

**MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**YENİ TEORİK DÖNEMEÇLER BAĞLAMINDA**  
**MİMARİ KORUMA VE MİRASLAŞTIRMAYI ÇERÇEVELEMEK**

**DOKTORA TEZİ**

**Murat KÜÇÜK**

**Sosyoloji Anabilim Dalı**

**Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı**

**Tez Danışmanları:**  
**Prof. Dr. Sibel YARDIMCI**  
**Prof. Dr. Bülent DİKEN**

**TEMMUZ 2022**



**MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**YENİ TEORİK DÖNEMEÇLER BAĞLAMINDA**  
**MİMARİ KORUMA VE MİRASLAŞTIRMAYI ÇERÇEVELEMEK**

**DOKTORA TEZİ**

**Murat KÜÇÜK**

**Sosyoloji Anabilim Dalı**

**Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı**

**Tez Danışmanları:**  
**Prof. Dr. Sibel YARDIMCI**  
**Prof. Dr. Bülent DİKEN**

**TEMMUZ 2022**



Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

**Murat Küçük**



**hasankeyf'e**





# YENİ TEORİK DÖNEMEÇLER BAĞLAMINDA MİMARİ KORUMA VE MİRASLAŞTIRMAYI ÇERÇEVELEMEK

## ÖZET

Bu tez bir mekân/zaman üretim biçimi olarak mimari koruma ve miraslaştırmanın nasıl bir “toplumsallık”, “mekânsallık”, “zamansallık” ve “duyusallık” ürettiğini konu etmektedir. Bu bağlamda tez, "koruma toplumsallığı", "koruma mekânsallığı", "koruma zamansallığı", ve "koruma duyusallığı" olarak kavramsallaştırabilecek bir kapsam içerisinde değerlendirilebilir. Bu çalışmanın amacı, koruma meselesi üzerine insanmerkezci olmayan bir analiz çerçevesi geliştirme ve koruma alanının disiplinler sınırlarını eleştirel olarak aşmaktır.

Bu doğrultuda, koruma üzerine düşünme, temel olarak Sosyoloji, Mimarlık ve Restorasyon disiplinlerinden beslense de burada disiplinlerin düşünme sınırlarını açmaya çalışarak, disiplinler-ötesi düşünmeye çalışılmıştır. Koruma, “neden korunması gerektiği”nden öte, “nasıl korunacağı”nın daha fazla mesele edildiği bir alan haline gelmiştir. Süreç içerisinde koruma küreselleştirici bir “büyük anlatı” haline gelmiştir. Korumanın “büyük anlatı” haline gelmesi ekonomik, politik ve kültürel farklı dönüşümlerle ilişkilidir. Bu bağlamda çalışmanın odağı, korumanın farklı tarihsel ve mekânsal bağlamlarda nasıl işlediği ve farklı tezahürlerinin nasıl olduğu kadar, “nasıl oluyor da koruma düşüncesi tüm dünyaya yayılan bir mekân-zaman üretimi biçimi olabiliyor” sorusu üzerinedir. Bu kapsamda, bu çalışma korumayı temelde üç tema etrafında sorunsallaştırmaktadır.

İlk mesele, korumayı mekânsallaştırma ve zamansallaştırmaktır. Buna göre koruma bir zaman/mekân üretim biçimidir. Bu bağlamda şu üç temel boyut kapsamında tartışmalar geliştirilmiştir. Zaman ve mekân arasında yeni ilişkilendirmeler kurmak; zamanı verili ve nötr bir şey olmaktan çıkartarak, “mekân kültürleri” kadar “zaman kültürleri” olarak ve zamansallık çeşitliliği içerisinde düşünmek; insanmerkezli olmayan mekânsallıklar/zamansallıklar ile düşünmek.

İkinci tema ise duyusallaştırmadır. Burada koruma, zamanın/mekânın nasıl duyumsandığı, duyu çeşitliliği ve gözmerkezciliğin güçlenmesi bağlamlarında tartışılmıştır. Bunun bir boyutu da “çok-duyulu” bir metodoloji geliştirmek ve kullanmaktır. Böylece sosyolojik tahayyülü ve mekânsal/zamansal tahayyülü, duyuları da dahil ederek geliştirmek amaçlanmıştır.

Üçüncü olarak, korumayı nesne odaklı olmaktan çıkartarak, öznelerin rolünü çeşitlilikler ve eşitsizlikler bağlamında tartışmaya dahil etmektir. Öznelerin çeşitliliğini de sadece insanlarla sınırlandırmayarak, insandışı canlıların ve cansızların da etkisiyle birlikte düşünmeye çalışmaktadır. İnsanların etkisini erişilebilirlik ve katılımcılık bağlamlarında genişleterek bir yeniden düşünme önerilmiştir. Bu bağlamda kültür ve doğa ya da “kültür varlığı” ve “doğa varlığı” arasındaki karşıtlık sorunsallaştırılmıştır.

Bu çalışma, Henri Lefebvre'in mekânı üretimini analiz biçimini temel teorik çerçeve olarak kullanmıştır. Lefebvre mekânın üretimini mekânsal pratikler, mekân temsilleri ve temsi mekânları arasında triyalektik ilişki olarak analiz eder. Bu çerçeve, korumada fiziksel dönüşümlerin, mekân temsillerinin ve insanların kullanımının nasıl çalıştığı üzerine bir anlama fırsatı sağlar. Bu temelde, şu dört teorik dönemeçin verimleri ile düşünmeye çalıştım: İnsanmerkezcilik eleştirileri, zamansal dönemeç, mekânsal dönemeç, duyuşal dönemeç.

Öz bir ifadeyle, bu metin, koruma ve miraslaştırma bağlamında mekânsallık, zamansallık, toplumsallık üzerine, verili/hazır olan kavramsallaştırmalarla hesaplaşarak, temelde insanlar ile insan dışındaki canlılar ve cansızlar arasındaki ilişkileri insanmerkezci olmayacak şekilde hesaba katan bir düşünme çerçevesi geliştirme çabasıdır.

# FRAMING ARCHITECTURAL CONSERVATION AND HERITAGISATION IN THE CONTEXT OF NEW THEORETICAL TURNS

## ABSTRACT

This thesis focuses on how architectural conservation and heritagisation effects “sociality” “spatiality” “time/historicity” and “sensuality?”. In this context, the themes of this study can be evaluated as “sociality of conservation”, “spatiality of conservation”, “historicity of conservation” and “sensuality of conservation”. This study aims to develop a non-anthropocentric analytical framework on a conservation issue and to move beyond disciplinary thinking in the field of conservation.

In this direction, thinking on conservation mainly feeds on Sociology, Architecture, and Restoration disciplines; however, this study tries to think trans-disciplinary. The field of conservation developed as a field focusing on “how to conserve” rather than “why to conserve”. In the process, conservation became a globalizing “metanarrative” all over the world. This becoming metanarrative is highly related to different economic, political, and cultural transformations. In this context, the question of this study is how conservation works in different historical and spatial contexts and how conservation thought became a way of production of time/space spreading on the world. Within this scope, this study problematises the field of conservation through three main attempts.

The first theme is spatialisation and historicalisation of conservation. Conservation is a way of production of time and space. To detail this, three main dimensions were used: constructing new relations between time and space; removing given and neutral quality of time understanding and perception; and understanding time with “diversity of time” and “cultures of time” like “cultures of space”; thinking spatiality/time with a non-anthropocentric approach.

The second theme is the sensualisation of production of time/space. In this way, relations between senses and time/space were debated through a variety of sensory experiences and the rising of the ocularcentric paradigm. A related aspect of this attempt is to develop and use a “multi-sensory” methodology. In this way, it is aimed to develop a sociological imagination and spatial/temporal imagination by including the senses.

The third theme is to change object-oriented thinking on conservation thought including the roles of subjects in the production of time/space in the context of diversities and inequalities. In this manner, a new rethinking of the effects of people on the production of time/space is offered with accessibility and inclusivity concepts and applications on space. In addition to this, this study thinks that the diversity of subjects is not only restricted to humans, but also non-human living and non-living beings. In this direction, the dichotomy between culture and nature, or “cultural property” and “natural property” is problematised.

In this study, Henri Lefebvre's way of analysing space was used as the main theoretical framework. Lefebvre analyses the production of space through trialectic relations among spatial practices, representations of space and space of representations. This framework provides an understanding of how conservation works in physical transformations, representations of the space and uses of people. On this basis, I tried to think with four theoretical turns: criticism of anthropocentrism, historical turn, spatial turn and sensory turn.

In summary, this study is an attempt to develop a non-anthropocentric framework on relations between spatiality, time/historicity, sociality in the context of conservation and heritagisation, through challenging with given conceptualisations in the field and taking into account of interactions between human and non-human living and non-living beings.

## ÖNSÖZ

Doktora süresince aldığım derslerinden ve okuduğum metinlerinden çok şey öğrendiğim, tezi yazma sürecinde, önerileri, eleştirileri ve sorularıyla katkılar sunan, hem yazma biçimini geliştirme hem de sosyal bilimlerin sınırlarını sorgulama konularında beni cesaretlendiren tez danışmanlarım Sibel Yardımcı'ya ve Bülent Diken'e çok teşekkürlerimi sunuyorum.

Tez izleme komitesinde yer alıp önerileriyle katkı sunan, yazdıklarından ve aldığım derslerinden mekân meselesine dair çok şey öğrendiğim hocalarım Uğur Tanyeli'ye ve Yıldırım Şentürk'e; tez savunma jürisinde yer almayı kabul ederek metnin son halini almasına önerileriyle ve eleştirileriyle katkılar sunan hocalarım Şükrü Arslan'a ve Elif Keser Kayaalp'a çok teşekkür ediyorum.

Doktora sürecinde aldığım derslerinden, bu tez bağlamında da çok şey öğrendiğim hocalarım Bülent Tanju'ya, Zeynep Sayın'a, Tayfun Gürkaş'a, Gamze Toksoy'a...

Birlikte farklı zamanlarda Hasankeyf'i dolaştığımız ve üzerine uzun uzun konuştuğumuz arkadaşım Mustafa Akçınar'a...

Yazmakta olduğumuz doktora tezi metinlerimiz üzerine sık sık konuştuğumuz ve birbirimize danıştığımız arkadaşlarım Hayri İnce'ye ve Bahtiyar Mermertaş'a...

Farklı mekânların hikayelerine ve bakım/onarım süreçlerine tanık olmamı sağlayan, deneyimlerini ve bilgilerini paylaşan, koruma meseleleri üzerine konuşmaktan çok keyif aldığım Müjde Tönbekici'ye, Metin Ezilmez'e, Özgür Gözüoğlu'na ve taş yapı ustası İbrahim Yazar'a...

Yazma sürecinde farklı zamanlardaki farklı destekleri için arkadaşlarım Özgür Bal'a, Rezan Ekinci'ye, İzzet Çıvgın'a, Hatice Çıvgın'a, Süleyman Şanlı'ya, Seda Karakaş'a, Zeynep Sıla Akıncı'ya...

Öğrencilik süreçlerimin ve akademik hayatımın her zaman önemli bir yerinde olduklarını hissettiğim hocalarım İsmail Tufan'a, Hasan Üstün'e ve Ayşe Gündüz Hoşgör'e...

