yapıyoruz ama iftardan sahuraya kadar vakit geçirdiğimiz de oluyor. Teravihe gidiyoruz, teravihten çıktuktan sonra parkta çayımızı içiyoruz, çekirdeğimizi yiyoruz kek varsa kekimizi yiyoruz. Bazen sahur hazırlığı da yaptığımız oluyor. Sahurumuzu da yapıp ağzımızı da kapatıp öyle eve çıkalım diye. Sabah namazımızı kılıp öyle yatıyoruz.”

Ramazan ayı içerisinde, insanlar iftarlarını yaptıktan sonra parklarda çeşitli şenlikler düzenlenmektedir. Bu şenlikler eskiden parklarda yapılmasa da geçmişten beri devam ettirilmeye çalışılan etkinlikler arasında yer almaktadır. Dolayısıyla bunların, geçmişten beri Ramazan ayında Gaziantep halkının en önemli eğlencelerinden biri olduğu görülmektedir. Görüşmecilerden A Hanım'ın belirttiği gibi;

“Burada (Kavaklık Parkı) Karagöz-Hacivat şenlikleri olur. Ondan sonra canlı müzik olur ama burası çok eğlenceli olur. Bir de burası cennet ya Kavaklık'ımız cennet. Havası açık.”

Gaziantep'te eskiden Ramazan ayında Hacivat Karagöz şenlikleri kahvelerde gerçekleştirilmektedir. Köylüoğlu'nun aktardığı gibi, Ramazan ayı gecelerinde Hacivatçı Mamet, Hacivat-Karagöz oynatırdı. Kahvehanede küçük hasır kürsülere insanlar sırayla oturur Hacivat-Karagöz gösterisini seyrederdiler. Bu gösteriye kadınların ve kızların gitmeleri hoş karşılanmazdı ama ağabeyim beni mutlaka bu eğlencelere götürürdü (Köylüoğlu, 2009: 190). Mitat Enç ise Gaziantep ile ilgili anılarını anlattığı kitabında konu hakkında şunları söylemektedir (1997: 271);

“Bir ucu sigara kâğıdı yapışık düdüğüyle bir tabur eşekarısı vızıltısı çıkararak Beberuhi'nin iğnelerini sökmeye girişince, herkes oturduğu alçak kürsülerin yönünü değiştirir, bütün bakışlar fersiz kandilin aydınlattığı küçük, beyaz perdeye yapışır kalırdı. Tef eşliğinde çatlak sesiyle okuduğu giriş gazelinin, ‘perde kurdum sema yaktım’ tekerlemesinin bir an önce sona ermesi için sabırsızlanırdık. Nihayet Hacivat Çelebi perde gerisinden görünüp Karagöz'le dövüşüp sövüşmeye girişince kahveyi yerli yersiz kakhaha patlamaları inletirdi.”

En nihayetinde geniş bir yelpazeden baktığımızda sahre, Hıdırellez, kaymak yeme veya ramazan ayında yapılan bütün bu gelenekler, parkı herhangi, sıradan bir yer olmaktan çıkarıp insanların değer atfettiği, anlam yüklediği, bir kültürel mekân haline getirmektedir. Nitekim daha önce de belirttiğimiz üzere ister maddi ister manevi olsun bu geleneklerin toplamı, parkın kendine özgü bir kültürünün olduğunu kanıtlar niteliktedir. Aynı zamanda parklarda gerçekleştirilen bu gelenekler, insanların geçmişinden miras aldıkları ve gelecek kuşaklara aktardıkları değerlerdir. Dolayısıyla bunlar geçmişten beri insanların toplumsal belleğine kazanmakta ve günümüze kadar devam etmektedir. Aslında yalnızca insanların belleğine değil; Gaziantep insanının kendi kültürel değerlerini ve deneyimlerini parklarda yaşaması ve yaşatması, kamusal bir mekân olarak parkların belleğine de işlenmektedir. Bu

anlamda parklar, bu gelenekleri devam ettirme konusunda geçmiş ve gelecek arasında bir nevi kültürel köprü görevi üstlenmektedir. Neticede parklar hem geçmişteki yaşanmışlıkları kendinde saklayan, depolayan bir unsur iken hem de geçmişin değerlerini gelecek kuşaklara aktarımı konusunda bir kapı aralamaktadır. Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere parklar, yalnızca üzerinde yaşanıyor olmaktan çok daha öte bir şeye karşılık gelmektedir. İnsanın sahip olduğu kültürü, geçmişi, geleceği, belleği, deneyimleri kısaca her şeyi parkla çerçeve içerisine alınmaktadır.

4.4. PARKA İLİŞKİN ÜÇ KAVRAM: CİNSİYET, SINIF ve KİMLİK

Sahreye gitmenin dışında parklar kadınlar için daha simgesel anlamlar ifade ederken, erkekler için yalnızca boş zamanlarını değerlendirmeye dönük kamusal mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Görüşmecilerin söylemlerine baktığımızda;

C Bey: “Genelde boş olduğumuz zaman arkadaşlarla buraya geliriz. Genellikle sohbet, muhabbet, çekirdek, kola... Ondan sonra arkadaşlarımızla aramızda bir şeyler paylaştığımız yer sadece Çamlık diyebilirim. Burası sessiz sakin oluyor. Kendi aramızda paylaşımlarımız sohbetlerimiz hep burada döner. (...) Ben 21 yıldır burada yaşıyorum. Çocukluğumdan beri bu parkı kullanıyorum.”

İ Bey: “Burada boş vaktinde gidecek yerin yoktur. Ya kahveye gideceksin ya da buraya geleceksin. En az 50 sene kâğıt oynadım kahvede. Sonu yok. Her gün vakit buldukça geliyorum parka. Kahveye giden tayfayı buraya alıştırdım. Her gün aynı ekip teker teker geliriz, geçmişten konuşuruz, her şeyden konuşuruz. Bazen elime gazete alırım, hem okurum hem de bulmaca çözerim. Burada çay da var. Suriyeliler dolandırıyor hem kahveni hem çayını.”

H Bey: “Vakit buldukça kafa dinlemeye geliyorum buraya. Giriş yolunu çok seviyorum parkın. Önceden kahveye de sık gidiyorduk. Orada hep aynı mantık. Beyin hep aynı işliyor. Ondan dolayı orda sıkılıyorsun yani. Hep oyun oynuyorsun, hiç konuşmuyorsun. Sıkıntı orda başlıyor. Burada oturup sohbet ediyorsun. Her şey konuşuyorsun. Siyaset, futbol, geçmişten konuşuyorsun, her türlü sohbeti ediyorsun yani burada. Hani dikkat ettim de gündelik hayatımızdan konuşuyoruz en çok.”

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki; kahvehane ile parkın kıyaslanması durumu yalnızca Çamlık Parkı’ndaki görüşmecilerin söylemlerine ilişkindir. Dolayısıyla yaşanışı açısından değerlendirildiğinde iki farklı mekân olarak kahvehane ve parkın kamusalılığı, toplumsallığı kıyaslanmaktadır. Öyle ki, geçmişten beri kahvehane kültürü de insanların toplumsal alışkanlıklarından biri olan ve bu anlamda insanları bir araya getirmek gibi bir misyon üstlenen kamusal bir mekan

olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna rağmen Çamlık Parkı sakinleri için parkın ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır. Diğer yandan yukarıdaki söylemlerde görüldüğü üzere erkeklerin Çamlık Parkı ve diğer parklarda yapabileceği etkinlikler en fazla bunlarla sınırlıyken; erkeklere nazaran Gaziantepli kadınların gündelik hayatında parklar ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim kadınlar gündelik hayat içerisinde evde yapabileceği birçok etkinliği parklarda gerçekleştirmektedir. Bu duruma kabul günlerini örnek olarak göstermek mümkündür. Günümüzde parklarda yapılan kabul günlerinin aslında geçmişte kadın sahresi olarak adlandırılan sahrenin isim değiştirmiş hali olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Tokuz'a göre, sahreler arasında en yaygını olan kadın sahreleri, genelde Perşembe ve Cuma günlerine denk getirilen, ulaşımın kolay olması nedeniyle yakın yerlerin tercih edildiği sahrelerdir. Kadınlar öğleye doğru gider ve ikindi vakti dönerler. Sahrenin süresine ve mevsimine göre yiyecekler çeşitlenir. Kadın sahrelerinin ana yemeğini köfteler oluşturmaktadır. Ayrıca kadınların belli bir zamana bağlı olmayan sadece birlikte olmak, temiz havada hoşça vakit geçirmek için gittikleri "mahalle sahresi" de kadın sahresi içerisinde yer alır (Tokuz, 2004: 133). Dolayısıyla aynı gelenek günümüzde hala geçerliliğini korumakla birlikte 'kabul günü' adı altında, günümüze uyarlanarak yapıldığını söylemek mümkündür.

S Hanım: "Hafta içi de genelde kadınlar günlerini buraya alırlar. Onun dışında herkes bir şey yapar gelir. İşte, köfte mutlaka yapılır. Köfte genelde erkeklerin olduğu ortamda çok olmuyor. Ama kadın kadınsa işte pasta, börek falan yapılıyor. İşte doğrama, kabaklama o tarz yemekler yapılır. Bunlar et ve nohudun piştiği, böyle salçalı, ekşili yemekler, sulu yemekler... Yanına işte bulgur pilavı falan yaparlar. Bu şekilde yapılır."

Kabul günlerinin Anneler Parkı'nda daha çok yapıldığını söylemek mümkündür. Nitekim Anneler Parkı'ndaki görüşmecilerin çoğu ev hanımı olmakla birlikte, sürekli ev içerisinde bir araya gelip, dört duvar arasında yiyip içmektense açık alana ve dolayısıyla parka yöneldikleri söylenebilir. Öyle ki, görüşmeciler günlerini, toplantılarını yapmak için özellikle parkı tercih ettiklerini ve genellikle komşularıyla anlaşıp parka geldiklerini söylemektedirler.

E Hanım: "Komşularıyla aynı binada oturuyoruz. Önceden evde toplışıyorduk. Dedik ki havalar güzel, bundan sonra günleri Anneler (Parkı)'de yapalım. Evde kararlaştırdık, anlaştık artık buraya iniyoruz hemen. Burası daha iyi oldu."

G Hanım: “Kadınlar gün yapmaya geliyorlar buraya (Anneler Parkı). Altın günü yapıyorlar. Keklerini, kısırlarını alıp; özellikle burada kısır, yağlı köfte gerçekten çok yapılan bir kültür. Turşularını, salatalarını, ayranlarını alıp kadınlar buraya gelip yiyorlar. Akşam kocalarının gelmesine yakın, işten dönüşüne yakın eve gidiyorlar. Kadınlarla öğlen 12’de buluşup, akşam 5’e kadar vakit geçiriyorlar.”

Ş Hanım: “Biz gün yapıyoruz ama burada yapmıyoruz ama parkta ağırlayan komşularımız var.”

K Hanım: “Toplantılarını mesela burada alabiliyorsun. Doğum günü kutlayabiliyorsun. Evde de yapılır ama açık hava filan çocuklara daha fazla hitap ettiği için o yüzden parkı tercih eden çok.”

F Hanım: “Evi müsait olmayanlar günlerini burada yapabiliyor. Mesela salonu küçük oluyor. Çağıracağı kişi kalabalık oluyor. İşte şeyleri de öyle yapıyorlar ya, doğum günlerini parkta yapabiliyorlar. Hem çocuklar rahat oynasınlar, eve tıklıp kalmasınlar gibisinden. Kuzenim dışarıda yaptı, parkta yaptı, gayet de güzel oldu.”

Görüşmecilerin söylemlerinden anlaşılacağı üzere, günümüzün ‘kabul günleri’ ile eskiden yapılan kadın sahresi aynı noktaya karşılık gelmektedir. Öyle ki, her ikisi de yeme içme üzerine kurulu ama aynı zamanda kadınların birbirleriyle olan diyalogunu, samimiyetini güçlendirmeye ve canlı tutmaya yöneliktir. Bu anlamda parklar yukarıda da belirttiğimiz gibi akrabalık ve komşuluk ilişkilerinin güçlendiği bir kamusal mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra, görüşmeciler kabul günlerini evlerde yapmak yerine parkı tercih etme nedenini evde rahat edilmemesine bağlamakta ve parkların evlerinden daha rahat olduğunu belirtmektedirler.

A Hanım: “Mesela çalışmıyorsun, evde oturuyorsun. Devamlı televizyona bakıp odaklanacağına bu tarafa geliyorsun yani hiç yoktan iki eş dost, arkadaşını görüyorsun. Hani derler ya bir arkadaş orda oturuyor sen de burada oturuyorsun. Bir yani merhabalaşman bile dünyaya değişiyor. Ama evde oturduğunda duvar sana bakıyor, sen duvara bakıyorsun, televizyon sana bakıyor. Aynı televizyona bakmaktan insan yani bıkmıyor. Yani beyni donuyor. Ama böyle parka, yani böyle sahre olan yere geldin mi hiç yoktan dostlukların artıyor, çevren artıyor.

Z Hanım: “Evde televizyon var, telefonu alıyorsun ama burada bunlar aklına bile gelmiyor. Yani çocukların hareket ediyor oynuyor. Rahat oluyor yani park ortamı. Evin gibi oluyor ama evden de rahat. Açık hava. Ev batmıyor en azından. ‘Evim battı’ derdi yok. Şimdi ben evde olsam on beş kere kalkıp mutfağa gitmiştim.”

Dolayısıyla görüşmeciler sürekli, ev dediğimiz özel alana hapsolmek yerine diğer insanlarla bir araya gelme, kendilerini özgür hissetme gibi nedenlerle parka geldiklerini söylemektedirler.

K Hanım: “Ben parkı biraz çıkış alanı, gurtuluş alanı olarak görüyorum kendime. Mesela biraz bunaldım mı hemen azıcık iniyim diyorum. Bir iki konu komşu göreyim, ruhum açılsın, ondan sonra eve gideyim, o yüzden. Mesela önümüz yaz ya, ikindiden yemeğimizi yaparız, ineriz aşağıya, taa eşlerimiz gelince eşlerle beraber yukarı çıkarız. Buradayız yani hep. Başka yere gitmeyiz.”

Ş Hanım: “Park; piknik, dışarı çıkmak, stres atma yeri, evden uzaklaşma, evin yorgunluğunu atma yeri. Böyle nasıl deyim, bana bir enerji veriyor. Bir temiz hava, burası benim için önemli. Ben başkasını bilemem. Her şeyden önce bir oksijen alıyorsun. Yani insan evde yoruluyor, işten güçten biraz kaçmak için. Evdeyken 4 kişiyi görürsün buradaysan yüz kişiyi görürsün. Farklı yüzler görmek istiyorsun, yeşillik, ağaç falan. O ağaçlar da senin stresini götürüyor, sanki rahatlıyorsun. Bak kuş sesi. Evde var mı bu? Evde işten başka bir şey yok. Şimdi de kış gelmeden diyoruz, tadını alalım.”

K Hanım ve Ş Hanım’ın söylemlerini toplumsal bakış açısıyla Gaziantep’li kadınlar üzerinden okumak da mümkündür. Öyle ki, Gaziantep’in muhafazakâr kültürel iklimi göz önüne alındığında, Gaziantep’li kadınların özel alana, diğer bir ifadeyle dört duvar arasına ait olduğu düşünülmektedir. Hâl böyleyken, kadınların bir nebze de olsa kamusal alan içerisinde kendilerini gerçekleştirme ve görünür kılma durumlarını parklar üzerinden gidermeye çalıştıkları söylenebilir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi, kadınlar kamusal alan olarak gördükleri parkları evinin bir odası veya balkonu olarak görmekte ve genellikle o amaç için kullanmaktadır. Böylece kadınlar park içerisinde de yine özel alandaki konumunu devam ettirmektedir. Diğer yandan görüşmeciler çoğunlukla evlerine yakın parkları tercih ettiğini belirtmektedirler.