Her zaman ilgilerini ve desteklerini hissettiren ailem Nurten, Nevzat, Özlem ve Sinem Küçük'lere...

Çok teşekkürlerimle.

Son olarak, bu süreçte Mardin'de yaşadığım “ev arkadaşım” gibi hissettiğim taş evin avlusu ve kütüphane odası, Mardin Artuklu Üniversitesi kampüsündeki farklı ofisler, Deyrulzafaran Manastırı'nın bahçesi, eski Mardin'deki farklı kahvehaneler ile ODTÜ'nün, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nin (Akademi) ve İSAM'ın (Üsküdar) kütüphaneleri, bu tezi yazma süreçlerimin mekânı ve parçası oldular. Buralara, çalışanlarına, bütün hayvan ve bitki sakinlerine, beni konuk ettikleri ya da bana komşu oldukları için... ve en çok da Hasankeyf'e bir dolu şey için...

Çok teşekkürlerimle.



## İÇİNDEKİLER

### Sayfa

<b>ÖZET</b> .....	<b>i</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>iii</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>v</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>vii</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>xi</b>
<b>1. GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
1.1. Amaç ve Kapsam .....	1
1.2. Sorunsallar: Korumaya Karşı Yazmak .....	11
1.2.1. İnsanmerkezciliği aşındırmak: türler ile düşünmek .....	13
1.2.2. Disiplinlerin sınırlarını aşındırmak .....	17
1.2.3. Epistemoloji ile etik arasında bağlantılar geliştirmek .....	20
1.2.4. Zaman ve mekân arasında yeni ilişkilendirmeler kurmak .....	22
1.2.5. Duyusallaştırma ve çok-duyulu metodoloji geliştirmek .....	24
1.2.6. Korumanın dilini sorunsallaştırmak .....	26
1.2.7. Yazma arayışı .....	30
1.3. Tezin İçeriği .....	38
<b>2. KORUMA TERİNOLOJİSİNİ TARTIŞMAK</b> .....	<b>41</b>
2.1. İsimler ve Fiiller Arasında Mekân ve Zaman Kavramsallaştırmaları... ..	42
2.1.1. Standartlaşmayla uğraşmak .....	52
2.1.2. Bütünleştirmelerle ve süreklileştirmelerle uğraşmak .....	54
2.1.3. İkilikleri çoklaştırmak: ilişkilendirme, dolaşıklıklaştırma, karışımlaştırma, geçirgenleştirme .....	57
2.2. Temel Koruma Kavramları .....	59
2.2.1. Koruma nesnesinin adlandırılması .....	59
2.2.1.1. Eski eser, eser/yapıt, ürün .....	60
2.2.1.2. Anıt .....	62
2.2.1.3. Varlık .....	64
2.2.1.4. Miras .....	64
2.2.2. Koruma uygulamalarının adlandırılması .....	67
2.3. Koruma Çeşitliliği: Korumayı Farklılandırmak .....	68
2.4. Değerlendirme .....	82
<b>3. KÜLTÜREL VE DOĞAL ARASINDA: BİR TAŞ NEREDEN BAŞLAR?</b> .....	<b>83</b>
3.1. “Kültür Varlığı” Olarak Mekân Kültür Varlıklarının Korunması .....	83
3.1.1. Kültürün temsili olarak mekân .....	87
3.1.2. Çeşitliliğin kültürelleştirilmesi .....	90
3.2. Ekonomik Varlık Olarak Mekân .....	91
3.3. Zamanın Kültürelleştirilmemesi .....	102
3.4. Doğa ve Kültür Arasında: Bir Taş Nereden Başlar? .....	104

3.5.	Değerlendirme.....	113
<b>4.</b>	<b>KORUMADA İNSAN VE İNSAN DIŞI ÖZNELERİN FAİLLİĞİ</b>	<b>115</b>
4.1.	Özne ve Nesne Ayırımını Muğlaklaştırmak .....	115
4.2.	İşlevi korumak ile kullanımı çeşitlendirmek arasında koruma .....	117
4.3.	Özneler Arasındaki Çeşitlilikler ve Eşitsizlikler.....	119
4.3.1.	İnsan özneler arasındaki çeşitlilikler ve eşitsizlikler.....	120
4.3.1.1.	Koruma kimler tarafından yapılır?.....	123
4.3.1.2.	Koruma kimler için yapılır/yapılabilir?.....	128
	Sınıfsallaştırma.....	135
	Cinsiyetlendirme .....	138
	Kapsayıcılık ve erişilebilirlik .....	139
4.4.	İnsan Dışı Özneler: İnsan-merkezci ve Türcü Olmayan Korumanın Mümkünlüğü .....	141
4.5.	Olabilirlikler.....	148
4.6.	Değerlendirme.....	152
<b>5.</b>	<b>KORUMANIN ZAMAN-MEKÂNI: ZAMANMEKÂNSAL BİR PROBLEM OLARAK KORUMA .....</b>	<b>155</b>
5.1.	Giriş.....	155
5.2.	Koruma zamansallığı .....	157
5.2.1.	Zaman sınıflandırmaları bağlamında koruma .....	159
5.2.2.	Zaman ve mekân ilişkilerinin dönüşümü .....	163
5.3.	Korumada Mekânsal/Zamansal Genişleme ve Çeşitlenme.....	169
5.4.	Korumada Mekânsal/Zamansal Parçalanmalar.....	177
5.4.1.	Mekânı parçalara bölme.....	177
5.4.2.	Zamanı parçalara bölme.....	181
5.5.	Zaman-Mekânın Ölçeklendirilmesi: Yerel-Ulusal-Küresel Arasında Yeni Asimetriyer .....	185
5.5.1.	Ulusallaştırma .....	186
5.5.2.	Yerelleştirme .....	192
5.5.3.	Küreselleştirme .....	197
5.6.	Mekânsal/zamansal çeşitlilik ve korumanın benzeştiriciliği .....	200
5.7.	Değerlendirme.....	206
<b>6.</b>	<b>KORUMAYI DUYUSALLAŞTIRMAK.....</b>	<b>209</b>
6.1.	Başlarken.....	209
6.2.	Sosyolojiyi ve Mimarlığı Duyusallaştırmak .....	211
6.3.	Koruma Yaklaşımlarında Duyulara Ayrılan/Ayrılmayan Yer.....	213
6.4.	Duyumsamayı Etkileyen Faktörler .....	220
6.4.1.	Mekân zamanı görme biçimleri .....	220
6.4.2.	Görselleştirici koruma pratikleri: görünür kılma, görünüm verme.....	223
6.4.3.	Görme odaklı turistik deneyim .....	229
6.4.4.	Işık kaynaklarının çoğalması .....	230
6.4.5.	Yükselme/mesafelenme .....	234
6.4.6.	Hızlanma .....	235
6.5.	Duyumsamayı Değiştiren Teknolojik Gelişmeler.....	236
6.5.1.	Mekân zamanı görselleştirme biçimleri .....	236
6.5.1.1.	Perspektifin azalması/çeşitlenmesi.....	238
6.5.1.2.	Fotoğraf makinesi ve sinema.....	239
6.6.	Akustiği Korumak.....	243
6.7.	Dokunsallığı Korumak.....	248



6.8.	Kokuyu Korumak .....	255
6.9.	Değerlendirme: Neden Duyu Çeşitliliği? .....	257
7.	<b>DEĞERLENDİRME</b> .....	<b>261</b>
	<b>KAYNAKLAR</b> .....	<b>267</b>
	<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>277</b>



## KISALTMALAR

ICCROM: *International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property* (Kültür Varlıklarını Koruma ve Restorasyon Çalışmaları Uluslararası Merkezi)

ICOMOS: *International Council on Monuments and Sites* (Uluslararası Anıtlar ve Sitler Konseyi)

UNESCO: *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* (Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü)



# 1. GİRİŞ

## 1.1. Amaç ve Kapsam

Bu çalışma, bir mekân/zaman üretim/tüketim biçimi olarak koruma üzerine insanmerkezci olmayan sosyolojik bir analiz çerçevesi geliştirme ve koruma alanının düşünsel sınırlarını eleştirel olarak aşındırma girişimidir. İlk bakışta korumanın sosyolojisi olarak tarif edilebilecek, ancak bunu aşma ve aşındırma amacı da olan bu çalışmanın özgün tarafı koruma hakkında toplumsallaştırma, mekânsallaştırma, zamansallaştırma ve duyusallaştırma işlemleri içeren insanmerkezci olmayan bir düşünme girişimi olmasıdır. Böylece, mekânın/zamanın günümüz sosyolojisinde gündeme gelme koşulları içinde sosyolojiyi ve mekân/zaman düşüncesini yenileme denemesi olmayı da hedeflemektedir. Bu nedenle bu çalışmada hem bir mekân-zaman sosyolojisi hem de bir duyular sosyolojisi olarak değerlendirilebilecek bir kapasite geliştirmeye çalışacağım.

Koruma üzerine bu çalışmayı toplumsallık, zamansallık ve mekânsallık arasında triyalektik bir ilişki içerisinde düşünerek yapmaya çalışacağım. Böyle bir bağlamda başlangıç sorusu şudur: koruma nasıl sosyolojikleştirilebilir? Koruma sadece teknik ve estetik bir mesele olmaktan nasıl çıkartılabilir? Koruma üzerine sosyolojik bir çalışma yapmak, korumanın teknik ya da estetik bir mesele olmasının yanında, korumanın toplumsallığını, mekânsallığını, zamansallığını, duyusallığını, ekonomik ve politik oluşlarını da birlikte düşünmekle geliştirilebilir. Böylece korumayı nelerin/kimlerin ürettiği, korumanın nasıl çalıştığı, korumanın süreçleri ve korumanın sonuçları üzerine yeniden düşünmenin yollarını geliştirmek gerekir. Korumanın toplumsallığı, sadece insanların nasıl algıladığı ve kullandığıyla ilgili değildir. Koruma, zaten toplumsallığın bir parçasıdır. Koruma alanının nasıl yapılandığı, mekânı ve zamanı nasıl kavradığımız, mekânla/zamanla nasıl ilişki kurduğumuz ve korumanın dili toplumsallığın içindedir.

Öz bir ifadeyle, bu metinde insanmerkezci olmayan bir toplumsal-zamansal-mekânsal-duyusal bir koruma anlatısı kurmaya, böyle bir güzergahı denemeye çalışıyorum.

Mekânın hem nasıl üretildiği hem nasıl kullanıldığı ve tüketildiği üzerine bir düşünme denemesi, metodoloji denemesi ve metinleştirme/yazma çabası içinde olacağım. Koruma üzerine bu tezde, sadece olanları/oluşları analiz etmeyi değil, başka türlü korumalar da düşünmeye ve düşlemeye olanaklar geliştirmek, olabilirlikler ile birlikte düşünmek istiyorum. Bu nedenle başka türlü yazmak, hem başka türlü düşünme biçimleri denemek ve geliştirmek için, hem de başka koruma biçimleri düşünmek için önemli olacaktır.