Ş Hanım: “Evimiz buraya yakın olduğu için her ikindiden sonra, namazdan sonra önemli bir işimiz olmazsa her gün geliyoruz. Önce bir iki tur atıyoruz sonra oturup bir şeyler atıştırıp kalkıp eve geçiyoruz.”

K Hanım: “Anneler Parkı hemen evimizin önü olduğu için hoppala hemen buraya iniyoruz. Günümüzün büyük bir kısmını burada geçiriyoruz.”

Ö Bey: “Biz hemen arka sokaktayız. Her gün geliyoruz buraya (Kavaklık Parkı).”

Genellikle insanlar evlerine yakın parkları tercih etse de, evlerine yakın olmayan ama Gaziantep kenti içerisinde herkese hitap eden, herkesin gittiği belirli parklar söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle, üst sınıflara ait mekân olarak tasavvur edilen parklar her sınıftan, her kesimden insanların gittiği kamusal mekânlardır. Parktaki kadınlardan biri görünürde burjuva kadını diğeri işçi sınıfı kadını olabilir. Ancak parklar herkesin erişimine ve kullanımına açık mekânlardır. Dolayısıyla park, kamusal ve toplumsal bir mekândır. Lefebvre'e göre (2016: 125) toplumsal mekân formu buluşmadır, bir araya gelmedir, kendiliğindedir. Mekân, onları yan yana koyar veya dağıtır. Ona göre, mekânın içerisindeki her şey bir aradadır.

Z Hanım: "Bütün Antepliler geliyor buraya (Kavaklık Parkı). Boydan boya masaları dolduruyoruz."

A Hanım: "İbrahimli'den olsun, Karataş tarafından olsun, Düztepe'den olsun; Antep'in gerek kenar yerlerinden gerek zengin yerlerinden hep Kavaklık'ımıza gelirler. Gelirler öğlen vakti, masayı böyle sererler."

K Hanım: "Çok uzaklardan gelenler var yani. Bize diyorlar, yani 'Anneler Parkı'nın orda oturacaksın, evinin önü olacak, nasıl inmeyeceksin?' Millet üşenmeden nerelerden kalkıp arabalarla geliyor buraya."

F Hanım: "Burası (Anneler Parkı) bana yakın değil aslında, ablama yakın. Biz normalde buraya çok uzağız. Ablama gelmişken Anneler Parkı'nda sahemizi de yapalım dedik, hem de oturmak gibisinden."

Bu anlamda, ister Gaziantep Kenti'nin en lüks semtinde bulunan Anneler Parkı olsun, ister Kavaklık Parkı olsun veya herhangi bir park olsun, farklı sınıflara mensup insanlar her parkta benzer deneyimleri gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla insanların parkı deneyimleme biçimlerinde sınıfsal bir ayrım söz konusu değildir. Nitekim parktaki sınıfsallık, deneyim ortaklığına yaslanmakta ve o deneyimsel ortaklık insanları aynı sınıfa dâhil etmektedir. Bu noktada E. P. Thompson karşımıza çıkmaktadır. Sınıf kavramına farklı bir perspektiften yaklaşan Thompson'a göre sınıf, soyut bir şekilde veya tek başına ele alındığında tanımlanması mümkün olmayan, ancak diğer sınıflarla ilişkileri noktasında tanımlanabilen, toplumsal ve kültürel bir oluşumdur. Eğer bir sınıftan söz ediliyorsa; sosyal deneyimleri, gelenekleri, aynı çıkarları ve değer yargılarını paylaşan, bir sınıf gibi hareket eden insan grubu düşünülmelidir. Sınıfın kendisi aynı zamanda bir oluşumdur (Thompson, 1994: 17). Bu anlamda parkta bir sınıftan bahsetmek demek, insanların kendi sınıfsal

statülerine göre parkı deneyimledikleri anlamına gelmez. Kentin hangi bölgesinde olursa olsun parkları, sınıflar arası ve kültürler arası bir iletişim mekânı olarak okumak da mümkündür. Dolayısıyla parklar; görünürde farklı sınıflara ait olduğu düşünülen insanların yan yana geldiği, o sınıfsal ayrımların silikleştiği kamusal mekânlardır. İbrahimli'deki, Düztepe'deki veya Kavaklık'taki insanların o bölgelerde yaşıyor olması, onları farklı sınıflara bağlayabilir; ancak baktığımız zaman o insanları parklarda yan yana getiren deneyimsel ortaklıklar söz konusudur. Bu durum tam da Thompson'un sınıf yaklaşımına işaret etmektedir. Thompson'un söylediği gibi, ne zaman birtakım insanlar ortak deneyimlerin sonucu olarak aralarındaki çıkarların özdeşliğini, çıkarları kendilerinkinden farklı (ve genellikle karşı) olanlara göre duyumsar ve ifade ederse o zaman sınıfın kendisi oluşur (Thompson, 2006: 40). Dolayısıyla Thompson'un sınıf yaklaşımında deneyimin, deneyimsel ortaklığın önemli olduğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında parkların da farklı sınıfsallıkları ortadan kaldıran ve o farklı sınıflar arasında bir tür köprü olarak konumlandırılabilir bir öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki kentin herhangi bir semtinde oturan insanların yalnızca kendi oturdukları bölgelere yakın parkları değil, diğer semtlerdeki parkları da kentin bir parçası olarak görmeleri ve yalnızca kendine yakın olan ya da benzerleriyle değil, kendine uzak olan ve kendinden farklı olanlarla da yan yana gelmesi; kendi kültürel kimliğinin yanı sıra bir üst kimlikle yan yana gelme durumuna da işaret etmektedir.

En nihayetinde parklarda deneyim ortaklığına dayalı bir sınıfsallık görülmekle birlikte, görünürde farklı sınıflara dâhil olan insanların parklarda yan yana gelmesi birbirleriyle karşılaşması yalnızca birbirlerinin fiziksel varlığı ile karşılaşması demek değildir. Bundan çok daha fazlasına işaret etmektedir. Öyle ki, farklı insanların parkta birbiriyle karşılaşması aynı zamanda birbirlerinin kimliklerine ait özelliklerle de karşılaşması anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında kamusal mekânlar olarak her parkın kendine özgü bir kimliğinin ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Nitekim her parkın kendine ait bir kimliği söz konusudur ve bu kimliksellik insanların o mekândaki deneyim ve davranışlarının sonucu oluşmaktadır. Bununla birlikte o mekâna atfedilen kimliğin yine o mekân üzerinden sonraki kuşaklara da aktarıldığı görülmektedir. Bu anlamda kültürel açıdan köklü bir geçmişi olan Kavaklık Parkı'nın; her şeyden önce sahra, kaymak yemeye gitme, Hıdırellez kutlamaları gibi birçok geleneğe ev sahipliği yapması, bu parkın

kimliğini oluşturan değerler olarak karşımıza çıkmaktadır. Anneler Parkı'nın ise, diğer parklara göre daha “modern” tasarlanması, daha estetik bir görsellik sunması ve bulunduğu bölge itibariyle daha lüks eşyalarla dolu olması yine bu parkın kimliğine dair veriler sunduğunu söylemek mümkündür. Aynı zamanda Çamlık Parkı'nın bulunduğu konum itibariyle kozmopolit bir yerleşim bölgesi arasında olması ve birbirinden farklı mahalleleri bir araya getirme noktasında tek yeşil kamusal mekân olma özelliği bu parkın kimliğiyle ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla kent içerisinde, parkların bulunduğu konum, mekânın şekillenmesinde ve kimliğinin oluşumunda etkin bir rol oynamaktadır.

Ayrıca gerek Kavaklık Parkı olsun gerekse Çamlık Parkı olsun, bu parklar zamanında insanların kendi elleriyle ağaç diktikleri, kendi emeklerinin neticesinde oluşmuş, insanların geçmişten beri kendilerini ait hissettikleri önemli mekânlardır. Lefebvre'in söylediği gibi, toplumsal mekân toplumun mekânıdır. İnsan sadece kelimelerle yaşamaz; her özne kendini tanıdığı ya da yitirdiği, dolayısıyla yararlandığı ya da değiştirdiği bir mekânın içine yerleşir (Lefebvre, 2016: 64). Öyle ki insanların buradaki deneyimleri, bu mekânlarla kurdukları duygusal bağ, parklar ve insanlar arasında bir aidiyet duygusunun görünür olmasına zemin hazırlamakta ve onları bütünleştirmektedir. Bu noktada Çamlık Parkı'ndaki görüşmecilerin söylemlerine baktığımızda;

D Bey: “Geçmişte buralarda ev yoktu, orman gibiydi. Eskiden araziydi burası, koşu meydanıydı. Buraya çam dikmişlerdi. Sonradan buraya ağaçları halk kendi dikti. İlk başta burası park olarak yapılmıştı. Burası dağın başıydı. Halk buraya ağaç diktikten sonra insanlar buraya çıkmaya başladı. Yoksa buraya girilmezdi. Halk benimsedi burayı.”

N Hanım: “Eskiden beri her gün geliriz buraya. Önceden komşularla birleşirdik. Önce bizim mahallede komşum kulağı çınlasın Elif vardı. 3 4 tane kızı vardı. Benim 3 tane kızım vardı. Ondan sonra Aralık Hayce'nin 4 tane kızı vardı. Neziha'nın 3 tane kızı vardı. Eley komşumun 2 tane kızı vardı. Biz yani böyle horantaydık, komşu değildik. Horantaydık, birleşirdik hepimiz buraya gelirdik. Ben aha bu çocuklarımın hepsini burada büyüttüm. 3 kızım 2 oğlum var. Çok güzel anılarımız oldu komşularla. Şu karşıdaki ağaç Elif'in ağacı... İşte bizim komşu Elif vardı. Biz her zaman beraber geldiğimizde o ağacın altında köfte yoğururduk. O ağacın adını Elif'in Ağacı koyduk. 16 17 senedir o, Elif'in Ağacı. Ben ölene kadar o Elif'in ağacı. 61 yaşındayım, hâlâ geliyoruz.”

H Bey: “Bir alışkanlıktır bu aslında. Alışkanlıktan dolayı buraya geliyor birçoğu. Adam mesela evde canı sıkılıyor, kendini dışarı atıyor ve kendini Çamlıkta buluyor. Bundan

kendisinin de haberi yok. amlık diğer parklardan daha 3nemli benim için. Bir kere amlık en rahat edebileceğim bir alandır diğer parklara nazaran. Çünkü mahallemde insanlara aşınayım. Bir de Şeydir; amlık'ın bir geleneği var zaten. Burası Düztepe olduğundan beri amlık var. Yani ben 20 yıldır filan amlık'a geliyorum. Düztepe'nin de belli başlı kimliği olduğu için, beni cezbeden noktalardan bir tanesi de budur. Benden daha 3nceki neslin gelip burada bir s3z s3ylemesidir burada. Ben buraya gelirken sadece hani normal bir park ya da çimler için gelmiyorum. Burada benden 3nce s3z s3ylenmiş benden sonra da s3z s3ylenmesi için ben buradayım.”

amlık Parkı sakinlerinin aidiyete ilişkin s3ylemlerine benzer ifadeler Kavaklık Parkı ve Anneler Parkı sakinleri tarafından da dile getirilmektedir.

Ő Hanım: “Şimdi ben arkadaşa gittim; yedim, içtim, geldim, dedim ki; nerde olursam olayım her g3n bir iki saat buraya gelmezsem iim rahat olmuyor. Ben bir gezmeye de gittiğimde ikindiden sonra diyorum, hemen eve geçeyim bir iki saat parkı g3reyim.”

A Hanım: “Ben mesela nereye gidersem gideyim, Antep dışına bile gitsem ben diyorum, yine benim Kavaklık'ım nerde. Nereleri gezdim, nerelere gittim, yine ben Kavaklık diyorum. Çünkü burası cennet, yani buranın topluluğu hiç bir yerde yok.”

Üç farklı parkla ilgili yukarıdaki s3ylemlere baktığımızda, insanlar için parkı 3nemli kılan yalnızca mekânın kendisi değildir. Bu mekânların insanlara sunduklarının yanı sıra, insanların diğer insanlarla da bir bağının olması ve onu bir Şekilde devam ettirmesidir. Yani insanın parklarla aidiyet bağı kurmasının yanı sıra diğer insanları da o mekânın bir parçası olarak g3rmesi ve onlara da aidiyet duygusuyla yaklaşmasıdır. Dolayısıyla bir yandan parklar insanların kendini ait hissettiği, diğer insanlarla yan yana geldiği ve anlam y3klediği kamusal mekânlar olarak karşımıza çıkarken, 3te yandan iktidarın kendi eliyle 3rettiği alanlar olarak karşımıza çıkılmaktadır. 3yle ki, Kavaklık Parkı kadar k3kl3 bir geçmişe sahip olmasa da 2013 yılında 70 yıllık bir emeğin 3r3n3 olan amlık Parkı'nın yıkılmasının g3ndeme gelmesi ve o b3lgenin insanların parkın yıkılmasına karşı çıkması, bu duruma 3rnek olarak g3sterilebilir. Konuyla ilgili g3r3şmecilerin s3ylemlerine baktığımızda;

H Bey: “Bir kaç yıl 3nce yıkacaklardı burayı. 20 bine yakın insan Düztepe'de, 3zellikle Düztepe'nin sokaklarında y3r3d3. Bu amlık'ı yıktırmayız diye. Ondan dolayı h3l3 amlık ayakta.”

P Hanım: “Burayı s3kmeye kalktılar. Karşı ıktık. Kadının biri kendi kendini ağaca zincirledi. Biz burayı çok seviyoruz. Ne yıkılmasını ne kesilmesini istiyoruz.”

D Bey: “Buralardan çok ağaç yıktılar. Halk ayaklandı. Burada çamları kestiler. Yürüyüş yaptı halk. Ağaç diktiler kesilen çamların yerine. Engel olunmasaydı Çamlık orda biterdi. Şu gördüğünüz yollar hep çamdan alınma. İşte sağından çektiler, solundan çektiler, kırtıllar burayı. Kırpa kırpa bu kaldı. Gittikçe daralıyor. Şura şöyle, bura böyle derken biter bura. Bittiğini istemiyoruz. 10 farklı mahalleden oturmaya geliyorlar bura.”

L Bey: “Bir kere söylendi yıkılacakmış, satılacakmış dediler. Halk ayaklandı yıkılmadı geri. Özellikle söylüyorum yıkılma durumu olursa bu bölgenin insanları ayaklanır. Yalnızca Düztepe’yi değil kaç mahalleyi kapsıyor burası biliyor musun?”

N Hanım: “Bir ara eylem olmuştu burada. Yıkılmamasını istedik. Herkes ayağa kalktı. Biz burayı çok seviyoruz.”