### **Koruma Üzerine Bir Çalışma Neden Önemli? Özgünlük Nerede?**

Koruma üzerine çalışma yapmak neden önemlidir? Bu çalışmanın özgünlüğü nelerdir? Nasıl bir eksiklik görüyorum, neleri değiştirmek istiyorum? Koruma üzerine çalışma düşüncemi şu tespitler ve sorular üzerinden geliştirmeye çalışıyorum:

(1) Koruma, “neden korunması gerektiği”nden öte, “nasıl korunacağı”nın daha fazla mesele edildiği bir alan haline gelmiştir. “Neden korunmalıdır” ya da “korumak gerekli midir” soruları yeterince ilgi çekmezken, “korunması gerekmektedir” kabulü içerisinde “nasıl korunmalıdır” üzerine daha yoğunlukla yeni bilgi ve pratikler üretilmeye çalışılır. “Korumanın neliği ve nedenliği” üzerine düşünme eğilimine göre, “korumanın nasıllığı” üzerine yoğunlaşan düşünme akademik/pedagojik, uzmanlık/uygulama, politik ve gündelik hayat alanlarında oldukça yaygındır. Böylece koruma, içinde yaşadığımız “zamanın ruhu” (*zeitgeist*) ve “mekânın ruhu” (*genious loci*) olarak yayılmıştır. Bu bağlamda içinde bulunduğumuz mekân/zaman bir “koruma çağı” (*age of conservation*) olarak yorumlanabilir.

Bu durum bir "koruma modası", "koruma obsesyonu" ya da "koruma patlaması" olarak değerlendirilebilir. Bu metinde böyle bir koruma obsesyonu üzerine odaklanacak ve “neden” sorusunu “nasıl” sorusuyla birlikte düşünerek yeni sorular ve çeşitli cevaplar üretmeye çalışacağım. “Nasıl” sorusunun alternatifleri çok olmasına rağmen, koruma alanının yoğunlaştığı yerlere (olanlara) odaklanıp düşünümünden ve uygulamalardan kaçınlar ile başka türlü korumalar geliştirme (olabilirlikler) üzerine de çalışacağım. “Korumanın neliği ve nedenliği” üzerine sorular sormak, korumanın nasıllığı üzerine sorular sormanın ve yenilikler üretmenin de önemli bir besleyicisi olacaktır. Bu bağlamda dört soru önemli olmaktadır.

İlk olarak, tarih, hafıza, gelenek, miras gibi geçmişe odaklanan düşünme biçimleri, geleceğe odaklanan düşünme biçimlerine göre akademik ve popüler olarak neden daha

yaygındır? Geçmiş yönelimli düşünme, neden gelecek yönelimli düşünmeye göre daha güçlüdür? Koruma ve miraslaştırma, geçmiş yönelimli düşünmeye fiziksel/mekânsal dayanaklar ve kaynaklar mı sağlamaktadır?

İkincisi, Lowenthal'in (2004: 19) sorduğu şu sorudur: “yoksulluğun ve açlığın, düşmanlığın ve çatışmanın sardığı bir dünyada mirası bu kadar popüler yapan nedir?”. Geçmişin koruma ve miras yoluyla fiziksel olarak da gündemde tutulması, içinde bulunduğumuz “bu felaket durumlarını yatıştırmaya” (Lowenthal, 2004: 19) ve geçmişten/gelenekten medet umarak avunmaya dair bir arayış mıdır? “İlerleme umudu soldukça, miras bizi gelenekle avutuyor” (Lowenthal, 2004: 19) mu olmaktadır?

Üçüncü soru ise, tersinden sorarak, koruma ve miras olmasa ne olurdu? “Miras olmasa insanlar nedir?”<sup>1</sup> Bu bağlamda miras olabilecek mekânların varlığı, hem uzun yıllar yaşama alanı sağlayabilmesi hem de hem birikim ve değişme için önemli kaynaklar olarak kullanılabilirliği ile bir potansiyeldir. Mekânsal üretimlerin varlığı insanların dünyadaki varlığının izleri olarak, koruma ve miraslaştırma yoluyla varlığının sürdürülmeye çalışılması, insanlar ve türler arasındaki eşitsizlikleri konu dışında bırakmadan kullanılabilir kaynaklardır.

Dördüncü soru ise, dünya üzerinde kültürel, doğal ya da karma olarak tanımlanarak koruma altına alınan ya da miraslaştırılan alanların çeşidi artarken ve coğrafyası genişlerken, nasıl oluyor da inşaat ve madencilik etkinlikleri büyük bir hızla artmakta ve yayılmaktadır?

Böyle bir bağlam içerisinde, sosyolojik tahayyül gücünü, neden öyle olduğu, nasıl öyle olduğu ve kimlerin/nelerin öyle oldurduğu kadar, neden/nasıl başka türlü olmadığı da üzerinden geliştireceğim. Bu “olanlar” ile “olabilirlikler” arasında ya da fiil ile kuvve arasındaki çeşitli gerilimleri de içinde barındırır. Olanların neden ve nasıl öyle olduğunu olumsal/zorunsuz ilişkiler içerisinde düşünmek, başka türlü olabilirlikleri düşünmeyi olanaklı kılacaktır.

**(2)** Dünya üzerinde koruma kararı alınan ve koruma yapılan mekânlar giderek artmaktadır. Koruma alanları tür ve kapsam olarak çeşitlenmektedir. Koruma ve miras mekânları, kentlerde yoğunlaşsa da kırsal alanlar da sürece giderek dahil edilmekte,

---

<sup>1</sup> 22.07.2022 tarihli tez savunmasında, jüri üyelerinden Doç. Dr. Elif Keser Kayaaalp'in sorduğu bu sorudan hareket ederek soruyu geliştirmeye çalıştım.

mekân çeşitleri ve kapsamaları giderek artmaktadır. Korunan alanlar zamansal olarak yakın zamanlardaki yapılar da dahil edilerek giderek genişlemektedir. Hem mekânsal ölçeğin çeşitlenmesi hem de zamansal ölçeğin genişlemesiyle, koruma hem uygulama hem teori boyutlarında yeni olanaklar barındıran dinamik bir alan olarak gelişmektedir. Sadece neyin mimarlık pratiği ve ürünü olduğu değil, neyin koruma nesnesi olacağı da sabit değildir ve tarihsel süreç içerisinde sürekli değişmektedir. Miraslaştırma, önemli bir koruma pratiği olarak uluslararası en güçlü aktör olan UNESCO'nun "Dünya Miras Listesi" üzerinden müdahil olmasının yanında, ulusal ve yerel/kent ölçekli politikalarda da önemli bir yer edinmektedir.

Koruma altına alınan alanların "doğal" ve "kültürel" olarak ayrıştırılması, yaygın olarak kullanılan bu ayrımın koruma alanındaki tezahürüdür. Başka bir ayrım ise "somut" ile "somut olmayan" varlıklar arasında yapılmaktadır. Mekânla ilgili ancak maddi/somut izler korunabilir, ancak somut olmayan kültürel varlıklar ya da kültürel miras, doğrudan mekâna yönelik olmasa da mekân-dışı da değildir. Bu bağlamda, kültürel, doğal ya da karma olarak adlandırılarak ya da "somut" ve "somut olmayan" olarak adlandırılarak koruma altına alınan ya da miraslaştırılan mekânların/şeylerin sayısı ve çeşidi sürekli artmaktadır. Tersinden sorarsam, giderek koruma altına alınmayacak bir şeyler kalacak mıdır?

**(3)** Koruma küreselleştirici bir "büyük anlatı" (*metanarrative*) haline gelmiştir. Korumanın "büyük anlatı" haline gelmesi ekonomik ve politik birçok gelişmeyle ilişkilidir. Koruma totaliterleştirici ve anaakım (*mainstream*) bir pratik ve söylem olarak küresel boyutta farklı etkilerle işlemektedir. Böyle bir durumda koruma, neredeyse herhangi bir "kendine özgü"lüğü kalmayan, ortaklıklar ya da genellikler içerisinde bir "benzeştirme" düzeneği olarak çalışan söylemler ve pratikler biçimi olmaya doğru mu evrilmektedir? Dolayısıyla başka türlü korumalar nasıl geliştirilebilir? Korumayı "büyük anlatı" olmaktan çıkarmak, genellikler ve normlar içerisinde uzaklaştırmak nasıl geliştirilebilir?

Bu bağlamda çalışmanın odağı, korumanın belli bir tarihsel ve mekânsal bağlamda nasıl işlediği ve farklı tezahürlerinin nasıl olduğu kadar, "nasıl oluyor da koruma düşüncesi ya da ideolojisi tüm dünyaya yayılan bir mekân-zaman üretimi biçimi - ekonomisi, politikası, kültürü- olabiliyor" sorusu üzerinedir. Korumanın, küresel düzeyde yayılma kapasitesi birçok düzenleyici sayesinde işlemektedir. Hukuki ya da normatif metinler, ulusal ve yerel düzeylerdeki örgütlenmelerin uygulamalarına



yansımakta, bürokrasiye görevler yüklemekte, ekonomik ve simgesel vaatlerle cazip hale getirmektedir. Genel bir bağlama ilişkin olan, ama tekil mevcudiyetlerin tekillikleri ya da genellikleri arasında *a priori* bir nitelik atfetmeden; aslında hem ne kadar da tekil olamadığı hem de aslında ne kadar da genelden kopuk olduğunu tartışabilmek istiyorum. Koruma genele/küresele yayılmış bir düşünce ve pratik olarak işlerken, korumanın nasıl genelleştiğinin bir analizini yapmaya çalışacağım. Bu nedenle bir yandan belli bir yerdeki hikâyeye ya da vakaya/sahaya, farklı yerlerdeki tezahürlerine bakarak (bağlam bağımlı oluş) nasıl tekilleştiği üzerine düşünürken, öte yandan genelle/evrensel olan ilişkisinde ne tür yakınlaşmalar ya da gerilimler ürettiği üzerine de eğileceğim.

Bunun için de koruma biçimleri ve modelleri (tipolojiler ya da eğilimler) kadar, tekil koruma örnekleri ve ayrıksı örnekleri tartışmaya katacağım. Koruma süreçlerini, kentleşme politikaları (kimlik politikaları) ve kültür politikaları (tarih ve kültürün yorumlanmasındaki dönüşümler) bağlamında değişimleriyle birlikte düşüneceğim. Bütün bunlardaki amacım, teorik tartışmaları yaparken “hangi ve nasıl koruma” sorusuyla ilişkilendirmek, böylece genellemelerin indirgeyciliğinden kaçınmak ve farklılaşmaları belirgin kılmaktır. Bu şekilde koruma düşüncesini bir “büyük anlatı” olmaktan çıkararak, korumayı korumalar olarak farklılandırmak, minör/mikro anlatıların içinde dolaşıma sokabilmeyi amaçlıyorum. Bu doğrultuda, hem koruma alanını normatif olarak işleyen bir alan olma halinin dışına çıkarma, hem de koruma üzerine düşünmeyi “iyi koruma” amaçlı bir araçsal bilgi üretimi olmaktan çıkarma çabası önemli olacaktır. Bu da her düşünme girişimini farklı aktörlerin müzakeresine açık, olasılıkları artıran bir şey olarak düşünüyorum.