Dolayısıyla yukarıdaki söylemler, insanlar için parkın ne kadar önemli olduğunu kanıtlar niteliktedir. Öyle ki parkın, hem insanların kendi elleriyle ürettikleri bir mekân olmasını, kendi emeklerinin neticesinde oluşmasını hem de geçmişten beri sürekli parkta vakit geçirmesini ve bunun sonucunda aidiyet duygusunun ortaya çıkmasını parkı önemli kılan unsurların başına yerleştirmek mümkündür. Lefebvre’in mekân üçlemesinden biri olan mekân pratiği tam da bu noktaya işaret etmektedir. Hatırlayacak olursak; Lefebvre mekân pratiğini anlatırken, birbiriyle bağıntılı bir şekilde sürekliliği sağlayan, her türlü toplumsal eylemin üretimini ve yeniden üretimini kapsayan mekânsal oluşumları içerdiğini söylemektedir (Lefebvre, 2016: 63). Ona göre bir toplum, mekânsal pratikleriyle kendi mekânını üretmekte, ortaya koymakta ve onu yaratmaktadır. Kendi mekânını yaratırken aynı zamanda bu mekânla karşılıklı etkileşim içerisinde yer almaktadır. Böylece bir toplum, hem ürettiği mekâna hâkim olmakta hem de toplumun kendi mekânsal eylemleri, pratikleri kendi mekânını anlamasını, çözümlemesini ve keşfetmesini sağlamaktadır (Lefebvre, 2016: 67). Diğer yandan Çamlık Parkı’nın yıkılmak istenmesi durumunu yine Lefebvre’in mekân temsiliyle açıklamak mümkündür. Lefebvre’e göre mekân temsili ‘parçalayan’ ve ‘düzenleyen’ teknokratların, şehircilerin ve planlamacıların tasarlamış oldukları mekânlardır. Algılanan ve yaşanan mekânı, tasarlanan mekân ile özdeşleştiren mekân temsili, aynı zamanda entelektüel bir birikimle oluşturulmuş göstergeler sistemine dayalı, toplumdaki egemen mekânlardır (Lefebvre, 2016: 68). Etkin bilgi ve ideolojinin mekânı olarak karşımıza çıkan ve böylece bilgi ve ideoloji aracılığıyla şekillenen mekân temsili, mekânın üretiminde etkin bir role sahiptir (Lefebvre, 2016: 71). Bu anlamda mekân temsili, herhangi bir iktidarın, egemen ideolojinin ya da sözlerin,

ekonomik gücü elinde bulunduranların düşünce ve isteklerine göre şekillenen, düzenlenen ve üretilen mekânlardır. Dolayısıyla bilgilere, kodlara, işaretlere ve cephesel ilişkilere bağlı olan mekân temsili, üretim ilişkilerine ve üretim ilişkilerinin dayatmış olduğu düzene dönük bir role bürünmektedir (Lefebvre, 2016: 63). Benzer şekilde Anneler Parkı'nın ise bulunduğu konumunu, “modern” olarak tasarlanmasını ve etrafının kafelerle çerçevelenmesini göz önünde bulundurduğumuzda yine parkın, iktidarın kendi eliyle şekillendirdiği bir mekân olduğu söylenebilir.



Görsel 4.6. Anneler Parkı'nın Genel Görünümü

Dolayısıyla bu durum da Çamlık Parkı'nın yıkılmak istenmesi gibi Lefebvre'in “mekân temsili” kavramsallaştırmasında karşılığını bulmaktadır. Öyle ki Anneler Parkı'nın, bulunduğu semtin “ihtiyaç” ve “yaşam”ına uygun nitelikte tasarlandığı görülmektedir. Buna ek olarak park sakinleri tarafından Anneler Parkı yapıldıktan sonra İbrahimli Semtinde çeşitli dönüşümlerin yaşandığı söylenmektedir. K Hanım ve Y Hanım'ın söylemlerine baktığımızda;

K Hanım: “Biz İbrahimli'ye taşındığımızda dairelerin fiyatları bu kadar pahalı değildi. Özellikle bu parktan sonra fiyatlar baya bir arttı. Sanki Antep'te başka park yok. Anneler Parkı dediğin zaman bir ayrıcalıklı. ‘Aaa Anneler Parkı!’ Yani ben burada bir farklılık, ayrıcalık göremiyorum.”

Y Hanım: “Bundan önce Şhreküstü’de oturuyorduk. Derdim ki Rabbim, güzel Allah’ım azıcık n’olur bana güzel bir ev ver önü böyle park olsun. Dilek kapım açkımış. 2009’da geçtik buraya. Baktık bir çöl duruyor burada. Başka bir şey yok. Her şey yapılacak dediler. En güzelleri de park oldu. Evimizin önü manzaralı oldu. Bizim bu civar aynı deniz evini anımsatıyor. Ben öyle diyorum. Yani park, evleri açtı demek istiyorum.”

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere İbrahimli’de satın alınan ya da kiralanmış şey, bir ev veya daire değil, “yaşam”ın kendisidir. Anneler Parkı da o “yaşam”ın bir parçası olarak görülmektedir. Netice itibariyle Gaziantep’teki parkların üretim ve tasarım süreçlerinin, Lefebvre’in mekânsal üçlemesiyle örtüştüğünü söylemek mümkündür.

4.5. SURİYELİLER: PARKIN “ÖTEKİ” YÜZÜNE YERLİ GÖZÜYLE BAKMAK

2010 yılının Aralık ayında, Muhammed Bouazizi isimli bir gencin Tunus’ta kendini yakarak intihar girişiminde bulunmasıyla gerçekleşen olaylar, kısa bir zaman diliminde tüm Arap coğrafyasına yayılmış, başta Mısır, Libya, Yemen, Cezayir ve Ürdün olmak üzere birçok Arap ülkesini etkilemiştir (AFAD, 2017: 11). 2010 yılında Tunus’ta patlak veren, daha sonra diğer Arap ülkelerine etki eden ve “Arap Baharı” olarak nitelendirilen toplumsal olayların yaşandığı ülkelerden birisi de Suriye’dir. Sandıklı ve Semin’in belirttiği gibi, 2011 yılının Şubat ayında Suriye’nin Der’a kentinde başlayan gösteri ve yürüyüşler 15 Mart tarihinden itibaren ülkenin diğer kentlerine de yayılmış ve böylece Arap uyanışı Suriye’yi de etkisi altına almıştır. Esed iktidarını destekleyen güvenlik güçleri, ilk başta silahsız halk gösterileri şeklinde kendini gösteren muhalefet hareketlerini bastırmak üzere ateş açmaya başlamış ve böylece kriz büyümüştür. Güvenlik güçlerinin şiddet ve baskıyla muhalif grubu engelleme girişimi halk hareketlerinin, Der’a kentinin yanı sıra Şam, Halep, Hama ve Humus gibi kentlere yayılmasına da sebep olmuştur (Sandıklı ve Semin, 2012: 6). Nitekim olayların fitilini ateşleyen ilk gelişme Der’a kentinde bazı gençlerin duvarlara yazdıkları yazılar nedeniyle tutuklanmaları sonrasında gerçekleşmiştir. Çeşitli işkencelere maruz kalan gençlerin serbest bırakılması noktasında mensup oldukları aşiretler sokağa dökülmüş ve böylece kentte gerilim artmıştır. Sokaktaki halka karşı, hükümetin sert bir tavır takınması ise ilk etapta oldukça küçük çaplı görünen gösterilerin, her gün düzenli bir şekilde devam etmesine birkaç hafta içerisinde diğer kentlere de yansıyor reform taleplerine dönüşmesine zemin hazırlamıştır (Dağ, 2015: 13). Dolayısıyla Der’a kentinde

duvarlara rejim karşıtı sloganlar yazan 15 çocuğun gözaltına alınması ve işkence gördüğünün ortaya çıkması ve devamında başlayan gösteriler karşısında hükümet, şiddet kullanarak gösterileri bastırmaya çalışmıştır. Gösterilerin başladığı ilk hafta 55 kişi güvenlik güçleri tarafından vurularak öldürülürken, Mart 2011'den itibaren aralarında çocuk ve kadınların da yer aldığı 1100'ü aşkın insan öldürülmüş, 10 binin üzerinde insan ise tutuklanmıştır (Güçtürk, 2014: 29-30). Böylece 2011 yılında Suriye'de yaşanan bu gelişmeler, Esed iktidarının karşısında yer alan muhalif hareketleri bir iç savaşa dönüştürmüştür.

Aslında Suriye'de halkın kitlesel gösteriler düzenlemesinin nedenleri arasında; Baas rejiminden reform talebinde bulunması, Suriye halkının, ülkedeki sıkıyönetim uygulamasının kaldırılması, bireysel hakların genişletilmesi, gelir dağılımında adaletin tesisini ve iktidardaki Baas Partisi'nin gücünün sınırlandırılması gibi talepler bulunmaktadır. Esed rejimi ise yasal çerçevede bazı düzenlemeler yapmakla birlikte Baas Partisi'nin tekeli sona erdirecek bir reform gerçekleştirmemiş, aynı zamanda ülke geneline yayılan kitlesel yürüyüşleri silahlı kuvvet kullanarak bastırmaya çalışmıştır. Dolayısıyla ilk başta reform talep eden halk kitleleri rejimin şiddetli baskısıyla karşılaşınca, Esed rejiminin devrilmesini istemeye ve silahlanmaya başlamıştır. Silahlanan muhalefet hareketiyle Esed rejimine bağlı güvenlik güçleri arasındaki çatışmalar neticesinde Suriye krizi iç savaş halini almıştır. Esed rejiminin halka ateş açmasıyla başlayan iç savaşta on binlerce Suriyeli hayatını kaybetmiş, 100 binlerce insan komşu ülkelere sığınmak zorunda kalmıştır (Sandıklı ve Semin, 2012: 1). Neredeyse 7. yılına giren karışıklık süreci, rakamlar konusunda net bir şey söylemek mümkün olmamakla birlikte Suriye topraklarında yaşayan yarım milyondan fazla insanın ölümüne yol açarken, 5 buçuk milyondan fazla insanın ise göç etmesine neden olmuştur (Akyener, 2018: 12). Dolayısıyla Suriye'de yaşayan insanlar 2011 yılında başlayan olaylar karşısında kendi ülkelerini terk edip diğer ülkelere göç etmek zorunda kalmışlardır. Bu anlamda Suriyeli insanların göç ettikleri bölgeler tercih edilirken daha çok fiziki yakınlık ve toplumsal benzerlikler göz önünde bulundurulmuş ve böylece komşu ülkeler seçilmiştir. Bu ülkelerden biri de Suriye'nin en uzun sınıra sahip olduğu Türkiye'dir. Sandıklı ve Emin'e göre, Türkiye ve Suriye arasındaki sınır 910 kilometredir ve Suriye'nin en uzun sınır hattına sahip komşusu Türkiye'dir. Suriye ve Türkiye arasında güvenlik ve ekonomik olarak coğrafi yakınlıktan ileri gelen karşılıklı bağımlı olma durumu söz

konusudur. Bunun yanı sıra iki ülkenin de sınıra yakın bölgelerinde yaşayan vatandaşlar arasında akrabalık ilişkileri vardır (Sandıklı ve Semir, 2012: 39).

AFAD'ın 2013 yılında yapmış olduğu araştırmalarla oluşturulan aşağıdaki tabloda görüldüğü üzere Suriyeli mültecilerin çoğunluğu güvenlik nedenlerinden dolayı Suriye'den ayrıldıklarını, mülteci kamplarında yaşayanların yüzde 60'a yakınının güvenlik sorununu Suriye'den ayrılış nedeni olarak belirtmişlerdir. Bunun yanı sıra kamplarda yaşayanların yaklaşık yüzde 20'si siyasi, yaklaşık yüzde 17'si ise ekonomik nedenleri, Suriye'den ayrılış sebebi olarak vermiştir. Kamp dışında yaşayanların yüzde 81'i, Suriye'den ayrılma nedenini güvenlik sebebi olarak belirtmiştir. Kamp dışında yaşayan Suriyeli mültecilerin yaklaşık yüzde 13'ü ise Suriye'den ayrılma nedeni olarak siyasi sebepleri göstermiştir.

Tablo 4.1. Suriyeli Mültecilerin Ülkelerinden Ayrılma Nedenleri⁵

Suriye'den Ayrılma Nedenleri	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Güvenlik Sebepleri	1331	57,2	1363	80,8
Siyasi Nedenler	440	18,9	211	12,5
Ekonomik Nedenler	384	16,5	20	1,2
Sağlık Koşulları	132	5,7	76	4,5
Diğer Nedenler	40	1,7	17	1,0
Toplam Yüzde		100		100
Toplam Sayı	2327		1687	

Suriyeli mültecilerin, Türkiye'yi tercih etme nedenleri kamplarda yaşayan Suriyeli mülteciler ile kamp dışında yaşayan Suriyeli mülteciler arasında pek farklı değildir. Kamplarda yaşayanların yüzde 75'e yakını ve kamp dışında yaşayanların yüzde 79'u sığınmak istedikleri ülke olarak Türkiye'yi seçmelerinin nedeninin Türkiye'ye ulaşım kolaylığı olduğunu belirtmişlerdir. Böylece, Türkiye sınırına yakın kentlerden Türkiye'ye ulaşımın kolay olmasının bu kararlarda etkili olduğu düşünülebilir.

⁵ Kaynak: (AFAD 2013, Saha Araştırması Sonuçları, s. 23)

Tablo 4.2. Suriyeli Mültecilerin Türkiye’yi Seçme Nedenleri⁶

Türkiye’yi Seçme Nedenleri	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Ulaşım Kolaylığı	5853	74,6	5748	79,2
Şartların Daha İyi Olması	675	8,6	597	8,2
Türkiye’ye Olan Güven	996	12,7	582	8,1
Dini Nedenler	200	2,5	102	1,4
Diğer Nedenler	122	1,6	227	3,1
Toplam Yüzde		100		100
Toplam Sayı	7846		7256	

Görüldüğü üzere Suriyeliler açısından Türkiye birçok açıdan makul bir seçenek olarak görülmüştür. Suriye’den Türkiye’ye ilk girişler; 29 Nisan 2011 tarihinde 252 Suriyelinin Cilvegözü sınır kapısından geçmesi ile başlamış ve hala devam etmektedir (AFAD, 2014). Türkiye, bu tarihten itibaren Suriyelilere yönelik “açık kapı politikası” uygulayacağını ilan etmiştir (Orhan, 2015: 12). Türkiye’ye 2011 yılının Nisan ayında gelen ilk Suriyeli kafilenin geçici kabulleri yapılmış ve bu grup ilk etapta sınıra yakın noktalara kurulan çadır kentlere yerleştirilmiştir. Türkiye’ye giriş yapan ilk gruplar için sınıra yakın olan Hatay ili Yayladağı ilçesinde çadırlar kurulmuştur. Ancak Suriye krizi zamana yayıldıkça ve gelen Suriyeli sayısı günden güne arttıkça Hatay iline ek olarak Kilis ve Gaziantep illerine de barınma merkezleri kurulmuştur (AFAD, 2014: 18).

Göç İdaresi Genel Müdürlüğü’nün yaptığı açıklamaya göre, 8 Kasım 2018 tarihi itibarı ile Türkiye’deki biyometrik verileriyle kayıt altına alınan Suriyeli mültecilerin sayısı toplam 3 milyon 594 bin 232 kişidir. Yine bu verilere göre Suriyelilerin en çok yaşadığı 5 şehir arasında yer alan Gaziantep’te 411 bin 567 Suriyeli mülteci bulunmaktadır (<https://multeciler.org.tr/turkiyedeki-suriyeli-sayisi/>). Nitekim Gaziantep’te Suriyeli sayısının bu kadar fazla olmasının nedeni, kentin Suriye’ye çok yakın olması söylenebilir.