**(4)** Modernlik bağlamında, koruma hem kültürel ve düşünsel boyut hem de ekonomik ve politik boyut içerisinde farklı potansiyeller içerisinde tartışılabilir. Modernliğin nasıl olup da korumacılığı üretiyor olduğu, önemli bir sorudur. Korumayla birlikte modernlik nasıl dönüşmektedir? Koruma, modernlikte nasıl bir dönüşüme karşılık gelmektedir? Geçmişle kurulan ilişkiyi -modern bir düşünce ve uygulama alanı olarak- koruma nasıl değiştirmektedir?

“Koruma” modern mekân-zaman kavrayışı bağlamında gelişen bir düşünce ve pratik olarak, modern-öncesi üretilmiş şeylerin (nesnelerin, pratiklerin, mekânların) koruma ve sürdürme konusu yapmaktadır. Peki, modernlik, “yeni”ciyken, nasıl oluyor da “eski” önemsenen bir şey haline geliyor? Modernlikle korumacılığın birbiriyle

çelişkili görünen ikili bir ilişkisi olduğu söylenebilir. Ayrıca modern zaman içerisinde üretilen yapılar da korumanın bir parçası haline getirilerek, “modern”in geçiciliğiyle bir çelişki üretilmiş olmuyor mu? Bir yandan koruma pratiğinin ve düşüncesinin hem modern yapılara ve mekânlara yönelmesi, hem de modernlik öncesi mekân ürünleriyle ilgilenmeye başlaması, “modern”in içindeki “şimdi”nin merkezliğini dağıtmakta, geçicilik ve kalıcılık arasındaki gerilimde kalıcılık yönünde yeniden şekillenmektedir.

(5) Mekânsallık/zamansallık ne ekonomik ilişkiler ne de politikadan yalıtılarak düşünülebilir. Koruma, ekonomik ve politik ilişkiler içinde önemli bir yer kaplayabilecek kapasite edinmiştir. Peki, bu kapasite nasıl inşa ediliyor, kullanılıyor ve dönüşüyor? Diğer mekân üretme biçimlerine göre, korumanın piyasa ilişkileri içerisindeki konumu ve rant odaklı boyutlarından bağımsız ya da dışında değildir. Koruma, bir yandan geçmişle kurulan ilişkinin değişimine, geçmişin farklı hallerde kullanışlı hale getirilme biçimlerine dair olanakları tartışma fırsatı sağlar. Burada modernliğin geçmişle olan ilişkisi bağlamında, ters yönde bir işleyiş vardır. Ancak ekonomik boyut bağlamında ise, modernliği ekonomik dinamiklerine uyumlulaştırma sağlar. Böyle bir bağlamda, planlama ve kent tasarımıyla toprak rantının ilkelerine ve piyasa mekanizmalarına geçiş (Harvey, 2012: 96) süreçlerinin içerisinde korumanın nasıl yer aldığı ve etkileri tartışılabilir.

Bütün mekânlara yönelik bir yönetme/sahip olma ya da kapitalist bir kapsama/yayıma biçimi olarak düşünüldüğünde, geçmişin mekânlarını geçmişe bırakmama, güncelleme (bilgisayar ve telefon güncellemeleri gibi), geçmiş zamanda/geride bırakmama, şimdinin zamanına ve zaman kültürü içerisine dahil etme biçimi olarak, bir anlamıyla modernleştirme girişimi olarak da yorumlanabilir. Koruma “eski” olarak adlandırdığı şeyi, modern içinde kullanılabilir hale dönüştürerek, aslında modern-öncesi olan bir şeyi modernleştirmiş olmuyor mu?

Bu bağlamda, mekân üretimiyle ilgili iki temel eğilim vardır: Bir yandan yeni alanların imara açılması, yapılaşma ihtiyacının karşılanması üzerinden kentin/kırın yerleşme alanları ve ölçeği genişlerken; öte yandan tarihsel ya da çevresel/doğal değer atfedilen yerlerin korunması ve bu amaçla koruma amaçlı (farklı ölçeklerde) inşa müdahalelerinde bulunulması. Koruma kaygısının/düşüncesinin gelişmesi ve korumaya dair pratiklerin geliştirilmesi, kentsel gelişmeye dair imar düşüncesinin etrafında ya da karşısında olmuştur. İnşaat sektörünün kent ve ülke ekonomileri için artan önemi, yeni inşaat alanlarının oluşumuyla ilgili olduğu kadar, eski yerleşim

alanlarının dönüştürülmesiyle ve restorasyonlarla da ilgilidir. Arazi ve konutlar üzerindeki spekülasyon dolayısıyla “konutun menkul servete ve kent toprağının da mübadele değerine dahil oluşu” (Lefebvre, 2015: 38) süreci, kentsel koruma ve yenileme süreçleriyle birlikte, tarihsel değer atfedilen yapıları da emlak piyasası süreçlerine dahil etmekte ve mübadele değeriyle işlem görebilir hale getirebilmektedir.

### **(Kapsam)**

Tez boyunca geliştirmeyi tasarladığım “koruma”nın toplumsal analizini şu düşünsel dönüşümlerin verimleri etrafında geliştirmeye çalışacağım: insan-merkezcilikten çıkarma, mekânsallaştırma/zamansallaştırma, duyusallaştırma. Bu teorik dönüşüm güzergahlarını şu bağlamında düşünebiliriz:

(1) İnsanmerkezcilik eleştirisi: İnsanlar ile insandışı canlılar ve cansızlar arasındaki hem ilişkiyi hem ilişkilendirme düşünümelerini ve kavramsallaştırmalarını sorunsallaştıracam. Bu bağlamda, "insan-sonrası" tartışmaları (Braidotti, 2021), "hayvan çalışmaları", “bitki dönemeci” (Coccia, 2021: 3) gibi yeni düşünme/araştırma alanları ve teorik güzergahlar bu bağlamda kullanışlı olacaktır. Bu güzergâh, koruma bağlamında düşünüldüğünde en temelde “doğal” ve “kültürel” arasındaki ayrımın nasıl yansıdığı üzerinden tartışmalar geliştirme potansiyeli vardır. Bu bağlamda beşeri/kültürel bilimler ile doğa bilimleri arasındaki ayrım ve araştırma/çerçvelendirme alışkanlıkları da sorgulanabilir olacaktır. Başka bir tartışma güzergahı ise, mekân üretimindeki öznelerin rolü tartışıldığında, özneleri sadece insanlarla sınırlandırmamak, insan dışındaki canlı ve cansız varlıkların etkilerini de hesaba katmakla ilgilidir. Bu bağlamda özellikle birbirine yakın iki canlılık biçimi olarak insan ve hayvan arasındaki ayrımı sorgulamak önemli olacaktır. Böyle bir girişim için, insanmerkezcilikten uzaklaştırma çabasında Braidotti'nin (2021: 22) işaret ettiği “türler üzerinden düşünme”yi temel olarak alacağım.

(2) Mekânsal dönemeç (*spatial/geographical turn*): Zaman/tarih karşısında ikincilleştirilen yer/mekânın sosyal bilimlerde müstakil bir tema olarak ele alınmaya başlanmasına işaret eder. Mekânın başlı başına bir konu olarak ele alınması ya da ampirik araştırma konusu olmasının dışında, toplumsala dair bütün araştırma ve yazımda, mekânsallıkla ilişkisi içerisinden ele alınması, yani “mekânsal dönemeç” (*spatial turn*) 2. Dünya Savaşı sonrasında birlikte sosyal bilimlerdeki tartışmaların bir parçasıdır. Bu değişim “kültürel dönemeç” (*cultural turn*), “söylemsel ya da dilsel

dönemeç” (*discursive or linguistic turn*) olarak adlandırılan değişimlerin bağlamında düşünülebilir. Marx ve Engels, Durkheim, Weber, Simmel, Walter Benjamin, Chicago Okulu teorisyenleri doğrudan kent üzerine düşünce üretmişlerdir. 1960’lerle birlikte bir paradigma değişikliği meydana gelmiştir ve Lefebvre, Manuel Castells, David Harvey gibi teorisyenler bu bağlamda anılabilir (Shields, 2003: 487). “1970’lerde ise Georges Bataille ve René Callois’ten Deleuze, Guattari, Baudrillard’a sosyal teorisyenler de, teorilerinde, kendi çağlarının çelişkilerine cevap veren mekânsal ve coğrafik metaforları kapsamlı olarak kullanmışlardır” (Shields, 2003: 488). 70’lerin ortalarında Foucault’yla birlikte “Mekân, düzenleyen ve disipline eden bir güç olarak algılanmıştır. Mekânın şekillenmesine ve sosyal eylemlerin uzamsallaştırılmasına ilişkin politikalar, katı bir şekilde, eyleminin içeriğinin bir parçası olmanın ötesinde analiz edilmiştir” (Shields, 2003: 488).

Mekânsal dönemeç zamansal anlatılar ve epistemolojiler gibi, mekânsal anlatılar ve epistemolojiler geliştirmeye yönelik bir değişime işaret etmektedir. Mekânsallaştırmayı, zaman karşısında öne çıkarma yerine, zaman ve mekân arasında yeni ilişkilendirmeler kurarak geliştirmeye çalışacağım. Zamanı nötr bir şey olmaktan çıkartarak, kültürel bir şey olarak, “zaman kültürleri” (Wittman, 2018) ve zamansallık çeşitliliği içerisinden düşünmek, ayrıca insanmerkezli olmayan mekânsallıklar/zamansallıklar ile düşüneceğim. Bu bağlamda, “mekânsallaştırma” ve zamansallıkla ilişkisi bakımından Lefebvre, Soja, Harvey, Urry, Giddens, Elias “ile düşünen” (Diken, 2009: 20) eleştirel ve teorik bir “koruma alanı” analizi geliştirmeye çalışacağım.

(3) Duyusal dönemeç: Duyuların ve duyumsamanın rolünün sosyal bilimlerde önem kazanması bağlamında, duyusallaştırma, mekân ve zaman üretiminde duyuların rolünü, sosyolojik tahayyülü, mekânsal/zamansal tahayyülü duyuları da dahil ederek geliştirmek. Bu duyusallaştırmada, yeryüzünde bulunan bütün varlıkların yaşama/bulunma deneyimini içerecek şekilde duyusallaştırmayı insanmerkezci olmayan bir konumdan yapmaya çalışacağım. Bu bağlamda duyusallaştırma bakımından Simmel (duyular sosyolojisi), Lefebvre (ritimanaliz), Pallasmaa (çokduyulu mimarlık), Irigaray, Sennett (tarihsel olarak dokunmanın eksiltmesi) ile bir düşünme geliştirmeye çalışacağım.

Koruma meselesi söylemsel ve pratik olarak farklı triyalojik/triyalektik ilişkiler üretme ya da güçlendirme üzerinden tartışabilecek bir potansiyele sahiptir. Bu ilişkiler çelişki,

simetri, asimetri ya da gerilim üreterek işlemeye devam etmektedir. Bu potansiyelin teorik olarak irdelenmesi ve geliştirilmesi hem koruma teorilerini hem de koruma uygulama örneklerini farklı bağlantılarla yeniden ilişkiye sokarak yapılabilir. Triyalektik bir düşünme biçimi geliştirmeyi Lefebvre, Soja ve Harvey ile iki boyut üzerinden tasarlıyorum. Birincisi, zaman-mekân-toplumsallık arasında triyalektik bir düşünme biçimi geliştirmektir. İkincisi ise, mekân temsili, temsil mekânı ve mekânsal pratik arasında, teori ve pratik arasında diyalektik ilişki kurma alışkanlıklarını değiştirmektir. Kavramsal olan ile ampirik olan arasındaki ilişkiyi bir ikilik olarak değil, triyalektik olarak kurmak/üretmekle ilgilidir.