Kentin toplam nüfusu göz önünde bulundurulduğunda bu sayı Gaziantep nüfusunun yaklaşık yüzde 20’sine tekabül etmektedir. Bu yüzde ise kent açısından oldukça yüksek bir orana karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Suriyelilerin, Gaziantep Kenti açısından toplumsal, kültürel, ekonomik; her anlamda kaçınılmaz etkilerinin

⁶ Kaynak: (AFAD 2013, Saha Araştırması Sonuçları, s. 23)

olduğu bir gerçektir. Fakat Suriyeli mülteciler kente uyum sağlamaya çalışırken Gaziantep insanı onlara “öteki” gözüyle bakmaktadır. Gaziantep insanı bir taraftan Suriyelilerin varlığını kabullenirken diğer yandan kentin gündelik ve toplumsal yaşamında onları gördüğünde onların buraya ait olmadığı bilinciyle hareket etmekte, onların “öteki” olduğunu kendi benliğinde içselleştirerek her fırsatta onlara bir ötekilik üzerinden yaklaşmaktadır. Bu durumun kendini gösterdiği alanlardan biri de Gaziantep insanının toplumsal hayatında önemli bir yeri olan parklardır. Gültekin vd.’nin (2018: 48) “Gaziantep’teki Suriyeliler” isimli saha çalışmasına göre, Suriyelilerin yaklaşık yüzde 55’i boş zamanlarını park ve piknik yerlerinde geçirdiklerini söylemişlerdir. Burada Suriyelilerin parkları kamusal buluşma, eğlenme mekânları olarak kullandıkları kabul edilse bile esas nedeninin Suriyelilerin yaşadıkları evlerin, mekânların yazın sıcak kışınsa çok soğuk olmasından dolayı parkların bir nevi tüketimin zorunlu olmadığı tek seçenek olarak kendini dayattığını söylemek mümkündür.

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, görüşmeler sırasında parktaki insanlara Suriyelilerle ilgili herhangi bir soru yöneltilmemesine rağmen görüşmeciler konuyu bir şekilde Suriyelilere getirmişlerdir. Dolayısıyla her ne kadar doğrudan bu çalışmanın konusu olmasa da, bu başlığın açılmasının temel nedeni, yapılan görüşmeler sırasında görüşmecilerin, parkları kullanan Suriyelilerle ilgili söylemleridir. Bu anlamda Anneler Parkı’nda Suriyelilere ilişkin herhangi bir olumlu ya da olumsuz görüşe rastlanmazken, Kavaklık Parkı ve Çamlık Parkı’ndaki görüşmecilerin Suriyeliler hakkındaki söylemlerinin tamamı olumsuz düşüncelerden oluşmaktadır. Özellikle Çamlık Parkı bu durumun en çok yaşandığı park olarak karşımıza çıkmaktadır. Çamlık Parkı, bulunduğu konum itibarıyla çok farklı kültür ve görüşlere sahip insanların bir araya geldiği kozmopolit bir mekân olmasına rağmen söz konusu Suriyeliler olduğu zaman oradaki insanlar dil ve söylemleriyle onları bir dışlama çabası içerisine girmektedirler. Dolayısıyla Gaziantep insanının park içerisinde Suriyelilerle kurduğu ilişki biçimi “ötekilik” üzerine yaslanmakta ve Gaziantep insanı bu mekânlarda tamamen onları dışlamaya yönelik bir tutum sergilemektedir. Ayrıca bazı görüşmeciler, Suriyeliler kente gelmeden önce parkta daha çok vakit geçirdiklerini, parka gelen insanlar olarak birbirlerine karşı daha hoşgörülü davrandıklarını, birbirleriyle daha samimi olduklarını ancak Suriyelilerin parkları kullanmasıyla birlikte artık parkların eski niteliğini kaybettiğini

söylemektedirler. Öncelikle Kavaklık Parkı'ndaki görüşmecilerin söylemlerine baktığımızda;

A Hanım: “Şimdi bir de şöyle bir şey var. Eski Kavaklık yani sahre zamanında Antepli çoktu. Antepli kaynıyordu her taraf o zaman, sahre zamanında. Şimdi şey değişti, yani nasıl desem göç başladı, biraz şey oldu. Anteplileri nadir görüyoruz, nadir karşılaşıyoruz. Antepliler gitti, yok oldu Anteplilerin yerini Suriyeliler kapladı. Her yerde Suriyeli kaynıyor. Her, yani Kavaklık'ın iklim değişmesi, yön değişmesi hep yani aşağı doğru çekiyor. Yani yukarı doğru gitmiyor, aşağı doğru. Çünkü Suriyeliler buraya geldi şey oldu, vatandaş oldu. Her yerde Suriyeli var. Antep'in içinde Antepli arıyoruz, Antepliler yok yani.”

Ö Bey: “Şimdi Suriyelilerin olması şöyle; daha yakındı millet birbirine eskiden. İnsan o eski sahre zamanlarını arar oldu yani. Eski derken bu 3 yıl, 3 sene önceki. Çünkü bütün ahalemiz bir araya geldik yani. Daha samimiydik o zamanlar.”

G Hanım: “Eskiden Antepliyle karşılaşma sıklığınız daha fazlaydı. Ama şu an 2 milyon nüfus diyebileceğimiz rakam var Gaziantep'te. Parka çıktığımızda Antepliyle karşılaşma sıklığımız çok az. Bu da parklara yansımıştır. Sahreyi etkilemiştir. İnsanlar sahre yapmak istemiyorlar şu an. Neden? Suriyelilerden dolayı bir etki var.”

T Hanım: “Şimdi biraz uzaklardan, şehrin dışından filan gelenler, bakıyorum yine çimlerin içine şey açıp seriyorlar, orda aynı termosla filan çayı getiriyorlar. Aynı şeyi eskisi gibi oturup ş'ediyorlar yani. Suriyeliler de geldikten sonra parklar daha da kalabalık oldu.”

Görüldüğü üzere görüşmeciler, artık parklarda eski samimiyetin olmamasını Suriyelilere bağlamaktadırlar. Dolayısıyla kentin kamusal mekânları olarak parkların, Suriyelilerle paylaşılması noktasında ne kadar ciddi bir toplumsal meseleye sahip olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Gaziantep insanının dili Suriyelileri “öteki” olarak görmeye doğru bükülürken, aynı zamanda bu “öteki”lik algısı ise çeşitli ırkçı ve ayrımcı nefret söylemlerinin görünür olmasını da beraberinde getirmektedir. De Latour'a göre nefret söylemi, çoğunlukla etnik köken, ırk ve kültürel özellikler sebebiyle insanlara veya gruplara karşı ayrımcılık yapan her türlü sözlü ifadeyi kapsamaktadır (Latour vd., 2017: 31). Cohen-Almagor ise ırk, etnik köken, renk, ulusal köken gibi özelliklere karşı göz korkutucu, ayrımcı, onaylamayan tutumlar içeren nefret söyleminin bir kişiye ya da gruba yönelik, gerçek veya algılanan, doğuştan gelen özelliklerinden dolayı düşmanca, ön yargılı ve kötü niyetli konuşma olarak tanımlanabileceğini söylemektedir. Nefret söyleminin amaçları arasında hedef alınan grubu yaralamak, taciz etmek, korkutmak, çökertmek, mağdur etmek gibi durumları saymak mümkündür (2011: 1-2). Yabancılar veya göçmenlere yönelik

nefret söylemi ise, onları hedef almakla birlikte ırkçılıktan beslenmektedir. Bu nefret söylemi, farklı etnik grupları toplum içerisinde korku ve kaygı kaynağı olarak görürken, aynı zamanda onlara “düşman” olarak yaklaşmaktadırlar (Binark ve Çomu, 2012). Van Dijk, nefret söyleminin kesinlikle bir ifade özgürlüğü olarak görülmemesi gerektiğini ve bunun bir tür söylemsel şiddet biçimi olduğunu söylemektedir. Nitekim ona göre kelimeler ve söylemler de birer eylemdir ve dolayısıyla insanların üzerinde ciddi izler bırakmaktadırlar. Ayrıca bu söylemsel şiddet bazı durumlarda fiziksel şiddetten daha fazla olumsuz sonuçlar doğurmaktadır (2010: 33-35). Kavaklık Parkı’ndaki ifadelerle nazaran Çamlık Parkı’ndaki görüşmecilerin söylemlerine baktığımızda doğrudan Suriyelileri hedef alan ve açık bir şekilde ırkçı nefret söylemleri içeren cümleler sarf edildiği görülmektedir.

B Hanım: “Ben bazı, Araplara küfür ediyorum niye yalan söyleyeyim, kıran gire içinize diyorum. Mahvettiler burayı Suriyeliler. Burada yatıyorlar burada kalkıyorlar. Bunlar (belediye) şimdi parkı onarıyor, parkı yapmadan önce Suriyelileri kovalamalıdır. Suriyeliler berbat ediyor, biz de gelip pisliğin içinde oturuyoruz. Memnun değiliz. Biz önce çocuklarımıza; çimlere basma oğlum, kızım onun üstüne derdik. Bak o çimendir yazık. Biz bastırmaya kıymazken kendiler aha içinde devrilip yatıyorlar. Yavrum şu taşın şu çimenin üstünde ne işi var? Hiç bir şey demeyeyim, aha şu taşın şu çimenin üstünde ne işi var? İnsan şu çimenin üstüne kıyar mı, basmaya kıymıyorduk biz.”

N Hanım: “Şimdi ben size bir şey söyleyeyim mi? Bu Suriyeliler geldi geleli biz bu parkı bıraktık. Bu Suriyeliler yüzünden huzursuz olduk, gelemiyoruz. Şimdi gerçek konuşalım. İstemiyoruz artık, bıktık. Dayanacak gücümüz kalmadı. Sevmiyorum onları. (...) Ben buraya geldiğimde bir kızım 6 aylıktı, bir çocuğum 3 aylıktı, biz bu evimizi yaptırдық. Bak benim kızım 44 yaşında. 44 seneden beri buradayım. Evel gezerdik tozardık neşe vardı iştah vardı. Yani çok güzeldi. E şimdi bir şey yok, hatır yok gönül yok. Ondan sonra Suriyeliler gelmiş içimize dadanmış tat yok, tuz yok. Bu Suriyeliler geldikten sonra ne tadı kaldı, ne tuzu kaldı ne huzur kaldı. Hiç bir şey kalmadı ya. Sen burada böyle oturuyorsun kendisi karşıda gargargargar bir şey içiyor. Ama şimdi gerçek söylüyorum.”

B Hanım’ın ve N Hanım’ın Suriyelilere yönelik bu görüşleri, çizilen bu çerçevede, Suriyelilerin müsebbibi olmadığı bir durum karşısında onları “günah keçisi” ilan etmekten öte bir şey değildir. Öyle ki B Hanım görüşme sırasında çimlerde oturmasına rağmen ve bu durum göz önünde değilken, Suriyeliler yaptığı zaman yanlış olarak görülmektedir. N Hanım ise, son derece insani bir durum olan parkta yeme-içmeyi olumsuz olarak algılamaktadır. Suriyelilere yönelik bunlara benzer ifadeler L Bey tarafından da dile getirilmektedir.

L Bey: “Burası akciğer. Burada geliriz hal hatır sorarız. Suriyeliler parkta yatıyor yuvarlanıyor. 7 8 tane yere yatmışlar şurada ve bunların hepsi 22-23 ve 28-29 yaş arası. Dönüp duruyorlar orda, sabahtan akşama kadar görüyorum. Burada gitmiş misal adam bir kurum kurmuşlar sıradalar, alıyorlar kart mart. Banka kartı, market kartı, şu bu... Ondan sonra hakikaten yuvarlanıyor parkta. O kadar namuslu insansan ne işin var, sen memleketini bıraktın geldin. Bayrama gitti bak, bayram yaptı geldiler. Orda bayram yaptılar burada da yiyip içip yatıyorlar. Biz vatandaş olarak karamsarız. (...) Çok şahaneydi burası. Ama şimdi çok daha gelişmiş olması mı lazım bu vaziyette olması mı lazım. Biz bütün günümüzü burada geçiriyoruz. Burayı biz bir oksijen deposu olarak görüyoruz. Antep kültürü olarak piknik yapıyoruz. Size şöyle bir şey söyleyeyim. Ben geçen sene yurtdışından gelen akrabalarımın pikniğe gittim. Gittim oraya, bizim yerel halkımıza karşı banklara kilim çadır çekmişler. Yani kimse bizi görmesin mi, biz onları görmeyelim anlamında mı neyse, onların görüşünü bilmiyoruz da, yani bu çağ dışı bir şey. Bir de sahiplenmiş. Sen otur orda uygunsuz bir şey yap güvenlik geliyor, uyarıyor ama onlara yasak yok kardeşim. Niye o alana çadır çekiyorsun, kilim çekiyorsun, yani baraka gibi kullanıyorsun? Çadır neyin nesi?”

Ancak bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, Gaziantep insanı kendi içerisinde herhangi bir sınıfsal veya kültürel ayırım gözetmeksizin istediği parka istediği zaman gidebiliyorken, böyle bir ayırım gündeme gelmezken; söz konusu Suriyeliler olduğu zaman Gaziantep’liler parkları kültürlerarası bir iletişim mekânı olarak görmek yerine dışlayıcı, ötekileştirici bir tavır sergilemektedir. Üstelik daha önce de söylediğimiz gibi kozmopolit bir bölge içerisinde yer alan Çamlık Parkı’nda bu durumla daha sık karşılaşılmaktadır.

D Bey: “Önceden burada çime filan basmazdık imkân yok. Kilim getirirdik. Bu Suriyeliler geldikten sonra biz de artık kulak asmıyoruz. Biz şimdi şurada oturuyoruz kendiler buranın içinde bildiği gibi çekirdek çitliyor. Bak hele. Şurada 5 seneden belli kötü oldu park. Adam maaş alıyor. Şurada gözünün gördüğü çocuğun hepsi Suriyeli. Senden benden iyi Türkçe konuşuyorlar, alıştılar. Adamlar 8 tene çocuğu var 2 de kendiler 10 tane. Ayda gidiyor 1000 kâğıdını alıyor. Bunların hepsi de çalışıyor. 2 çocuğu çalışmıyor. Senede 1 tene doğuruyorlar. Ayda 100 lira çocuk parası, heerr çocuğa. Şimdi siz sabah saat 10’da filan gelseniz, şu karşıda para dağıtıyorlar, fiş veriyorlar. Adam hemen bir erzak fişi alıyor, markete gidiyor, gıda yardımı, el arabasını doldurup getiriyor. Ben buranın yerlisiyim az çok emekliyim ben haftada bir sefer öyle yapamıyorum. Bir el arabasını doldurma imkânım yok. Adamların vurdukları vurduk kırdıkları kırdık kimse bir şey diyemiyor. Ben olsam hiç de çalışmam. Kendileri, sen şimdi orda olsan seni 24 saat yaşatmazlar orda. Suriyeliler, biz orda olsak bizi yürütmezlerdi. E burada kendiler serbest. Çocukları okuyor, şeyleri okuyor, öğretmeni var...”

R Hanım: “Biz bura her zaman geliyoruz. Araplar kepmiş buraya.”

Yukarıdaki görüşlere baktığımızda, Suriyelilere yönelik hem ırkçı hem de ayrımcı ifadeler açık bir şekilde görülmektedir. Öyle ki, ayrımcılık dediğimiz kavram, kamusal ve özel alan içerisinde insan haklarının eşitlik temelinde tanınmasını, bireylerin bu haklardan yararlanmasını ve bu hakların kullanımını sınırlandıran ve bu hakları zayıflatma amacı taşıyan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda ayrımcılık; herhangi bir fark gözetme, kısıtlama, sınırlama, dışlama veya öncelik tanıma anlamlarına işaret etmektedir (Karan, 2013: 98). Bunlarla birlikte görüşmecilerin, Suriyeliler kente gelip parkları kullanmaya başladıklarından beri önceki gibi sahre yapamadıklarını söylediklerini yukarıda belirtmiştik. Ayrıca parktaki insanlar istedikleri gibi çimlerde oturmasına rağmen görüşmecilerin ifadelerine baktığımızda, kendi yaptıkları eylemi normal karşılayıp Suriyelilerin çimlerde oturmasını anormal bir durummuş gibi yansıtmaktadırlar. Gaziantep insanının Suriyelilere karşı bu tutum ve davranışlarını zenofobi kavramıyla açıklamak mümkündür. Zenofobik bir tutum içerisinde olan insanlar kendi yaşadığı toplumun veya üyelerinin anormal davranışlarını normal karşılarken, bu anormal davranışları yabancılar yaptığında ise bunu onlara karşı düşmanlığı meşru gösteren bir sebep olarak görmektedirler. Nitekim yabancıların varlığından rahatsızlık duymak anlamına gelen zenofobi, içerisinde korku ve nefreti barındırmaktadır. Genellikle kültürel farklılık ve “öteki”ne karşı duyulan öfke ve nefret gibi kavramlarla birlikte ele alınan bu kavram, bir toplumun içerisindeki göçmenlere, çeşitli kültürel özelliklere veya azınlıklara karşı yapılan söylemleri içermektedir (<http://www.aktuelsikoloji.com/zenofobi-nedir-belirtileri-nelerdir-11590h.htm>).

Görüldüğü üzere kamusal bir mekân olarak parkta insanlar bir yandan bir araya gelirken öte yandan kendinden olmayanı bu mekânlarda dışlayıcı bir niteliğe de sahip olabilmektedirler. Bu tutumların kimliğe ilişkin bir durum olduğunu söylemek mümkündür. Dikeç’in belirttiği gibi farklılıkların ve başkalarıyla olan ilişkilerin açığa çıktığı bir sahne olarak mekânsallaşma, hem ilişkilendirir hem ayırır. Görünüş sahası olarak ortak bir mekânda bir araya gelen insanları ilişkilendirirken, bu bir arada olan, konuşan ve eyleyen insanların farklı ‘kimlik’lere sahip olması nedeniyle ayırmaktadır (Dikeç, 2016: 54). Öyle ki mekân diye nitelendirdiğimiz park yalnızca kültürel veya toplumsal değerleri içeren bir unsur değildir. Parktaki insanlar “öteki” olarak gördükleri Suriyelilerle arasına bir mesafe koymakta ve aynı park

içerisinde onlarla arasına görünmez bir duvar örmektedirler. Aydemir'in söylediği üzere (2011: 77) mekân, üzerinde yaşayan insanların benzer yönelimlerle karşılıklı bir toplumsallaşma süreci yaşamalarını ve güçlü toplumsal bağlar yaratmalarını sağlarken, aynı zamanda farklı olanı ise dışlamaktadır. Dolayısıyla insan veya toplum, kendi kimliğini bir yandan kendine ait olan değerler üzerinden inşa ederken diğer yandan kendinden olmayanlara göre bulunduğu konumu üzerinden oluşturmaktadır. Göker'e göre (2013: 43) bir insanın kimliğinin tanımlanması, o kişinin kim olduğuna vurgu yaparken, bu vurgu kişinin kim olmadığı kurgusu üzerinden de inşa edilmektedir. Bu anlamda kimlik zorunlu olarak 'öteki'ni gerektirmektedir. Öteki ise, başka bir toplumsal gruba, ait olunmayan başka bir yere veya başka bir kültüre işaret etmektedir.

4.6. BULGULAR

Gaziantep Kenti'nde toplumsal perspektiften bakıldığında; biçimsel anlamda park diye gördüğümüz yeşillik, insanların anlam dünyalarında bambaşka kıvrımlara ve güzergâhlara sahiptir. Derinlemesine görüşmeler sonucunda elde ettiğimiz bulgular, insanların ekonomik durumu ne olursa olsun, parkların kentteki önemli kamusal ve kültürel mekânlardan biri olduğunu kanıtlar niteliktedir. Kentin kültüründe parkın bu kadar derinlikli bir yapıya sahip olmasında kuşkusuz kent insanının rolü büyüktür. Nitekim insanlar parkı sadece doğal bir ortam olduğu için ya da temiz hava almak veya dinlenmek için kullanmamaktadır. İnsanlar parkı, yeme içme kültürünün en önemli mekânı ve evle olan ilişkilerinin bir devamı olarak görmektedir. Bunun neticesinde ise çeşitli toplumsal ve kültürel vurgular ortaya çıkmıştır.

İlk olarak; geçmişten beri Gaziantep'in kent hayatında önemli bir konuma sahip olan sahre, parklarda yapılan geleneklerden birisidir. Akrabaların, komşu veya dostların mevsim fark etmeksizin bir araya gelerek gittikleri sahrenin temelini "Gaziantep'te bir hafta çalışır bir gün yer" sözü oluşturur.

İkinci olarak; sahreye gitmek için çeşitli sebepler yaratan Gaziantep insanı için önemli geleneklerden birisi de Gaziantep'te geçmişten beri devam eden ve günümüzde parklarda, özellikle Kavaklık Parkı'nda gerçekleştirilen "kaymak yemeye gitmek"tir. Parka kahvaltı yapmaya giden insanlar, ilkbahar mevsiminde

Mart ve Nisan aylarının Pazar günleri özellikle kaymak yemek üzere sahreye gitmektedirler.

Üçüncü olarak; bitkilerin, ağaçların, doğadaki bütün canlıların yeniden doğduğuna inanılan Hıdırellez geleneği, Gaziantep'te geçmişten beri devam eden gelenekler arasında yer almaktadır. Dileklerin kabul edildiği gün olduğuna inanılan ve baharın müjdecisi olarak görülen Hıdırellez, kış mevsiminin bittiği, yaz mevsiminin başladığı, 6 Mayıs günü bir geçiş dönemi olarak özellikle Kavaklı Parkı'nda kutlanmaktadır.

Dördüncü olarak; Ramazan ayı gelmeden önce Gaziantep insanı, çoğunlukla kadınlar, oruç tutmaya birkaç gün kaldığında Kavaklı Parkı'na "him basma"ya gitmektedirler. Him basmak; Gaziantep'linin akrabalarıyla, komşularıyla, dostlarıyla bir araya gelerek gittikleri ve Ramazan ayı içerisinde istedikleri gibi yiyip içemeyeceği yemekleri arefe gününe kadar, "ramazan ayı boyunca rahat rahat yiyemeyeceğiz" mantığıyla doyusuya yedikleri ve gelenek haline gelmiş bir eylemdir.

Beşinci olarak; Ramazan ayının gelmesiyle birlikte insanların gündelik hayatı bu aya göre şekillenmekte ve dolayısıyla parkla olan ilişkisi de değişmektedir. Nitekim Ramazan ayı süresince çoğu insan, gündüzleri parklarda ağaçların gölgesinde ve çimlerin üzerinde serinlikte dinlenerek zamanlarını geçirirken, akşamları ise, iftarını; aile boyu veya komşularla parkta gerçekleştirmekte ya da iftar davetlerini yine burada yapmaktadırlar. Yine parklarda Ramazan ayına özgü çeşitli şenliklere rastlanmaktadır.

Altıncı olarak; Gaziantep'te park ve gelenek arasında doğrudan bir ilişki olduğu görülmektedir. Geçmişten beri Gaziantep kültüründe önemli konumda yer alan bu gelenekler gerçekleştirilirken parkları, kentin kültürel dokusunun bir parçası haline getirmektedir.

Yedinci olarak; cinsiyet açısından bakıldığında parklar, sahrenin dışında erkekler için yalnızca boş zamanlarını değerlendirmeye dönük kamusal mekânlar olarak görülürken, kadınlar için daha simgesel anlamlar ifade etmektedir. Öyle ki, kadınlar gündelik hayat içerisinde evde yapabileceği birçok etkinliği parklarda gerçekleştirmektedir. Bu duruma kabul günlerini, altın günlerini ve kadınların hafta içi parktaki toplantılarını örnek olarak göstermek mümkündür.

Sekizinci olarak; parklarda E. P. Thompson'ın altını çizdiği deneyim ortaklığına dayalı bir sınıfsallık kendini göstermektedir. Bu anlamda, ister Gaziantep Kenti'nin en lüks semtinde bulunan Anneler Parkı olsun, ister Kavaklık Parkı olsun veya herhangi bir park olsun, farklı sınıflara mensup insanlar her parkta benzer deneyimleri gerçekleştirmektedir.

Dokuzuncu olarak; çalışmada saha olarak tercih edilen üç farklı parkın kendine özgü bir kimliği vardır. Bu kimliksellik insanların o mekândaki deneyim ve davranışlarının sonucu oluşmaktadır. Bu anlamda kültürel açıdan köklü bir geçmişi olan Kavaklık Parkı'nın; her şeyden önce sahre, kaymak yemeye gitme, Hıdırellez kutlamaları gibi birçok geleneğe ev sahipliği yapması, bu parkın kimliğini oluşturan değerler olarak karımıza çıkmaktadır. Anneler Parkı'nın ise, diğer parklara göre daha “modern” bir şekilde tasarlanması, daha estetik bir görsellik sunması ve bulunduğu bölge itibariyle daha lüks eşyalarla dolu olması yine bu parkın kimliğine dair veriler sunduğunu söylemek mümkündür. Aynı zamanda Çamlık Parkı'nın bulunduğu konum itibariyle kozmopolit bir yerleşim bölgesi arasında olması ve birbirinden farklı mahalleleri bir araya getirme noktasında tek yeşil kamusal mekân olma özelliği bu parkın kimliğiyle ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla kent içerisinde, parkların bulunduğu konum, mekânın şekillenmesinde ve kimliğinin oluşumunda etkin bir rol oynamaktadır.

Onuncu olarak; kentin kamusal mekânları olarak parkların, Suriyelilerle paylaşılması noktasında ne kadar ciddi bir toplumsal meseleye sahip olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Gaziantep insanının dili Suriyelileri “öteki” olarak görmeye doğru bükülürken, aynı zamanda bu “öteki”lik algısı ise çeşitli ırkçı ve ayrımcı nefret söylemlerinin görünür olmasını da beraberinde getirmektedir.

Dolayısıyla geniş bir perspektiften bakıldığında bütün bu anlatılanlar Gaziantep kentinde parkları sıradan bir yer olmaktan çıkarıp, anlam yüklenmiş mekânlar haline getirirken, aynı zamanda parkın kendine özgü bir kültürünün olduğunu kanıtlar niteliktedir. Neticede parklar hem geçmişteki yaşanmışlıkları kendinde saklayan, depolayan bir unsur iken hem de geçmişin değerlerini gelecek kuşaklara aktarımı konusunda mihmandarlık yapmaktadır. En nihayetinde Gaziantep'te parklar, yalnızca üzerinde yaşanıyor olmaktan çok daha öte bir şeye karşılık gelmektedir.

SONUÇ

Her ne kadar günümüz parkları sanayileşmenin çeşitli sorunlarından doğan bir unsur olarak tarif edilse de tarihsel kökenine bakıldığında biçimsel, toplumsal ve kültürel açıdan çeşitli uğraklar karşımıza çıkmıştır. Nitekim modern dünyadan önce kent içerisinde park kavramının “Cennet Bahçesi” mitine kadar gittiği ve sonraki süreçlerde daha çok kraliyet ve sarayların sınırları içerisinde yer alan ya da zengin aristokratların malikânelerinin etrafına inşa ettikleri, geniş yeşillik alanlara, bahçelere işaret ettiği görülmektedir. Bu açıdan bahçeler, parkların arketipi olarak kabul edilmiştir. Diğer yandan tarihsel süreç içerisinde günümüz parklarıyla toplumsal ve kültürel anlamda benzer niteliklere sahip kamusal mekânlara rastlanmaktadır. Bu anlamda Antik dönemden Rönesans’a kadar uzanan; Antik Yunan’da agoralar, Roma’da forumlar, Ortaçağ meydanları ve Rönesans meydanları gibi farklı tarihsel uğraklar karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla günümüzde Gaziantep kentinde parkların Antik Yunan’dan beri kullanılagelmiş olan kamusal mekânlardan bir parça taşıdığını söylemek mümkündür. Öyle ki, Antik Yunan’da agoralar insanların bir araya geldikleri toplandıkları kamusal mekânlardır ve Gaziantep’te parklar gündelik hayatta çoğunlukla bu amaçla kullanılmaktadır. Ortaçağ kent meydanları dinsel törenlerin yapıldığı kamusal mekânlar olarak görülürken; Gaziantep’te de parklar ramazan etkinliklerinin düzenlendiği ya da Kavaklık Parkı’nda Hıdırellez kutlamalarının yapıldığı mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dolayısıyla bu tezde parkların yalnızca biçimsel niteliklere sahip olmadığı, kuşkusuz toplumsal ve kültürel açıdan işaret ettiği noktaların da var olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Öyle ki, parkların vazgeçilmez özneleri olarak “insan”ların deneyimlerinden yola çıkılarak elde edilen bulgular, parkların toplumsal ve kültürel anlamda bir karşılığının olduğunu kanıtlar niteliktedir. Nitekim çalışmada yer alan teorik ve kavramsal çerçeve çizilirken sıklıkla dile getirilen “insan”, parkları sıradan bir yer olmaktan çıkarıp içerisindeki kültürel etkinliklerle, anlamlandırılmış bir mekân haline getirmiştir. Bu noktada parklarda gerçekleştirilen ve geçmişten

günümüze kadar varlığını devam ettiren sahre, kaymak yeme, Hıdırellez kutlamaları, Ramazan Ayın’nda yapılan birçok gelenek parkları, özellikle Kavaklık Parkı’nı, kent kültürünün vazgeçilmez bir parçası haline getirmektedir. Bu yönüyle parklar yalnızca kent kültürüne yansıyan bir unsur olmaktan öte, insan marifetiyle bir kimlik atfedilmiş mekânlar olarak da karşımıza çıkmaktadır. Tezin kavramsal tartışmasında her mekânın bir kimliği olduğu üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla çalışmada saha olarak tercih edilen üç farklı parkın da kendine özgü bir kimliği söz konusudur. Kavaklık Parkı; yukarıda sıralanan birçok geleneğe ev sahipliği yaparak bu geleneklerle özdeşleşmiş ve bu gelenekler üzerinden bir kimlik kazanmıştır. Çamlık Parkı; birçok farklı mahallenin tek yeşil kamusal mekânı olma niteliğiyle kozmopolit bir kimliğe bürünmüştür. Anneler Parkı ise bulunduğu bölgenin ekonomik ve toplumsal yaşantısı göz önünde bulundurularak tasarlanmış ve diğer parklara nispeten daha “modern” bir kimlikle insanların hafızasında yer edinmiştir. Dolayısıyla kimlik ve bir mekân olarak park arasında doğrudan bir ilişki vardır.