Koruma pratiklerinin ve eğilimlerinin neler olduğu, korumayla mimarlığın ve mimarlık düşüncesinin nasıl dönüştüğü, koruma meselesini düşünürken mekân düşüncesi güzergahlarının ne tür kısıtlılıklar içerdiği ve olanaklar geliştirilebileceği, tarihselliği içerisinde çalışmanın gündeminde olacaktır. Koruma sadece bir mimarlık meselesi değildir, hem insanlara dair bir toplumsallık, bir zaman-mekân ve bir duysal meseledir hem de insandışı varlıkların hem fail hem de etkilenen olarak dahil olduğu bir meseledir. Bu bağlamda ilk husus, koruma süreçlerinin nasıl işlediği, değiştiği, bunun mekânı ve zamanı nasıl dönüştürdüğünü, mekân üretimi süreçlerini ve biçimlerini nasıl etkilediği meselesidir. Hem mekân hem de zaman üretimi olarak koruma, zamana ve mekâna ilişkin kavrayışlar üzerine kuruludur, ayrıca bu kavrayışları ve pratikleri de dönüştürür. Bütün bunlar, korumayı mekân ve zamanla olan ilişkisi etrafında farklı mekân üretme biçimleri içerisinde daha geniş bağlamda düşünmenin önemini göstermektedir. İkinci husus ise korumayla ilgili kavram ve pratik repertuarıdır. Bu bağlamda, korumanın hangi terimlerle düşünüldüğü ve bu terimlerin anlamlarındaki değişim de önemlidir. Koruma kavramlarının anlamsal değişimi, koruma pratiklerinin model ve tipolojilerinin dönüşümü, koruma ilkelerinin/normatif düzenlemelerin dönüşümüne bakmak, koruma alanına yönelik bir zamansallaştırma girişimi olacaktır. Bu bağlamda koruma pratiklerinin, bağlamlarının, tipolojilerinin, kavramlarının, kurallarının, kurumlarının, öznelerinin evrimi ilişki olarak düşünülebilir. İşleme konulan kavramların farklı koruma pratikleriyle nasıl çalıştığını irdeleyerek, kavramlar arasında ilişki kurmanın ve yeni anlam olanakları geliştirmenin mümkün olacağını düşünüyorum.

Burada toplumsallık/mekânsallık/zamansallık için bir analiz çerçevesi geliştirmeye çalışacağım. Korumanın nesnelere/mekânları olduğu kadar özneleri de hesaba katan

söylemler ve pratikler geliştirmesinin olanaklarını düşüneceğim. Korumaya zaman/mekân için hem üretim hem tüketim süreçleri içerisinde bakmaya çalışacağım. Mekânın/zamanın toplumsallığını analiz etmek için “toplumsallık ne/ler üzerinden ve nasıl kavranabilir” sorusu önemlidir. Mekânın/zamanın neliği ve toplumsallığı üzerine çalışmak için, ürün/sonuç/nesne haliyle (olanlar) yetinmeyen, üretim/mübadele/tüketim süreçlerine, bu süreçlerin öznelerine (olduranlar) ve olabilirliklere bakacağım. Mekâna hem “ürün” hem “ortam” hem de “süreç” bağlarıyla bakmak, üretim sürecindeki bütün etkin özneleri ve ilişkileri de görmeyi sağlayacaktır.

Olanları nasıl duyumsadığımız, neleri veri olarak kabul ettiğimiz, o verileri nasıl birbiriyle ve başka şeylerle ilişkilendirdiğimiz, epeyce disiplinlerin ve belli yazma biçimlerinin içerisinde kalarak yapılabilecek bir şeye dönüşmüş durumdadır. Halbuki olanlar, başka türlü de duyumsanabilir ve kavramsallaştırılabilir. Olanların içerisine, hangi temsillerle nasıl kavradığımız da dahildir

Özneler olmaksızın olanları nasıl kavrayabiliriz? Özneleri sadece insanlar olarak düşündüğümüzde, ya insandışı canlı ve cansız varlıkların da etkisi varsa, bu olasılığı ne uğruna dışarıda bırakabiliriz? Sadece insanlar için ya da insanlara göre düşünmek, bütün düşünmelere ya da kullanmalara rağmen, buna bir şekilde dahil olan insandışı canlıların ve de cansızların etkilerine ya da yaşam alanı olarak kullanmalarına engel olmaz.

Bir şeyin olmuş haline ya da bir varlığın bir haline, bitmişlik olarak değil, nasıl ve nelerle o şekilde oluştuğunun süreçlerine bakmak, burada etkin/devrede olan bütün şeylerin nasıl sürece katıldığını da görmeye çalışmakla olabilir. Bu durumda bozulma, çürüme ya da eskime, bir varlığın olağan bir parçasıdır. Çok farklı şeylerin etkileriyle bu gerçekleşir. Dolayısıyla bir varlık sürekli oluş halindedir. Oluşu, belirlenmiş bir "olan" haline sabitlemek, aslında farklı olduranların etkilerini yok saymak ve oluş sürecini de sona erdirme arzusundan kaynaklanır. Ve başkalarının değiştirme ve başka türlü yapma iradesini tanımaz. Bu her haliyle bir yanılgıdır ve sonlandırma girişimidir.

Oluşma/üretileme süreçlerini düşünürken, neden başka türlü değil de o şekilde oluştuğuna/üretildiğine (nasıl oldu da öyle olduğunun kendi hikayesine) bakarken, bunu bir zorunluluk ve mutlak olarak değil, olasılıklardan birinin gerçekleşmesi (zorunsuz/olumsal) olarak düşünebiliriz. Ayrıca olduğunun dışında başka nasıl da

olabileceğine bakmak, belli olasılıklara tıkamadan hem yaratıcılık olanaklarına izin vermek hem de bütün öznelerin nasıl müdahil olabileceğini hesaba katmakla ilgilidir. Koruma sadece "olmuşluklar mimarlığı" üzerine bir mesele değildir. Bir "olabilirlik mimarlığı" (Boym, 2020: 30) olarak düşünülebilecek kapasitesi vardır ve geliştirilebilir. Olabilirlikler, mekânın varlığının sürdürülmesinde, verili ve dokunulmaz olarak değil, farklı katılım süreçlerini, politik ve ekonomik karar süreçlerini içerebilecek bir müdahaleye işaret eder. Böylece, bir mekânın "açık" olması mümkün olur; olduğuyla yetinilmeyen, zorunluluklara mahkûm kalmayan uygulamaları ve düşüncümleri içerir. Diğer türlü, koruma "kapatıcı" bir uygulama ve düşünme olarak çalışmakta olmayacak mıdır?

## 1.2. Sorunsallar: Korumaya Karşı Yazmak

Bir kavramsal ve eylemsel mesele olarak koruma üzerine "başka türlü yazmak", "korumayı yazmak" ya da "korumaya karşı yazmak", eleştirel bir yeniden düşünme (*rethinking on*) olarak yazma/dil arayışı ve metodoloji arayışı ile olabilir. Burada Abu-Lughod'un (2008) "*Writing against Culture*" metninden ilham alıyorum. Bunun için öncelikle korumayı büyük anlatı olmaktan çıkarmak gerekir. Bu nedenle de "korumaya karşı yazmak" (*writing against conservation*), bir koruma karşıtlığı değil, korumanın nedenleri üzerine çeşitlendirici şekillerde düşünmenin ve başka türlü "koruma"lar üretmenin ve düşlemenin bir arayışıdır. Olağanlaşmış, normatifleştirilmiş ve standartlaştırılmış koruma uygulamalarına, ama daha doğrudan ise koruma düşüncesine yenilik getirme ve olağandışılaştırma girişimidir. "Nasıl koruma" sorusu kadar, farklı "neden koruma" sorularını sürekli düşünmeyle ve korumanın ekonomik, politik ve kültürel yönelimler odaklı işleyen ve "nötr" olmayan bir düşünce ve pratik olduğuyla birlikte düşünmektedir.

Mekân üzerine yazmak, mekân üzerine düşünmek, mekân üretiminin bir parçasıdır. Bu metni, koruma üzerine bu düşünme ve düşleme çabasını, doğrudan mekân/zaman üretmenin bir parçası olarak görüyorum. Anlamaya ve başka türlü düşünmeye çabaladığım şey, düşünmenin kendisini değiştirmek, başka türlü düşünme olanakları ve söylemleri geliştirmeyi denemektir. Koruma düşüncesini değiştirmek, koruma uygulamaları ve yaşanabilirlikleri de değiştireci etkilere sahiptir. Bunun için kavramsal yenilikler gereklidir. Dolayısıyla, koruma dilinin "verili" oluşunu sorunsallaştırmak, nasıl "verili" hale getirildiği, bunun zamansallığını/mekânsallığını da tartışmaların içine dahil etmek istiyorum. Verili olan şeylerle, verili dil/söylem ile uğraşmaksızın,

yeni bir kavrayış nasıl geliştirilebilir? Bunun için “kavramsal yaratıcılık” (Braidotti, 2019) mekânsal/zamansal yaratıcılık potansiyel sağlayacaktır. Bunu yapabilmek için, bu çalışma dilsel üretimler kadar, sanatsal üretimlerden, görsel üretimlerden, mekânlardan, insanlardan, eylemlerden ve de rüyalardan beslenen bir düşünme denemesi olacaktır.

Bu düşünme faaliyeti eleştirel ve aşındırıcı olduğu ölçüde daha etkili olacaktır. Çünkü mekânı/zamanı başka türlü düşünmekle, başka türlü mekânlar üretmek, başka türlü zamansal ilişkiler/anlatılar kurmak, başka türlü korumalar yapmak ya da yapmamayı tercih etmek mümkün olabilir. Dolayısıyla, koruma meselesini sadece korumanın pratiğini yapan uzmanlara ve kullanıcılara bırakmamak; koruma üzerine farklı disiplinler alışkanlıklardan/olanaklardan yola çıkarak yapılacak her türlü düşünüm de korumanın bir parçası olacaktır. Alışlageldik olanın dışına çıkmayı sağlayacak olan da böyle bir yaklaşım geliştirebilmektir. Bu da korumaya disiplinler, teknik ya da estetik bir mesele olmaktan öte, disiplinler-üstü bir tema olarak yaklaşmakla mümkündür. Bir disiplinin içinde düşünmek ve eylemek değil, korumaya farklı disiplinlerin içinde/arasında, dahası disiplinlerin ötesinde bir tema olarak bakmayı denemekle ilgilidir. Disipliner alışkanlıkların kısıtlayıcılığını aşmayı sağlayacak olan şey de tam da böyle bir yaklaşım denemekle ilgilidir. Bu çalışma da böyle yenileyici ve yaratıcı bir deneme olmaya çabalayacaktır.