Öte yandan kimlik, yalnızca şimdiye hitap etmeyen, geçmişten beri süregelen ve geleceğe doğru ilerleyen kültürel bir inşa sürecidir ve bellekle yakından ilgilidir. Öyle ki toplumsal ve kültürel bir boyutu olan bellek; insanların geçmiş deneyimlerini şimdiki zaman diliminde hatırlaması ve onu geleceğe taşınması noktasında bir köprü görevi görürken, içerisinde yaşanan toplumun kimliğinin inşa edilmesinin de bir parçası olmaktadır. Bu durum park üzerinden okunduğunda aynı sonuç elde edilmektedir. Nitekim geçmişten beri parkta gerçekleştirilen etkinlik ve deneyimler parklarla bütünleşerek onların belleğine işlenmektedir. Dolayısıyla insanların park marifetiyle kendinden sonraki kuşaklara yine o deneyimleri aktardığı ve yaşattığı elde elden bulgular neticesinde rahatlıkla ifade edilebilir. Bu kültürel değerlerin yaşatıldığı ve sonraki nesillere aktarıldığı bir mekân olarak parklar geçmiş ve gelecek kuşaklar arasında geleneğe yönelik köprü görevi üstlenirken şimdiki zaman dilimindeki insanlar arasında da akrabalık, komşuluk ilişkilerinin güçlenmesine, aradaki o bağın devam ettirilmesine aracılık etmektedir.

Nihayetinde park bir yönüyle insanların bir değer atfettiği, anlam yüklediği bir mekândır; diğer yönüyle bir iktidar alanıdır. Bir mekân olarak Gaziantep’te parkların tasarım ve üretim biçimleri göz önüne alındığında; Lefebvre’in Mekânın Üretimi adlı kitabında üzerinde durduğu “algılanan (mekân pratiği)”, “tasarlanan (mekân temsili)” ve “yaşanan (temsil mekânları)” mekân üçlemesinde karşılığını

bulduğu sonucuna ulaşılmıştır. 70 yıllık bir emeğin ürünü olan Çamlık Parkı'nın 2013 yılında yıkılmasının gündeme gelmesi ve o bölgenin insanların parkın yıkılmasına karşı çıkması durumunu Lefebvre'in mekân temsiliyle açıklamak mümkündür. Lefebvre, mekân temsiliyi tarif ederken “parçalayan” ve “düzenleyen” teknokratların, şehircilerin ve planlamacıların tasarladığı mekânlar olduğuna dikkat çeker. Bu anlamda mekân temsili; herhangi bir iktidarın, egemen ideolojinin ya da sözlerin, ekonomik gücü elinde bulunduranların düşünce ve isteklerine göre şekillenen, düzenlenen ve üretilen mekânlardır. Aynı zamanda Lefebvre'in mekân üçlemesinden biri olan mekân pratiği; parkların, özellikle Kavaklık Parkı ve Çamlık Parkı'nın, geçmişten beri hem insanların kendi elleriyle ürettikleri bir mekân olması, kendi emeklerinin neticesinde oluşması hem de boş zamanlarında gündelik hayatlarının büyük bir kısmını sürekli parkta geçirmesi tam da bu noktaya işaret etmektedir. Ona göre bir toplum, mekânsal pratikleriyle kendi mekânını üretir, ortaya koyar ve onu yaratır. Bunu yaparken mekânla karşılıklı etkileşim içerisinde yer alır. Böylece bir toplum, hem ürettiği mekâna hâkim olur hem de toplumun kendi mekânsal eylemleri, pratikleri kendi mekânını anlamasını, çözümlemesini ve keşfetmesini sağlar (Lefebvre, 2016: 67).

Ayrıca sahre geleneği bir kenara bırakıldığında; parklar, erkeklerin yalnızca boş zamanlarında gittiği kamusal bir mekânken; kadınlar için daha simgesel anlamlara işaret eden mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim kadınların parka gitmesi için boş zamana ihtiyacı yoktur; onlar kabul günü, doğum günü gibi etkinlikleri kutlama marifetiyle parkları gündelik hayatlarının önemli bir parçası haline getirmektedir. Dolayısıyla ev içerisinde yapılabilecek birçok etkinliğin parklarda yapılıyor olması parkları, insanların, özellikle kadınların evle olan ilişkilerinin bir devamı olarak görmeleri noktasında önem taşımaktadır. Bu anlamda kentin farklı bölgelerinde yaşayan insanların bir araya gelme durumu, kent içerisindeki farklı sınıfların ortak bir kültürel doku olarak parklarda yan yana bulunmasını da beraberinde getirmektedir. Buradaki bir araya gelmeden kasıt, kentteki farklı toplumsal kulvarlarda bulunan insanların ekonomik ve sınıfsal niteliklerini bir kenara bırakarak deneyim ortaklığına yaslanan bir yan yanılığın vurgu yapmaktır. Öyle ki, kentin her semtinden insanlar özellikle Kavaklık Parkı ve Anneler Parkı'na istedikleri zaman gidebilmektedirler ve gerçekleştirdikleri deneyim ve etkinlikler de birbirinin aynıdır. Ancak Gaziantep insanı açısından parklarda

ayrım gözetmeksizin deneyim ortaklığına dayalı bir sınıfsallık kendini gösterirken, söz konusu Suriyeliler olduğunda durum farklı bir boyuta taşınmaktadır. Bu anlamda Suriyelilerin daha yoğun kullandığı Çamlık Parkı kozmopolit bir mekân olmasına karşın oradaki insanların dili Suriyelileri ötekileştirmeye doğru bükülmekte; onlara yönelik ırkçı, ayrımcı nefret söylemi içeren ifadeler kullanılmaktadır. Dolayısıyla herkesin erişimine ve kullanımına açık kamusal bir mekân olarak parklarda insanlar bir yandan yan yana gelirken öte yandan “kendinden olmayan”ı dışlayıcı tavırlar sergilemektedirler. Bu noktada da kimliksellik kendini göstermektedir. Nitekim mekân diye nitelendirilen park yalnızca kültürel veya toplumsal değerleri içeren bir unsur olmaktan öteye geçerek parktaki insanlar “öteki” olarak gördükleri Suriyelilerle arasına bir mesafe koymakta ve aynı park içerisinde onlarla arasına görünmez bir duvar örmektedirler.

En nihayetinde yukarıda da dile getirildiği üzere şunu belirtmek gerekir ki; çalışmada elde edilen bütün bulgular; saha olarak tercih edilen Kavaklık Parkı, Çamlık Parkı ve Anneler Parkı’ndaki görüşmecilerin söylemleriyle sınırlıdır. Elbette çalışma, Gaziantep Kenti’ndeki bütün parkların toplumsal yapısına yönelik, genelleyci bir saptama yapma iddiasında değildir. Ancak literatüre bakıldığında; örnekleme açısından daha önce araştırılmamış özgün bir sahayı ve parka ilişkin kültürel deneyimleri mercek altına almıştır. Böylece üç farklı park üzerinden bir mekân antropolojisi üzerine odaklanılmış ve dolayısıyla kamusal bir mekân olarak Gaziantep’te parkın antropolojik yönü ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu da yalnızca mekânın kendisi üzerine odaklanmakla değil, o mekânı eyleyenleriyle birlikte ele almakla mümkün hale gelmiştir. Bu anlamda Gaziantep’te parkların, toplumun kültürel yaşantısıyla ilgili genel bir anlayışın ipuçlarını verdiğini söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Afad. (2013). *Türkiye'deki Suriyeli Sığınmacılar 2013 Saha Araştırması Sonuçları*. Ankara.
- Afad. (2014). *Suriye'den Türkiye'ye Nüfus Hareketleri, Kardeş Topraklarındaki Misafirlilik*. Ankara.
- Afad. (2017). *Türkiye'deki Suriyelilerin Demografik Görünümü, Yaşam Koşulları ve Gelecek Beklentilerine Yönelik Saha Araştırması*. Ankara.
- Ağaoğulları, M. A. (2004). *Kent Devletinden İmparatorluğa*. 5. Baskı. Ankara: İmge.
- Aktürk, S. (2014). *Türkiye'de Hıdırellez Etrafında Oluşan Folklorik Unsurlar Üzerine Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akyener, O. (2018). *Suriye İç Savaşı*. Ankara: Tenva.
- Akyıldız, N. A. (2017). *İnsan Mekân İlişkisi Bağlamında Yaşlı Dostu Mekânlar*. Ankara: Grafiker.
- Altınçekiç, H. Şentürk, E. (2017). Cumhuriyet Döneminde Ev Bahçelerindeki Değişimler ve Güncel Eğilimlerin İrdelenmesi. *MBUD (Süleyman Demirel Üniversitesi Mimarlık Bilimleri ve Uygulamaları Dergisi)*. 2 (2) s. 42-59.
- Altunoğlu, M. (2009). *Kimliğin Modern İnşâ, Kimlik Politikaları Ve Türkiye'de Kimlik Tartışmaları*. Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Alver, K. (2009). "Kent ve Kültür Üzerine Notlar" *Hece Dergisi*. Sayı: 150-152. s. 428-433.
- Alver, K. (2010). *Siteril Hayatlar*. 2. Baskı. Ankara: Hece.
- Alver, K. (2017). "Kent İmgesi" *Kent Sosyolojisi* içinde. Ankara: Çizgi.
- And, M. (1982). *Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu*. Çev: Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim.
- Argın, Ş. (2003). *Nostalji ile Ütopya Arasında*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Asiliskender, B. (2004). Kimlik, Mekân Ve Yer Deneyimi. *Kültür ve İletişim Dergisi*, 7(2), s. 73-94.
- Aslanoğlu, R. (2000). *Kent, Kimlik, Küreselleşme*. Bursa: Ezgi.
- Assmann, J. (2001). *Kültürel Bellek*. Çev: Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı.
- Auge, M, Colleyn, J-P. (2005). *Antropoloji*. Çev: İsmail Yerguz. Ankara: Dost.
- Aydemir, M. A. (2011). *Toplumsal İlişkilerin Sosyal Sermaye Değeri*. Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydınlı, S. (2008). "Mekân"dan "Mekânsal"a: Mekânın Zamansallığı / Zamanın Mekânsallığı" Ed: Ayşe Şentürer, Şafak Ural, Özlem Berber, Funda Uz Sönmez, *Zaman-Mekân* içinde s. 150-161. İstanbul: YEM.
- Aytaç, Ö. (2005) "Kapitalizm ve Boş Zaman". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi*. Cilt: 6. Sayı: 1. s. 1-22.

- Aytaç, Ö. (2017a). Kent, Metropol ve Değişen Yer/Mekân İmajları. *Mukaddime*. 8 (1). s. 1-23.
- Aytaç, Ö. (2017b). “Kent Mekânlarının Sosyo-Kültürel Coğrafyası” *Kent Sosyolojisi* içinde. Ankara: Çizgi.
- Bachelard, G. (2008). *Mekânın Poetikası*. Çev: Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki.
- Baday, Ö. N. (2011). *Modern Kent Mekânlarında Mahallenin Konumu*. Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bakhtin, M. (2001). *Karnavalardan Romana*. Çev: Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı.
- Barthes, R. (1982). “Göstergebilim ve Şehircilik” *Mimarlık*. Çev: Korhan Gümüş-İhsan Bilgin. Sayı: 11-12. s. 15-19.
- Bates, G. D. (2013). *21. Yüzyılda Antropoloji, İnsanın Doğadaki Yeri*. İstanbul: BÜY.
- Bauman, Z. (2000). *Siyaset Arayışı*. Çev: Tuncay Birkan. İstanbul: Metis.
- Bauman, Z. (2011). *Postmodern Etik*. Çev: Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı.
- Berger, L. P, Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası*. Çev: Vefa Saygın Ögütü. İstanbul: Paradigma.
- Beuchert, M. (2003). Çin’in Bahçeleri. *Bahçelerin ve Parkların Tarihi* içinde. Der: Hans Sarkowicz. Çev: Ersel Kayaoğlu. Ankara: Dost.
- Bilgin, N. (2007). *Kimlik İnşası*. Ankara: Aşına Kitaplar.
- Binark, M, Çomu, T. (2012). “Sosyal Medyanın Nefret Söylemi İçin Kullanılması İfade Özgürlüğü Değildir” <https://yenimedya.wordpress.com/2012/01/20/sosyal-medyanin-nefret-soylemi-icin-kullanilmasi-ifade-ozgurlugu-degildir/> (Erişim Tarihi: 20.11.2018).
- Bozkurt, M. F. (2016). *Yaşadığım Gaziantep, Ahmet Yıldırım Demir*. Gaziantep.
- Bozkurt, V. (2000). *Püritanizmden Hedonizme Yeni Çalışma Etiği*. Bursa: Alesta.
- Brix, M. (2003). Fransız Bahçesi. *Bahçelerin ve Parkların Tarihi* içinde. Der: Hans Sarkowicz. Çev: Ersel Kayaoğlu. Ankara: Dost.
- Bumin, K. (2016). *Demokrasi Arayışında Kent*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Calvino, İ. (2012). *Görünmez Kentler*. Çev: Işıl Saatçioğlu. İstanbul: Yapı Kredi.
- Cansever, T. (1994). *Ev ve Şehir*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Cansever, T. (2007). *Kubbeyi Yere Koymamak*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Carrol-Spillecke, M. (2003). Antik Yunan Bahçeleri. *Bahçelerin ve Parkların Tarihi* içinde. Der: Hans Sarkowicz. Çev: Ersel Kayaoğlu. Ankara: Dost.
- Castells, M. (2008). *Ağ Toplumunun Yükselişi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Cevizci, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Cohen-Almagor, R. (2011). “Fighting Hate and Bigotry on The İnternet.” *Policy and İnternet*. Vol: 3. İssue: 3.
- Connerton, P. (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar*. Çev: Alâeddin Şenel. İstanbul: Ayrıntı.
- Çağlayan, S, Şahin, A. (2016). “Mekânın Ürettiği Yeni Gündelik Yaşam Pratikleri: Site Yaşamı ve Gettolaşma”, *Kente Dair* içinde. s. 93-105. İstanbul: Bağlam.
- Çelik, Z. (1998). *19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti Değişen İstanbul*. 2. Baskı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Çetin, A. (2006). *Kamusal Alan ve Kamusal Mekân Olarak Sokak*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Çetin, H. (2005). "Ezelden Ebede Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek" *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. Yıl 1, Sayı 3, Kış 2005, s. 153-171.
- Çetin, İ. (2012). *Gecekonduunun Mekân Sosyolojisi*. İstanbul: Yaba.
- Çınar, S, Kırca, S. (2010). Türk Kültüründe Bahçeyi Algılamak. *Journal of the Faculty of Forestry, Istanbul University*. 60 (2) s. 59-68.
- Çitçi, A. E. (2009). *Geçmişten Günümüze Anılarımda Gaziantep*. Gaziantep: Damla Matbaası.
- Dacheux, E. (2012). "Kamusal Alan: Demokrasinin Anahtar Bir Kavramı" *Kamusal Alan* içinde. Ed: Eric Dacheux. Çev: Hüseyin Köse. İstanbul: Ayrıntı.
- Dağ, A. E. (2015). *Suriye: Küresel ve Bölgesel Kaostan Beslenen İç Savaş*. İstanbul: İHH İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi.
- De Certeau, M. (2008). *Gündelik Hayatın Keşfi-1*. Çev: Lale Arslan Özcan. Ankara: Dost.
- De Latour, A, Perger, N, Salaj, R, Tocchi, C, Otero, V. P. (2017). *We Can! Taking Action Against Hate Speech Through Counter And Alternative Narratives*. France: Council of Europe.
- Demir, A, Öztürk, M. B, Şen, D. (2008). *Gaziantep*. Gaziantep: Gaziantep Valiliği.
- Demir, E. (2006). "Toplumsal Değişme Süreci İçinde Gençlik Parkı: Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Planlama*, No:38, 4, s. 69-77.
- Demir, S. (2005). "Karanlıktan Aydınlığa, Kıştan Bahara Geçiş: Hıdırellez", *Milli Folklor*. Yıl 17, S. 65, Bahar. s. 17-23.
- Demirkaya, R. (1999). *Tarihi Kentlerde Tarihi Park ve Bahçelerin Değerlendirilmesi ve İstanbul Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Teknik Üniversitesi. Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Deviren, S. (2001). *Mimaride Yer: Yapının Araziyle İlişkisinin Kavramsallaştırılması (1980-2000)*. Doktora Tezi. İstanbul Teknik Üniversitesi. Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Dikeç, M. (2016). "Siyaset Üzerine Düşünme Tarzı Olarak Mekan" *Cogito: Mekan ve Siyaset*. Sayı: 84. s. 45-68. İstanbul: YKY.
- Dzionara, K. (2003). Eski Mısır'da Bahçe. *Bahçelerin ve Parkların Tarihi* içinde. Der: Hans Sarkowicz. Çev: Ersel Kayaoğlu. Ankara: Dost.
- Eco, U. (2014). *Ortaçağ 2. Cilt Katedraller Şövalyeler Şehirler*. Çev: Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa.
- Ekinci, A. (2016). İslam Medeniyetinde Bahçe Kültürü ve Peyzaj. *Şehir ve İrfan Dergisi*, Ortaçağ İslam Bahçeleri. Ed: Abdullah Ekinci, Levent Bilgi. Sayı: 3. s. 6-21.
- Enç, M. (1997). *Uzun Çarşının Uluları*. İstanbul: Ötüken.
- Erdoğan, M. (1958). Osmanlı Devrinde İstanbul Bahçeleri. *Vakıflar Dergisi*. Sayı: 4. s. 149-182.
- Ergun, D. (2000). *Kimlikler Kıskaçında Ulusal Kişilik*. Ankara: İmge.
- Ergül, H. (2013). "Sunuş" *Sahanın Sesleri, İletişim Araştırmalarında Etnografik Yöntem* içinde. Der: Hakan Ergül. İstanbul: BÜY.
- Ertürk, V. (2013). 17. ve 18. Yüzyıllarda Osmanlı Sultanlarının Bir Eğlenme Ve Dinlenme Mekânı Olarak Tersane Bahçesi. *Tarih Okulu Dergisi*. Yıl: 6. Sayı: 15. s. 91-125.
- Erzen, J. N. (2015). *Üç Habitus: Yeryüzü, Kent, Yapı*. İstanbul: YKY.
- Eşbah, H. (2006). Aydın'da Kent Parklarının Bazı Ekolojik Kalite Kriterleri Yönünden İrdelenmesi. *Ekoloji Dergisi*, (58) s. 42-48.