Genelleyici olana karşı tekilleştirici her mekânın ve pratiğin kendi serüvenine odaklanan, her türlü bilme olanaklarını da bu uğurda kullanmaktan kaçınmayan bir yaklaşım geliştirmekle ve bunu her seferinde yeniden yapmakla, bunu disiplinler konfora benzer bir konfora çevirmeden, sürekli deneysel olan ve sürekli yeni ilişkilenebilirliğe açık bir tavır ile geliştirmeye çalışacağım.

Koruma alanını neler üzerinden ve nasıl sorunsallaştıracam? Korumanın sorunsallaştırılması, korumadan beklentilerin ötesinde, korumanın paradoksları üzerine de düşünmeyi gerektirir. Böylece korumanın geleceği, mekân üretim pratikleri içerisinde etkisinin nasıl olacağı da konu edilebilir.

Bu bağlamda, tezin teorik/metodolojik meselelerini, yedi tema etrafında tartışacağım:

- İnsanmerkezciliği aşındırmak
- Disiplinlerin sınırlarını aşındırmak
- Epistemolojik olan ile etik olan arasında bağlar kurmak



- Zaman ve mekân arasında yeni ilişkilendirmek geliştirmek
- Duyusallaştırma ve çok-duyulu bir metodoloji geliştirmek
- Korumanın dilini sorunsallaştırmak
- Yazma biçimini sorunsallaştırmak

### 1.2.1. İnsanmerkezciliği aşındırmak: türler ile düşünmek

Mekânı nasıl kavriyoruz? Zamanı nasıl kavriyoruz? İnsanı nasıl kavriyoruz? İnsan dışındaki canlıları ve cansızları nasıl kavriyoruz? İnsan ile insan dışındaki varlıklar arasındaki ilişkiyi neler üzerinden kavriyoruz? Bu soruların cevapları, neleri içerip, neleri dışarıda bırakacağı, nelere göre ayrılacağı disiplinler bir meselelerdir. Bu sorular etrafında, bu çalışmanın temel derdi, koruma üzerine insanmerkezi olmayan bir düşünme geliştirmektir. Böyle bir girişim “sosyoloji” adının ve alanının sınırlarıyla uğraşmadan mümkün olmaz. “İnsan sonrası” (*post-human*) bir çerçeveye de ilişkilendirebilecek böyle bir çerçeve içerisinden, insan toplumsallığının bilimleri olarak sosyal/beşerî bilimler, bu toplumsallığı insanlar arasındaki ilişkilerle sınırlandırmaktan uzaklaşarak, insan-dışı varlıklarla başka türlü ilişkilendirmeler kurmaya yeltenerek yapılabilir. Bu durumda “sosyal bilimler” ya da “sosyoloji” adından vazgeçmek yerine, bu ismi kullanmaya devam ederek sınırları aşmaya ve düşünsel araçları/alışkanlıkları aşındırmaya çabalayabiliriz, dolayısıyla ortada ayrı ve bu ilişkilendirmelerden uzak bir sosyal bilim pratiği de kalmaması sağlanabilir. Ayrıca toplumsallığı ya da kültürü, biyolojik olandan, doğal olandan yalıtılmış olarak ve dikotomik bir karşıtlık ilişkisi içerisinde düşünme alışkanlıkları, benzer gerekçelerle aşındırılabilir. Bu bağlamda nasıl bir varlık kavrayışı, nasıl bir insan kavrayışı ve nasıl bir zaman-mekân kavrayışı ile düşündüğümüzü sorunsallaştırmak önemli olacaktır. Bunun için insanın ve insanın diğer varlıklarla ilişkisinin nasıl kavrandığı, algılandığı ve yaşandığı üzerinden bir sorgulamaya ihtiyaç vardır.

Birlikte yaşamak, aynı mekânı/mekânda zamanlamaktır. Birlikte yaşam, mekânsal ve zamansal ortaklıkla, paylaşmakla oluşur. Birlikte yaşayanlar birbirleriyle mekânsal, zamansal, bedensel olarak nasıl ilişkilendirirler? Bu bir mesafe meselesidir. Kimlere/nelere hangi zamanlarda yakın olunduğuna göre birlikte yaşama deneyimleri oluşur. Dünya, üzerinde/içinde yer bulan, onu oluşturan canlı ve cansız bütün varlıkların yaşama ya da bulunma yeridir. “İnsanlar, diğer organizmalar, mamuller, teknolojiler, bunları hepsi oyuncudurlar (...) Analizin en küçük birimi ilişkidir” (Haraway, 2010: 254). Bu birarada oluş ya da birlikte yaşamanın nasıl

ilişkilerle/etkileşimlerle çalıştığı, kimlerin nasıl etkilemeler ve etkilenmeler içerisinde olduğu, yaşayanların kimler/neler olduğu hakkında farkında olmak ve ilgilenmek epistemolojik alışkanlıklarla çerçevesindedir.

Bir nesnenin/şeyin varlık kazanmasıyla birlikte bir yaşam süreci başlar. Yaşamak, bir yerde, bir zamanda ve başkalarıyla birlikte, bir alan, bir beden/hacim kaplayarak olur. Bu beden de mutlak değildir, zamanlıdır. Var olmak, bedenli ve mekânlı olmaya başlamakla birlikte zamanlıdır. Mekânı kullanan, yapan ya da üreten sadece insan değildir. İnsan, mekânı kimler/neler ile yapar/kullanır? Başkalarıyla (kimlerle ve nelerle sorusuyla düşünmek) birlikte yaşarız. Peki bu başkaları kimlerdir? Bu başkalarını nasıl ve hangi nitelikleriyle algılarız? Başkalarıyla iletişimimizi ve ilişkimizi nasıl kuruyoruz ve kullanıyoruz? Bu başkalarını sadece insanlar olarak görmemek, insan-dışı varlıkları hesaba katmak; sadece canlılar değil, cansızları da hesaba katmak; toplumsallığı insanların birlikte yaşama biçimleri ve pratikleri üzerinden değil; toplumsallığı canlı ve cansız diğer varlıklarla daha geniş ilişkiler içerisinde düşünmeyi deneyebiliriz. Böylece insanmerkezci olmayan varlık ve insan kavrayışı içerisinde zaman-mekân ve toplumsallık ilişkisini başka türlü düşünme ve analiz etme olanaklarını geliştirmeye çabalayabiliriz.

Yaşamının ya da bulunmanın, çeşitli ayrımlara dayanarak yapılması; en temel olarak insanlar ve insan-dışı olanlar, canlılar ve cansızlar arasındaki ayrım bütün toplumsallıklar ve mekânsallıklar üzerine yapılan araştırmaların önemli bir sorunu görülmeye başlanabilir. Böyle bir bağlamda en önemli ayrımlar ve hiyerarşiler şunlar olmaktadır: Özne ile nesne; toplum/kültür ile doğa (toplumsal/kültürel ile doğal); canlı ile cansız. Bu bağlamda “insan”ın ve toplum/sallığın, dünyayı paylaştığı diğer varlıklarla ilişkisini nasıl kurduğu ve nasıl kavradığı önemli bir meseledir. Bu bağlamda doğa ve kültür arasında, koparıldığı ve kesiştiği yerlere bakmak; ayrıştırıcı değil, ilişkilendirici ve bağlayıcı kavramsallaştırmalar geliştirmek, "doğa"yı düşünmenin, toplumsallıkla ilişkisini başka türlü kurmanın yolları için, disiplinlerinden sınırlarından çıkmak gerekecektir.

İnsan dışındaki canlıların ve cansızların varlığını, insanın çıkarı bağlamında değil, “kendi için” olan müstakil varlıklar ve “yaşam hakkı”na sahip olarak düşünmek, insan ve toplumsallık üzerine düşünmeyi de değiştirecektir. Böyle bir bağlamda, örneğin “sürdürülebilirlik” adıyla yapılan kavramsallaştırmalar, özne olarak insanın varlığını sürdürmesini sağlayacak bir şey olmak dışında da tahayyül edilebilir. Bu durumda,

canlılar ya da cansızlar için “haklar”, yine insanlar tarafından tanımlansa ve ilişkiyi etkileyen normlar belirlese de, o varlıkların kendileri için haklar olarak düşünmek, canlı ve cansız varlıklarla olan ilişkiyi de değiştirme ve insanmerkezci olmaktan çıkarma için etkili olacaktır. İnsanmerkezci düşünmenin farklı veçheleri, insan bilimlerinin gelişimi bağlamında disiplinlerin sınırlarıyla belirlenmiştir. Kavranan değiştikçe algılama değişiyor, yaşanan da değişiyor. Sosyal bilimlerin ve gündelik dilin içindeki zaman, mekân ve insan kavrayışlarını insanmerkezci olmaktan çıkarmak, sadece zaman, mekân ve toplum üzerine teorileştirme süreçlerini değil (çağdaş toplumsal teori, eleştirel toplumsal teori), zaman ve mekân algılama ve yaşama süreçlerini de etkileyecektir.

Koruma ve miraslaştırmada, mekâna bitmiş, üretim süreçlerinden arındırılmış bir ürün olarak mı bakılıyor? Ancak bu bir süreç içermektedir ve farklı failer, üretim ilişkileri sürecin parçasıdır. Geçmişteki belli bir ürüne ya da yapıya “örnek”lik atfederek sabitlenmesi, üretildiği dönemin şartlarını görmezden gelmeyi, süreçselliğini, her türlü ilişkiselliğini unutmayı beraberinde getirir. Bugünkü öznelerin faillliğini de askıya alır. Geçmişte üretilen yapıyı, biçimi üzerinden estetize eder, yeniden işlevlendirir. Bu nedenle koruma ya da miras nesnesi olan “ürün”deki her türlü değişimi bozulma olarak gören bir eleştiri düzleminden değil, yapıldığı dönemin mekân üretim pratiği ve ilişkileri içerisinde bakmanın, böylece başka eleştiri ve politika olanakları geliştirmenin yolları da düşünülebilir.

Sadece fiziksel formuyla mekân üzerine çalışmak, ancak mekânı üreten ve kullanan özneleri ve özne çeşitliliğini ve özneler arasındaki eşitsizlikleri hesaba katmamak, hem sınırlayıcı bir düşünmeye işaret eder, hem de mekânı dönüştürme potansiyellerini kullanmaktan kaçmaya neden olur. Böyle bir eleştiri güzergahı üzerinden mekânları/zamanları öznelerle ilişkisi içerisinde düşünmenin yeni kavramsal araçları geliştirilebilir. Bu “nesne odaklı” (yapı ya da çevre) oluş kadar, “özne odaklı” oluş üzerine de düşünmektir, özne ve nesne arasındaki ayrımın etkilerini sorgulayarak ve yeniden ilişkilendirici bir denemeyle düşünmektir. Ancak bu özne odaklı oluşu, insanlar arasındaki farklılıkları ve eşitsizlikleri sürekli hesaba katmaya çalışırken, sadece “insan-merkezci” olarak değil, mekân-zaman üretiminde etkisi olan, insanın dünyayı paylaştığı bütün canlıları ve cansızları da düşünümüne katan bir arayışın peşindeyim. Bunun için özneleri Braidotti’nin (2021: 22) işaret ettiği gibi “türler üzerinden düşünme”yi deneyeceğim. Bu doğrultuda Braidotti (2021: 22) insan sonrası

bilginin insanmerkezcilik eleştirisini, “kendimizi sadece bir kültürün ya da siyasal topluluğun değil, bir türün üyeleri olarak anlama” ve “hem türümüzü üstün görmenin hem de egemen *Antropos*’un şiddet dolu yaklaşımının gezegenimiz açısından doğurduğu feci sonuçların sorumluluğunu üstlenme” olarak iki hat üzerinden yapar.

Beşeri bilimler alanında çalışan araştırmacıların *bios* (insan) ile *zoe* (insan olmayan) arasındaki klasik ayrımı su götürmez bir gerçekmiş gibi, yani verili bir mantıksal durummuş gibi kabul etmeleri (...) Bu kabule göre *bios* toplum içinde örgütlenmiş insanların yaşamına işaret ederken, *zoe* tüm canlıların yaşamına gönderme yapar. (Braidotti, 2021: 22)

Bu bağlamda, bu çalışmada insanın yeryüzünde birlikte yaşadığı canlıları hiyerarşik olarak aşağıda ve insan için (insanın hizmetinde ya da sadece kaynak olarak kullanmak ve düşünmek ile) konumlama alışkanlıklarını sorgulamak ve ilişkinin başka türlü kurulumlarını üretmek istiyorum. Böylece “öznellik insan olmayanlarla ve bir bütün olarak gezegenle ilişki bir bağlılığı kapsar” (Braidotti, 2021: 59) olduğu üzerinden dünyada yaşayan varlıkların arasındaki ilişkinin farklı bağları düşünümüne katılabilir olacaktır.

Bütün türler karşısında tek bir türün, yani insanın özel mülkü ve devredilemez hakkı olarak kodlamak veya önden belirlenerek, verili olarak kutsallaştırmak şöyle dursun, Yaşam süreç olarak öne sürülür, interaktif ve açık uçludur. Yaşayan maddeye dair vitalist yaklaşım, gelenseksel olarak ister organik ister söylemsel olsun, *antropos*’a tahsis edilen yaşam parçasıyla, yani *bios*’la, *zoe* olarak da bilinen hayvan ve insani-olmayan daha geniş bir yaşam parçası arasındaki sınırı yerinden eder. (Braidotti, 2018: 79)

Braidotti’ye göre (2018: 79) üretken canlılık olarak *zoe* “daha önce ayrı tutulan türler, kategoriler ve alanları kesen ve yeniden birbirine bağlayan transversal bir kuvvettir.” Ancak insanların etkinliklerini merkeze alma bağlamında, kullandığımız zaman ve mekân kavrayışı önemli ölçüde insanlaştırılmıştır. İnsanlaştırılmış zamansallaştırma biçimleri arasından mekânsal bağlardan uzaklaştırılmış ve küresel olarak senkronize edilmiş olan niceliksel/doğrusal zaman ile yaşamı kavriyoruz ve düşünce üretiyoruz. Bu bağlamda zaman/mekân kavrayışını, insanı ve etkinliklerini odağa alan bir zamansallık/mekânsallık kurgusu olmaktan uzaklaştırmanın düşünmesini deneyebilir ve kavramlarını üretebiliriz. Bu bağlamda, kültür ve doğa arasındaki ayrımı, ayrı varlık/yaşam alanları olarak değil, bu ayrımı sonradan birleştirme olarak değil, sonradan ayrıştırma olarak, farklı yakınlaşmalar ve uzaklaşmaların olduğu birleşik bir duruma/oluşa işaret edecek şekilde yeniden

düşünebiliriz. Haraway'in (2010) "doğakültürler" (*naturecultures*) kavramsallaştırması bu anlamda kullanışlı olacaktır.

### 1.2.2. Disiplinlerin sınırlarını aşındırmak

Bu çalışma, disiplinlerin "verili" oluşlarının nasıl "verili" hale geldiğini, bunun mekân/zaman ile insan ve insandıışı varlıklar üzerine düşünmelerimizi nasıl etkilediğini koruma bağlamında problem edecektir. Disiplinler, düşünme alışkanlıkları ve kavram repertuarı sağlar. Bu hazır ve "verili" oluşa meydan okumaksızın, düşünme nasıl değişebilir ve kavramsal yenilikler nasıl gerçekleştirilebilir?

Farklı disiplinler mekânı/zamanı farklı şekilde kavrar. Disiplinler düşünme biçimimizi nasıl etkiler. Mekânı ve zamanı çalışan farklı bilimlerin oluşu olarak disiplinler parçalanmışlık, mekân/zaman kavrayışlarımızı hem sınırlandırmakta hem de çeşitlendirmektedir. Disiplinlere ve teorik yaklaşımlara göre, mekânın ve zamanın hangi nitelikleriyle kavrandığı ve kullanıldığı değişmektedir. Mimarlık, Restorasyon, Arkeoloji, Sanat Tarihi, Mimarlık Tarihi, Şehircilik (*Urbanism*), Planlama, Mühendislikler (inşaat mühendisliği, malzeme mühendisliği, harita mühendisliği), Coğrafya, Jeoloji, İktisat, Kent Sosyolojisi/Antropolojisi gibi mekân disiplinlerin içerisinde mekânın "nesne" olarak değeri, kavramsallaştırılması ve araştırılması değişmektedir. Mimarlık, Restorasyon ve Mühendislik disiplinleri içerisinde korumanın nasıl yapılacağına yönelik, pratiklerini uygulamaya ilişkin teknik konular ve malzeme üzerine çalışılırken, korumanın toplumsallığı, öznelerin rolü ise geri planda kalır. Sosyoloji ve Antropoloji ise genel bir ifadeyle mekânı üreten öznelerin rollerine ve etkileşimlerine odaklanır. İktisat için mekân toprak/rant/para değeri niteliğiyle kavramsallaştırılırken; Şehircilik için kentin kendisi bir nesne olur; Planlama için mekân planı yapılacak bir yer olarak görülür, farklı amaçlı planlamalar yapılırken, konu bağlamında "koruma planlaması", koruma süreçlerinde önemli bir işlem olarak kullanılır. Mekânın bilimsel bir nesne olarak düşünülmesinden farklı olarak, farklı sanatsal disiplinler de mekânı sanatsal bir nesne olarak kullanır/değerlendirir. Dolayısıyla mekânın bilimsel olduğu kadar sanatsal bir nesne olarak düşünülmesi de birbirine yaklaştırılması yeni düşünme ve kullanma olanakları sağlayabilir. Farklı mekân/yer sanatları böyle bir bağlam içerisinde dahildir.

Bu çalışmada temel olarak, disiplinlerin insanmerkezciliği ile bir karşılaşma ve meydan okuma içinde olacağım. "Alman idealizminden bu yana, beşerî bilimler adıyla

anılan her disiplin, bilinebilir olanın alanından *doğal olanı* kazımak için sürdürülen hem umutsuz hem de umutsuzluk veren bir polisiye faaliyet haline geldi” (Coccia, 2019: 22). Mekânın ve zamanın nasıl kavrandığı ve kullanıldığı, sosyal bilimlerde ve farklı mekân/yer bilimlerinde, farklı zaman bilimlerinde, insanmerkezci olarak düşünülmesinin ötesine geçerek, gelişmekte olan insan-sonrası yaklaşımlar bağlamında düşünülecek bir potansiyel geliştirilebilir. “İnsanmerkezciliğin yerinden edilmesi ve tür hiyerarşisinin karışması İnsanı dayanıksız ve desteksiz bırakırken, beşeri bilimler sahasını da ihtiyaç duyduğu epistemik temellerden yoksun bırakmaktadır.” (Braidotti, 2018: 173).

Bu çalışmanın, sosyoloji ile mimarlık/restorasyon ve mimarlık tarihi arasında/içinde/üzerinde düşünsel bir vaadi ve teorik arayışı vardır. Sosyal teori üretme ile mimarlık düşüncesi üretme ya da mimarlık yapma arasında, mekân-zaman üretiminin toplumsallığını, toplumsallığın mekânsallığını ve zamansallığını birlikte düşünme, bunu da disiplinlerin alışıldık sınırlarına değil, konuya ve sorunsala odaklanarak disiplinlerin içindeki kavramsal ve metodolojik alışkanlıkları sorgulayarak ve yeni olanaklar deneyerek yapmaya çalışacağım. Böylece “disipliner, çapraz disiplinler veya disiplin sonrasından ziyade, disiplinlerden azade bir düşünce düzlemi” (Diken, 2014: 27) kurmaya çalışacağım. Bu şekilde bu çalışma, hem disiplinler içi ve disiplinler arası (konuya ve metodolojiye göre bölünme) sınırlara yönelik bir aşındırma denemesi olması niteliğiyle teorik açıdan, hem de yeni bir dil ve yeni bir metodoloji oluşturma bakımından yenileyici bir çalışma olmaya niyetlenmektedir. Bu bağlamda, epistemik tikanıkları irdelemek ve aşmak, yeni düşünsel, duysal ve duygusal olanaklar geliştirmek için farklı kavramsallaştırmalara ihtiyaç olacaktır, bu amaçla yeni kavramlar üretmek ve yeni kavramsal ilişkiler kurmak önemli olacaktır.

Urry'nin sosyolojiyi “erdemli bir asalak” (2015: 75) olarak görmesini ve sosyolojinin “söylemlerarası tartışma ve karşılaştırmayı geliştirme” (2015: 72) olanağı sağlaması düşüncesini benimseyerek, koruma bağlamında mekânı/zamanı çalışan farklı disiplinlerin söylemlerini yan yana ve karşı karşıya getirmeye çalışıyorum. Buradaki sınırlamaları aşmayı sağlayacak olan şey, buradaki çeşitlilikleri birbirini dışlayan olarak değil, birbirinden beslenen kavrayışlar olarak işleme sokmak olacaktır. Böylece hem farklı söylemlerin olanaklarını bir araya getirmiş, kullanmış, işlemiş hem de söylemlerarası yeni düşünme olanakları geliştirebilmiş olacağım. Farklı koruma

biçimleri ve anlayışlarının, zaman ve mekân kavrayışlarıyla olan ilişkisi üzerinden sosyal teori içerisindeki güzergahlarla, mimarlık, mimarlık tarihi, sanat tarihi, restorasyon ve turizm disiplinlerin içerisindeki güzergahları ilişkilendirmeye çalışacağım.