- Evyapan, A. G. (1972). *Eski Türk Bahçeleri ve Özellikle Eski İstanbul Bahçeleri*. Ankara: ODTÜ.
- Evyapan, A. G. (1974). *Tarih İçinde Formel Bahçenin Gelişimi ve Türk Bahçesinde Etkileri*. Ankara: ODTÜ.
- Fagan, G. G. (1999). *The History of Ancient Rome*. Virginia: The Great Courses.
- Favro, D. (2007). Roma, Zafer Yolu – Zafer Alaylarının Kente Etkisi. Çev: Bilgi Altınok. *Şehirler ve Sokaklar* içinde. s. 153-172. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Fearon, D. (2008). Georg Simmel, The Sociology of Space. *CSISS Classics*. UC Santa Barbara: Center For Spatially Integrated Social Science. <https://escholarship.org/uc/item/7s73860q> (Erişim Tarihi: 25.02.2018)
- Firidin, E. (2000). *İnsan Davranışları - Kentsel Mekan Etkileşimi Kadıköy Çarşısı İçeriği*. Yüksek Lisans Tezi. Mimar Sinan Üniversitesi. Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Fiske, J. (1999). *Popüler Kültürü Anlamak*. Çev: Süleyman İrvan. Ankara: Ark Yayınları.
- Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar*. Çev: Işık Ergüden-Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı.
- Fraser, N. (2004). “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Var Olan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı” *Kamusal Alan* içinde. Ed: Meral Özbek. İstanbul: Hil. s. 103-132.
- Fromm, E. (1990). *Sağlıklı Toplum*. Çev: Yurdanur Salman, Zeynep Tanrıseven. 2. Baskı. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Garvin, A. (2016). *What Makes A Great City*. Washington: Island Press.
- Gaziantep Büyükşehir Belediyesi Parkbahçe Dergisi. (2017). “*Eski Bir Sahre Yeri Olan Kavaklık*” İlkbahar, Sayı: 6.
- Gaziantep Büyükşehir Belediyesi, Parkbahçe Dergisi, (2016)
- Gemici, F. E. (2007). *Gündelik Hayatın, Mekân Pratikleri ile İlişkisinde Yeni Kamusal Alanların Yorumlanması Alışveriş Merkezleri*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Teknik Üniversitesi. Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Giddens, A. (1994). *Modernliğin Sonuçları*. Çev: Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (2000). *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*. Çev: Ümit Tatlıcan. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Gieryn, T. F. (2000). “A Space For Place In Sociology”, *Annual Review of Sociology*, Vol. 26, s. 463–496.
- Gorz, A. (2007). *İktisadi Aklın Eleştirisi*. Çev: Işık Ergüden. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı.
- Göç İdaresi Genel Müdürlüğü. (2017). http://www.goc.gov.tr/icerik6/gecici-koruma_363_378_4713_icerik (Erişim Tarihi: 20.10.2018).
- Göker, G. (2013). *Göç, Kimlik, Aidiyet: Kültürlerarası İletişim Açısından İsveçli Türkler*. Doktora Tezi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sosyoloji Anabilim Dalı.
- Göle, M. (2007). “Doğru Olmadığını Biliyorum Ama Öyle Hatırlıyorum”, *Cogito Dergisi*, Sayı: 50, s. 23-30. İstanbul: Yapı Kredi.
- Güçtürk, Y. (2014). *İnsanlığın Kaybı Suriye’deki İç Savaşın İnsan Hakları Boyutu*. Ankara: Seta.
- Gültekin, M. N. vd. (2018). *Gaziantep’teki Suriyeliler*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Yayınları.

- Gültekin, M, Avcı, C. (2015). *Bir Şehrin Hikâyesi Gaziantep Halk Kültürü Yazıları, Cemil Cahit Güzelbey*. Gaziantep.
- Günay, U. (1995). "Ritüeller ve Hıdırellez." *Milli Folklor*, 4 (26), s. 2-4.
- Gürbilek, N. (2001). *Vitrinde Yaşamak 1980'lerin Kültürel İklimi*. 3. Baskı. İstanbul: Metis.
- Gürkaş, T. E. (2010). *Yer Üzerine Bir Okuma Denemesi: Samatya'da Yer Kurma Pratikleri*. Doktora Tezi. Yıldız Teknik Üniversitesi. Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Gürkaş, T. (2003). *Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Kamusal Yeşil Alanın Doğuşu*. Yüksek Lisans Tezi. Yıldız Teknik Üniversitesi. Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Gürler, E. E. (2016). Türk Bahçesinin Günümüz Temsilleri Üzerinden Okumalar. *Türkiye Peyzajları 1. Ulusal Konferansı Türk Bahçeleri Bildiri Kitabı*. Ed: Adnan Uzun, Hayriye Eşbah Tunçay. s. 450-460.
- Habermas, J. (2004). "Kamusal Alan" *Kamusal Alan* içinde. Ed: Meral Özbek. İstanbul: Hil. s. 95-102.
- Habermas, J. (2015). *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*. Çev: Tanıl Bora, Mithat Sancar. İstanbul: İletişim.
- Halbwachs, M. (2017). *Kolektif Hafıza*. Çev: Banu Barış. Ankara: Heretik.
- Hall, S. (1990). Cultural Identity and Diaspora. *Identity, Community, Culture, Difference* içinde. s. 222-237.
- Hançerlioğlu, O. (2012). *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. 4. Cilt. İstanbul: Remzi.
- Harvey, D. (2010). *Postmodernliğin Durumu*. Çev: Sungur Savran. İstanbul: Metis.
- Harvey, D. (2013). *Sosyal Adalet ve Şehir*. Çev: Mehmet Morali. İstanbul: Metis.
- Hasol, D. (2002). *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi.
- Hayta, Y. (2016). Kent Kültürü ve Değişen Kent Kavramı. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Sayı. 5: 2. s. 165-184.
<http://antebinparklari.com/icerik/kavaklik.html> (Erişim Tarihi: 04.11.2018)
<http://archiveofaffinities.tumblr.com/image/4149761886> (Erişim Tarihi: 12.02.2019)
<http://www.aktuelpsikoloji.com/zenofobi-nedir-belirtileri-nelerdir-11590h.htm> (Erişim Tarihi: 20.11.2018).
http://www.gliscritti.it/gallery3/index.php/album_014/san_pietro_alto_copy1 (Erişim Tarihi: 12.02.2019)
- <http://www.nizip.com/2323-yasayan-gelenek-sahre.html> (Erişim Tarihi: 10.11.2018).
- <http://www.nizip.com/3226-yasayan-gelenek-sahre.html> (Erişim Tarihi: 10.11.2018).
- Huot, J-L, Thalmann, J-P, Valbelle, D. (2000). *Kentlerin Doğuşu*. Çev: Ali Bektaş Girgin. İstanbul: İmge.
- Işık, İ. E. (2009). *Mekân ve Toplum, Özneler, Durumlar ve Mekânlar*, Ed: İ. Emre Işık, Yıldırım Şentürk, İstanbul: Bağlam.
- Işık, O. (1994). Değişen Toplum/Mekân Kavrayışları: Mekânın Politikleşmesi, Politikanın Mekânsallaşması. *Toplum ve Bilim*, Sayı: 64-65, İstanbul: Birikim Yayınları.

- İnalçık, H. (2015). *Has-Bâğçede 'Ayş u Tarab-Nedimler-Şâirler ve Mutribler*. Ed: Emre Yalçın. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- İnce, B. G. (2010). Medya ve Toplumsal Hafıza. *Kültür ve İletişim*, 13(1), s. 9-29.
- İnceoğlu, M. (2007). *Kentsel Açık Mekânların Kalite Açısından Değerlendirilmesine Yönelik Bir Yaklaşım: İstanbul Meydanlarının İncelenmesi*. Doktora Tezi. Yıldız Teknik Üniversitesi. Fen Bilimleri Enstitüsü.
- İngersoll, R. (2007). Roma, Piazza Di Ponte ve Panoptisizmin Askeri Kökenleri. *Şehirler ve Sokaklar* içinde. Ed: Zeynep Çelik, Diane Favro, Richard İngersoll. Çev: Bilgi Altınok. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- James, S. (2008). *Ancient Rome*. New York: DK Publishing.
- Jedlowski, P. (2001). "Memory and Sociology: Themes and Issues". *Time and Society*. Vol. 10 (1). s. 29-44.
- Karaarslan, Ö, N. (2017). Mekân Sosyolojisinin İmkânı Üzerine Bir Derkenar. *Düşünen Şehir*. Kayseri Büyükşehir Belediyesi. Sayı: 1. s. 80-87.
- Karaküçük, S. (2001). *Rekreasyon Boş Zamanları Değerlendirme*. 4. Baskı. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Karan, U. (2013). Medya ve Nefret Söylemi. Ed: M. Çınar. Kavramlar, *Nefret Söylemi ve Yakından İlişkili Diğer: Ayrımcılık, Nefret Suçu ve Hakaret* içinde. s. 95-125. İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları.
- Kartarı, A. (2017). "Nitel Düşünce ve Etnografi: Etnografik Yönteme Düşünsel Bir Yaklaşım" *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*. 4 (1) s. 207-220
- Kasımoğlu, S. (2007). *Cumhuriyet Döneminde Geleneksel Kutlamalar Bağlamında Hıdırellez*. Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Keleş, R. (2007). Kent ve Kültür Üzerine. *Mülkiye*. Sayı: 246. s. 9-18.
- Kılıçbay, M, A. (2000). *Şehirler ve Kentler*. 2. Baskı. Ankara: İmge.
- Kılıçbay, M, A. (2003). "Kimlikler Okyanusu" *Doğu Batı Dergisi, Kimlikler*. Sayı: 23. s. 155-159.
- Kızıılçelik, S. (2006). "Sosyolojide Coğrafyacı Görüşler: İbni Haldun, Montequieu ve Fernard Braudel Ekseninde Bir Değerlendirme", *Sosyoloji ve Coğrafya Yıllığı-Kitap 15*. s. 138-155. İstanbul: Kızıl Elma.
- Koyuncu, A. (2011). Sosyoloji Kuramlarında Kent. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 25. s. 31-56.
- Köylüoğlu, A. (2009). *Kadim Şehir Gaziantep*. İzmir.
- Kuban, D. (2014). *Mimarlık Kavramları*. İstanbul: Yapı-Endüstri Merkezi.
- Kuhnke, W. R. (2003). Bizans ve İslam Bahçeleri. *Bahçelerin ve Parkların Tarihi* içinde. Der: Hans Sarkowicz. Çev: Ersel Kayaoğlu. Ankara: Dost.
- Küçüköner, M. (2007) "İmge Ve Bellek İlişkisine Bir Bakış". *Sanat Dergisi*. Sayı: 12. s. 79-82. <http://dergipark.gov.tr/ataunigsfd/issue/2600/33457>
- Küster, H. (2003). İtalyan Bahçeleri. *Bahçelerin ve Parkların Tarihi* içinde. Der: Hans Sarkowicz. Çev: Ersel Kayaoğlu. Ankara: Dost.
- Lafargue, P. (2017). *Tembellik Hakkı*. Çev: İhya Kahraman. 2. Basım. İstanbul: Ayrıntı.
- Lefebvre, H. (2007). *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. Çev: Işın Gürbüz. İstanbul: Metis.
- Lefebvre, H. (2012). *Gündelik Hayatın Eleştirisi 1*. Çev: Işık Ergüden. İstanbul: Sel.

- Lefebvre, H. (2013). *Gündelik Hayatın Eleştirisi 2*. Çev: Işık Ergüden. İstanbul: Sel.
- Lefebvre, H. (2015). *Gündelik Hayatın Eleştirisi 3*. Çev: Işık Ergüden. İstanbul: Sel.
- Lefebvre, H. (2016). *Mekânın Üretimi*. Çev: Işık Ergüden. İstanbul: Sel.
- Lissner, İ. (2012). *Uygarlık Tarihi*. Çev: Adli Moran. İstanbul: Nokta Kitap.
- Loures, L, Santos, R, Panagopoulos, T. (2007). Urban Parks and Sustainable Development – *The Case Study of Portimão City, Portugal. Proceedings of the 3rd Int. Conf. on Energy, Environment, Ecosystems & Sustainable Development, Agios Nikolaos, Greece*. s. 127-131.
- Low, S, Taplin, D, Scheld, S. (2005). *Rethinking Urban Parks, Public Space and Cultural Diversity*. The University of Texas Press.
- Lynch, K (2017). *Kent İmgesi*. Çev: İrem Başaran. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Maalouf, A. (2002). *Ölümcül Kimlikler*. Çev: Aysel Bora. İstanbul: Yapı Kredi.
- Maanen, V. J. (2017). *Alanın Hikâyesi*. Çev: A. Erkan Koca. Ankara: Atıf.
- Mamut, M, Barış, M. E. (2012). Çin Bahçesi ve Çin Bahçe Sanatı. *Bartın Orman Fakültesi Dergisi*. Cilt: 14. Sayı: 22. s. 47-52.
- Marx, K. (1997). “Boş Zaman Üzerine Seçmeler” *Cogito: Çalışmak Yorar*. Sayı: 12. s. 23-28.
- Massey, D. (2001). *Space, Place And Gender*. Third Printing. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Massey, D. (2016). “Radikal Demokrasiyi Mekân Üzerinden Düşünmek” *Cogito: Mekân ve Siyaset* içinde. Sayı: 84. s. 36-44. İstanbul: YKY.
- Maurice, A. (2008). Mekânlar. *Akdeniz: Tarih, Mekân, İnsanlar ve Miras* içinde. Çev: Necati Erkurt. s. 117-137. İstanbul: Metis.
- Mayer-Tasch, C. P. (2003). Cennet Bahçesi. *Bahçelerin ve Parkların Tarihi* içinde. Der: Hans Sarkowicz. Çev: Ersel Kayaoğlu. Ankara: Dost.
- Meier, C. (2003). Roma Bahçesi. *Bahçelerin ve Parkların Tarihi* içinde. Der: Hans Sarkowicz. Çev: Ersel Kayaoğlu. Ankara: Dost.
- Mumford, L. (2013). *Tarih Boyunca Kent*. Çev: Gürol Koca-Tamer Tosun. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı.
- Mülteciler Derneği. (2018). (<https://multeciler.org.tr/turkiyedeki-suriyeli-sayisi/>) (Erişim Tarihi: 20.11.2018).
- Nebati, N. (2012). “Kent Yönetiminde Bütüncül Yaklaşım.” *Teori İle Pratik Arasında Mekân* içinde. s. 77-99. İstanbul: Şehir Düşünce Merkezi Şehir Yayınları.
- Negt, O, Kluge, A. (1991). “Kamusal Alan ve Deneyim” Çev: Ahmet Doğukan. *Defter Dergisi*. Sayı: 16. s. 65-76.
- Nora, P. (2006). *Hafıza Mekânları*. Çev: Mehmet E. Özcan. Ankara: Dost.
- Oğuz, D. (1998). *Kent Parkı Kavramı Yönünden Ankara Kent Parklarının Kullanım Olgusu Üzerinde Bir Araştırma*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Olgun, İ. (2009). *Kentsel Değişim Sürecinde Kentsel Okuma ve Bellek İlişkisi*. Doktora Tezi. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi. Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Orhan, O. (2015). *Suriyeli Sığınmacıların Türkiye'ye Etkileri*. Ortadoğu Stratejik Araştırma Merkezi. Rapor No: 195. Ankara.
- Oskay, Ü. (1989). “Modern Toplumlarda Gündelik Hayatın Sistemle Bütünleşmemiz ve Birey Olamayışımız Açısından Önemi” *Marks, Freud*

- ve *Günlük Hayatın Eleştirisi* içinde. Bruce Brown. İstanbul: Ayrıntı. s. 7-13.
- Owens, E. J. (2000). *Yunan ve Roma Dünyasında Kent*. Çev: Cana Birsell. İstanbul: Homer Kitabevi.
- Öncü, A, Weyland, P. (2005). *Mekân Kültür İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*. İstanbul: İletişim.
- Özaloğlu, S. (2017). “Hatırlamanın Yapıtışı Mekânın Bellek İle İlişkisi” *Bir Varmış Bir Yokmuş: Toplumsal Bellek, Mekân ve Kimlik Üzerine Araştırmalar* içinde. İstanbul: Koç Üniversitesi.
- Özbek, M. (2004). “Kamusal Alanın Sınırları” *Kamusal Alan* içinde. Ed: Meral Özbek. İstanbul: Hil. s. 19-89.
- Özdemir, E. (2010). Kentin Tanımlanmasında Sosyolojik Yaklaşımlar: Toplumsal Süreç ve/veya Mekânın Çözümlemesi. *İdeal Kent*, Sayı 1 s. 44-77.
- Özdenören. R. (2014). *Kent İlişkileri*, 4. Baskı, İstanbul: İz.
- Paquot, T. (2011). *Şehirsel Bedenler*. Çev: Zeynep Bengü. İstanbul: Everest.
- Pirenne, H. (2014). *Ortaçağ Kentleri*. Çev: Şadan Karadeniz. 13. Baskı. İstanbul: İletişim.
- Rabinow, P. (1984). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.
- Randall, B. (2007). *Modernism, Daily Time and Everyday Life*. Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (2012). *Hafıza, Tarih, Unutuş*. Çev: M. Emin Özcan. İstanbul: Metis.
- Robins, K. (1999). *İmaj, Görmenin Kültür ve Politikası*. İstanbul: Ayrıntı.
- Roth, L. M. (2002). *Mimarlığın Öyküsü*. Çev: Ergün Akça. 2. Baskı. İstanbul: Kabalcı.
- Russell, B. (1997). *Aylaklığa Övgü*. Çev: Mete Ergin. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Sandıklı, A, Semin, A. (2012). *Bütün Boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*. Bilge Adamlar Kurulu Raporu. Rapor No: 12. İstanbul: Bilgesam Yayınları.
- Santos, M, S. (2001). “Memory and Narrative in Social Theory: The Contributions of Jacques Derrida and Walter Benjamin.” *Time and Society* 2/3(10) s. 163-189.
- Sarkowicz, H. (2003). *Bahçelerin ve Parkların Tarihi*. Çev: Ersel Kayaoğlu. Ankara: Dost.
- Sennett, R. (1999). *Gözün Vicdanı*. Çev: Tuncay Birkan. İstanbul: Metis.
- Sennett, R. (2011). *Ten ve Taş*. Çev: Tuncay Birkan. İstanbul: Metis.
- Sennett, R. (2016). *Kamusal İnsanın Çöküşü*. Çev: Serpil Durak, Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.
- Shils, E. (2003). “Gelenek” *Doğu Batı Dergisi*. Yıl 7. Sayı: 25. s. 101-131.
- Soja, E. (1996). *W. Thirdspace, Journeys to Los Angeles and Other Real and Imagined Places*. Cambridge: Blackwell.
- Solak, G, S. (2014). *Mekân-Kimlik Etkileşimi ve Kentsel Mekândaki Tezahürleri*. Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Song, S. (2011). *Urban Park Landscapes*. Hong Kong: Design Media Publishing Limited.
- Steingraber, E. (2003). Yitik Cennetin Anıları – Sanatın Aynasında Eski Bahçeler. *Bahçelerin ve Parkların Tarihi* içinde. Der: Hans Sarkowicz. Çev: Ersel Kayaoğlu. Ankara: Dost.
- Subaşı, N. (2004). *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. İstanbul: İz.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. Çev: Osman Akınhay. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları

- Şahin, Ö, Balta, E. (2001). Gündelik Yaşamı Dönüştürmek ve Marksist Düşünce. *Praksis*. Sayı: 4. s. 185-217.
- Şahinler, O. (1964). *Merkezi İtalya'da Ortaçağ Şehirlerinin Meydanlarına ve Çevre Mahallerine Ait Etüd*. İstanbul: Güzel Sanatlar Akademisi Yayınları.
- Şendil, G. N. (2017). *Kent Kimliği: Safranbolu Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şengül, M. B. (2010). "Romanda Mekân Kavramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 3/11. s. 528-538.
- Şentürer, A. (2008). "Zaman ve Mekanın Genişleme Aralığı Olarak "Sınır Boyları" Ed: Ayşe Şentürer, Şafak Ural, Özlem Berber, Funda Uz Sönmez, *Zaman-Mekân* içinde. İstanbul: YEM.
- Şişman, Rümeyza. (2015). 16. Yüzyılda Osmanlı Bahçe Kültürü ve Şiir Meclisleri *İSMEK El Sanatları Dergisi* 20. s. 128-137.
- Tassin, E. (2012). "Ortak Alan mı, Kamusal Alan mı? Topluluk ve Aleniyet Karşıtlığı" *Kamusal Alan* içinde. Ed: Eric Dacheux. Çev: Hüseyin Köse. İstanbul: Ayrıntı.
- Taşçı H. (2012) "Kültür ve Medeniyetin Mekâna Yansıması, Mekânsal Hareketlilik ve Durağanlık Açısından Üsküdar ve San Marco Meydanları", *Kentsel Dönüşüm - Şehir Yapılandırılması Sempozyumu*. s. 264-278. 26-29 Eylül 2012. İstanbul.
- Taşçı, H. (2014). *Bir Hayat Tarzı Olarak Şehir, Mekân, Meydan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Tazebay, İ, Akpınar, N. (2010). Türk Kültüründe Bahçe. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*. Sayı: 54. s. 243-253.
- Thompson. E. P. (1994). *Teorinin Sefaleti*. Çev: A. Fethi Yıldırım. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Thompson. E. P. (2006). *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*. Çev: Uygur Kocabasoglu. 2. Baskı. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Tokcan, A. (2001). *Modernizm Sonrası Kentsel Mekanda Yaşanan Dönüşüm Sürecinin Ankara Kenti Kızılay Meydanı Örneği Üzerinde İrdelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Tokuz, G. (2004). *20. Yüzyılda Gaziantep'te Eğlence Hayatı*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi.
- Tolia-Kelly, D. (2004). "Locating Processes of Identification: Studying the Precipitates of Re-Memory Through Artefacts in the British Asian Home". *Trans. Inst. Br. Geogr.* NS 29. s. 314-329.
- Tuan, Y-F. (2001). *Space And Place: The Perspective of Experience*. London: University of Minnesota Press.
- Türk Dil Kurumu. (<http://www.tdk.gov.tr>) Erişim Tarihi: 20.02.2018.
- Urry, J. (2015). *Mekânları Tüketmek*. Çev: Rahmi G. Ögdül. İstanbul: Ayrıntı.
- Uygur, N. (1996). *Kültür Kuramı*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Ünal, A. (2017). *İletişim ve Mekân İlişkilerinde İstanbul Yahılları*. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Van Dijk, A. T. (2010). Söylem ve İktidar. Çev: Pınar Uygun. Ed: Ayşe Çavdar ve Aylin B. Yıldırım. *Nefret Suçları ve Nefret Söylemi* içinde. s. 9-44. İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları.
- Wallace, M, Küçükerbaş, V. E. (2016). Geçmişten Günümüze Türk Kültüründe Ev Bahçesi Anlayışı Üzerine Araştırmalar. *TİDSAD (Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi)*. Yıl: 3. Sayı:7. s. 144-154.

- Wiggerhaus, R. (2003). Günümüz Bahçe ve Parkları. *Bahçelerin ve Parkların Tarihi* içinde. Der: Hans Sarkowicz. Çev: Ersel Kayaoğlu. Ankara: Dost.
- Wirth, L. (2002). “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme”, *20. Yüzyıl Kenti* içinde. Çev: Bülent Duru-Ayten Alkan. s. 77-106. Ankara: İmge.
- Wright, A. (2013). *Future Park: Imagining Tomorrow's Urban Parks*. CSIRO Publishing.
- Wuthenow, R-R. (2003). Japon Bahçesi. *Bahçelerin ve Parkların Tarihi* içinde. Der: Hans Sarkowicz. Çev: Ersel Kayaoğlu. Ankara: Dost.
- Wycherley, R. E. (1993). *Antik Çağda Kentler Nasıl Kuruldu?* Çev: Nur Nirven, Nezh Başgelen. 3. Baskı. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Yener, Ş. S. (1971). *Gaziantep Kültür Dergisi*. Cilt 13. Gaziantep.
- Yerli, Ö, Kaya, S. (2015). Bahçe Sanatının Tarihsel Gelişimi. *Çukurova Üniversitesi 1. Uluslararası Sanat Araştırmaları Sempozyumu*.
- Yıldız, M. (2014). “Padişahların Dinlenme ve Eğlenme Mekânları: İstanbul Bahçeleri” *Osmanlı İstanbul'u II (II. Uluslararası Osmanlı İstanbul'u Sempozyumu Bildirileri)*. s. 637-673. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları.
- Yırtıcı, H. (2005). *Çağdaş Kapitalizmin Mekânsal Örgütlenmesi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Yücesan-Özdemir, G. (2001). “Mavi Yakalı İşçiler Üzerine Çalışmalarda Eleştirel Etnografi: Yöntembilimsel ve Politik Açılımlar/Sorunlar” *Praksis*. (4) s. 332-346
- Zeybek, H. (2012). *20. Yüzyıl Resim Sanatında Mekân Kimlik ve Aidiyet Kavramları*. Yüksek Lisans Tezi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Resim Ana Sanat Dalı.

EKLER

EK A: GÖRÜŞMECİLERİN KÜNYESİ

KAVAKLIK PARKI

S HANIM: Ev hanımı, 32 yaşında.

Ö BEY: 71 yaşında, sağlık sektöründen emekli, Gaziantep'in yerlilerinden.

Z HANIM: Eşi ve kendisi memur, 36 yaşında.

A HANIM: Ev hanımı, 43 yaşında, Gaziantep'in yerlilerinden.

M BEY: Sağlık sektöründe memur, 56 yaşında, aslen Gaziantep Nizipli, yıllardır Gaziantep'te yaşıyor.

T HANIM: Emekli bankacı, 70 yaşında.

ANNELER PARKI

G HANIM: Öğretmen, 29 yaşında.

F HANIM: Özel bir şirkette çalışıyor, 37 yaşında.

K HANIM: Ev hanımı, eşi fabrika sahibi, 39 yaşında.

E HANIM: Ev hanımı, 67 yaşında.

Ş HANIM: Aslen Şırnaklı, 63 yaşında, 28 yıldır Gaziantep'te yaşıyor, eşi emekli.

Y HANIM: Ev hanımı, eşi emekli.

ÇAMLIK PARKI

C BEY: 25 yaşında, işçi.

İ BEY: Fabrika işçisi emeklisi, 68 yaşında.

H BEY: 24 yaşında işçi, öğrenci, aslen Gaziantep Arabanlı, 20 yıldır Gaziantep'te yaşıyor.

D BEY: İnşaat sektöründen emekli, 48 yıldır Gaziantep'te yaşıyor.

N HANIM: Ev hanımı, 61 yaşında, eşi inşaat işçisi.

P HANIM: Ev hanımı, 77 yaşında.

L BEY: İşçi, 42 yaşında.

B HANIM: Ev hanımı, eşi işçi.

R HANIM: Evi ve iş yeri Çamlık Parkı'nın bitişiğinde, düğün salonu sahibi.

ÖZGEÇMİŞ

Hakan Kılınç 1992 yılında Adıyaman’da doğdu. Gaziantep Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü’nden 2016 yılında mezun oldu. Yüksek Lisans derecesini “Kültürel / Kamusal Bir Deneyim Mekânı, Gündelik Hayat ve Boş Zaman Etkinliği Olarak Park: Gaziantep Kenti Örneği” konulu tezi ile Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İletişim ve Toplumsal Dönüşüm Anabilim dalından aldı. İlkokulu Balkar İlköğretim Okulu’nda, lise eğitimini ise Adıyaman Gölbaşı Lisesi’nde tamamladı.

CURRICULUM VITAE

Hakan Kılınç was born in 1992 in Adıyaman. He graduated from the Department of Journalism, Faculty of Communication at Gaziantep University in 2016. He received his master's degree from Gaziantep University, Institute of Social Sciences, Department of Communication and Social Transformation with his thesis on “Parks As a Cultural / Public Experience of Space, Everyday Life And Leisure Activity: The Case Of Gaziantep City”. He completed his primary education in Balkar Primary School and high school education in Adıyaman Gölbaşı High School.