Böyle bir bağlamda, korumayı mekân ve zaman düşüncesi ile sosyal teori arasında etkileşim kurma olanakları, kavramsal arayışlar ve teorik müdahaleler ile düşünmeye çalışacağım. Bunun için soyut anlamıyla mekân üzerine farklı teorik araçların olanaklarında dolaşmayı ve bunları koruma meselesinde işleme sokmayı deneyeceğim. Sosyal teori içerisindeki mekân üzerine teorileştirme güzergahlarını koruma bağlamında problem etmek istiyorum. Böyle bir tartışmayı yaparken hem disiplinlerin mekânı bölüp parçalanmasına hem de fiziksel-zihinsel-toplumsal mekân ayrışmasına karşı geliştirilebilecek; mekân üzerine disiplinlerin mekânsal analiz ve teorileştirme pratikleri arasında bir yaklaştırma, olanaklardan “birlikçi” (Lefebvre, 2014) bir düşünme olanağı ne kadar mümkün olabilir? Bu bağlamda, Lefebvre’in “bütünlükçü mekân teorisi üretme” önerisini, majör bir girişim olarak ya da her şeyi açıklayabilen *grand theory* çabası olarak değil, mekânın disiplinler parçalanmasını aşan, disiplinler-ötesi ve her tekilikte ayrı olarak işletilebilecek olan bir yaklaşım olarak düşünüyorum. Ayrıca “birlikçi bir (fiziksel, zihinsel, toplumsal) mekân teorisi arayışı” (Lefebvre, 2014: 51) algılanan, tasarlanan ve yaşanan mekânları birlikte düşünmeye işaret eden bir kapsayıcılığa da sahiptir.

Disiplinlerin konforlu kapsamına ve düşünsel alışkanlıklarına kapılmadan, “uzmanlaşmanın miskin emniyeti”nin (Mills, 2016: 35), standartlaşmış, rutinleşmiş ve alışkanlığa dönüşmüş kolaycılığında kaçınarak, teknikleşmiş yordamlarına itibar etmeyerek, metodolojiyi (metodolojik temayülleri) bir “hazır” (*ready-made*) olarak değil, bir üretim olarak kullanan; başka bir ifadeyle, kullanıma hazır olarak bulan değil, kendi kullanımına göre üreten bir tavır içerisinde çalışmayı geliştirmek istedim.

insanlık, yani ‘toplum’, ‘kültür’ vb, doğal olandan daha az doğal olmadıkları gibi, evrenin parçası olma hakkını atomlardan ya da moleküllerden daha az hak etmezler. ‘İnsanlar’ ile ‘doğa’ gerçekten de günümüzdeki konuşma ve düşünme alışkanlığının bizi inandırdığının aksine, birbirlerinden böylesine farklı ontoloji alanları oluşturmazlar. Herhangi bir bilimsel disiplinin her bir uzmanı, kendi inceleme alanını ötekilerden yalıtılmış bir nesne gibi görmeye ve ona öteki bilimlerin incelediği nesnelere karşısında ayrı bir özerklik tanımaya meyillidir. (Elias, 2020: 126)

Başka türlü bir ifadeyle, bir zaman-mekân üretimi olarak korumayı disipliner anlamda bir sosyoloji meselesi yerine “sosyolojik mesele” ve disipliner anlamda bir mimarlık ya da mimarlık tarihi meselesi yerine “mimarlık meselesi” olarak birlikte, disiplinler-ötesi (trans-disipliner) ya da söylemler-arası tartışmalar üretmeye çalışacağım. Farklı kavramsal araçların ve farklı koruma biçimlerinin peşine düşeceğim. Bu amaçla, koruma söyleminin ve koruma kavramlarının tarihselliği/mekânsallığı bağlamında kavram repertuarını gözden geçirmek (tasniflere bakmak ve bozmak, yeni tasnifler yapmak, bozucu ya da aykırı örnekleri de kullanmak), farklı düşünme güzergahları (teorik güzergahları ve kavramları) ile yeniden düşünmek, dünyanın farklı yerlerinden koruma örnekleriyle tartışmak için bunları işleme sokmayı planlıyorum. Böyle bir güzergahta dolaşma ya da bunu geliştirme çabasıyla, meseleyi disiplinden öte, "tema" merkezli bir yaklaşım içerisinde “koruma bilimi” (*conservation science*) olarak düşünmek, konuşabilecekleri ve yapılabilecekleri de değişecektir. Benzer şekilde koruma üzerine çalışan özneyi “koruma bilimcisi” (*conservation scientist*) olarak düşünmek de böylece olanaklı olacaktır.

### **1.2.3. Epistemoloji ile etik arasında bağlantılar geliştirmek**

Bu tezde korumayı teorik bir mesele kadar, etik bir mesele olarak da düşünmeye çalışacağım. Her türlü mekân üretim biçimini ve süreçlerini, etik ile düşünmenin, etikle ilgili farklı temaları mekân üretim süreçleriyle ilişkilendirmenin denemelerini yapabiliriz. Etiği dışarıda bırakmayan, Barad'dan (2019) yola çıkarak etik – epistemolojik – ontolojik (etik-onto-epistemoloji) arasında bağlantılar kurarak düşünmeyi geliştirmek istiyorum. Etik meseleleri dışarıda bırakarak düşünmenin (teorileştirme ya da teoriyi kullanma girişimlerinin), ürettiğimiz ya da kullandığımız düşüncelerin nasıl etkileri olduğunu hesaba katmaksızın eksik kalacağını düşünüyorum. Mekânların, terminolojinin ve (dilsel, görsel ve sanatsal) mekân/zaman temsillerinin üretiminde ve kullanımlarında, kimlerin nasıl dahil edildiği ve dışarıda bırakıldığı, etkilendiği, etkileme gücüne sahip olduğu, maruz kaldığı, faydalandığı gibi konulara yönelik bir hassasiyet ile farklı ilişki kurma biçimleri geliştirilebilir.

Koruma uygulamalarında "estetize etme" yönünde bir eğilim gözlenebilir. Hatta bir "koruma estetiği"nden bahsedilebilecek bir kapsam da vardır. "Estetize etme" yönünde kaygı yaygın bir şekilde bir olurken "etik" zayıf bir gündem olmaktadır. Etiği, bilgi/düşünce üretmenin bir parçası olarak hesaba kattığımızda, hem bilginin nasıl üretildiği, kimlerin ürettiği hem de üretilen bilginin kimleri nasıl içerdiği/dışarıladığı



üzerine sürekli bir kaygı halinde oluruz. Bu durumda soru bir şöyle geliştirilebilir: Verili olan dili de, verili olan ilişki kurma biçimlerini de "etik" ile birlikte sorunsallaştırmayan herhangi bir düşünme, sanat üretimi ya da mekân üretimi ne kadar yenileyicidir?

Koruma ile etik arasındaki ilişki, "miras" ile "hak" arasında bir gerilimin içinden düşünülebilir. Bir şeyin "miras" olarak savunulması ile hem insanlar için hem de hayvanlar ve diğer canlılar için bir "hak" meselesi olarak dönüştürücü, iyileştirici olması arasında bir gerilim ile düşünülebilir. Etik ve hak üzerine tartışmalar, hem insanların kendi aralarındaki/içlerindeki eşitsizlikler bağlamında, hem de insanların canlı ve cansız varlıklarla kurduğu ilişkiler olarak eşitsizlikler ve tür üstünlükçülüğü bağlamında yapılabilir.

İlk olarak, insanlar arasındaki ilişkilere dair, farklı eşitsizliklerin giderilmesi, mekânların farklı öznellikler için erişilebilir hale getirilmesi, "herkes için tasarım" olarak kapsayıcılığının geliştirilmesi bir "mekân hakkı" meselesi olarak düşünülebilir. Bu da mekânların, terminolojinin ve anlatıların, "cinsiyetçi-leştirme", "sağlamcılaştırma", "yaşçı-laştırma" yapmayacak şekilde üretilmesini sağlamakla ilgilidir.

İkinci olarak, insanın, yaşamı ortak mekânda paylaştığı hayvanlarla kurduğu ilişkide "hayvan hakkı" meselesi bağlamında, "hayvanların mekân hakkı"nın da içerecek şekilde, bütün hayvanların denk olarak değil, farklı statülerde algılanması farklılıklarını da gözeterek düşünmektir. Buradaki kritik mesele, insanların faydasına hizmet etme önceliğiyle değil, hayvanların kendi varoluşlarını kendilerine bırakan, insanmerkezci olmayan "türcü-leştirmeyen" bir etik ile düşünmeyi denemektir.

Mekânın "kültür varlığı" ya da "kültürel miras" olarak kültüre referansla düşünülmesi bağlamında, kültür ile düşünme, olumlama, sürdürme ve korumaya odaklı bir şey olarak kavramaktır. Bir şeyleri "kültür" ve "miras" olarak adlandırma, sahiplenme ve sürdürme motivasyonu ile ilişkilendirilir. Bu bağlam içerisinde, kültür ve gelenek olarak "değer" dışı ve ekonomik ve politik ilişkilerden azade görülmesi, mimarlık kültürü, yemek kültürü, zanaatlar, farklı performanslar gibi kültür içinde görülen üretimlerin, hangi ilişkiler içerisinde üretildiği, güç mücadeleleri ve farklı eşitsizlikler barındırıp barındırmadığı gibi boyutlarına da bakmak, nasıl formlaşan bir şey olduysa, değiştirme iradesiyle de başkalaşmasının olağan bir şey olduğunu düşünebilmeyi sağlar.

#### 1.2.4. Zaman ve mekân arasında yeni ilişkilendirmeler kurmak

Tezin girişimlerinden biri korumayı mekânsallaştırmak ve zamansallaştırmaktır. Bu bağlamda, korumayı bir zaman/mekân üretim ve tüketim biçimi olarak değerlendireceğim. Bu bağlamda şu üç temel boyut kapsamında tartışmalar geliştireceğim: Zaman ve mekân arasında yeni ilişkilendirmeler kurmak; zamanı verili ve nötr bir şey olmaktan çıkartarak “mekân kültürleri” kadar “zaman kültürleri” (Wittman, 2018) olarak ve zamansallık çeşitliliği içerisinde düşünmek; insanmerkezli olmayan mekânsallıklar/zamansallıklar ile düşünmek.

Bu bağlamda, şu soru etrafında tartışacağım: korumayı ve koruma biçimlerini tartışmak için, mekân ve zaman arasındaki ilişki kurma biçimlerini ve zaman/mekân çeşitliliğini irdelemeksizin ne kadar mümkün olabilir? Dolayısıyla, bu çalışma mekânı ve zamanı toplumsal bir mesele olarak düşünmeye dair bir arayıştır. Koruma, zaman ve mekân ayrışmasına dayalı modern zaman ve mekân kavrayışı içerisinde bir pratik ve söylem olarak geliyor. Zaman ve mekân arasında ayrışma, ikilik ve uyumsuzluk ortaya çıkıyor; bu da nesnenin/mekânın kavranmasını değiştiriyor. Mekânın, daha spesifik olarak korumanın, sosyal teorisinin bir mevzusu olması, sosyal teori içerisinde zaman ve mekân üzerine tartışma güzergahlarını birlikte ele alarak düşünmeyi gerektirir. Farklı zaman tasavvurları, doğrusal/çizgisel zaman dışında, farklı mekân tasavvurları ile mekâna/zaman farklı muamele biçimleri de geliştirmeye yarayacaktır. Bu bağlamda özellikle Giddens'in (2018) “zaman-mekân ayrışması”, Harvey'in (2012) “zaman-mekân sıkışması” şeklindeki kavramsallaştırmaları zaman ve mekân arasındaki ilişkilerin dönüşümüne dair etkili kavramsallaştırmalardır.

Mekânın/zamanın üretimi de mekânın/zamanın deneyimlenmesi de toplumsallıkla ilgilidir, dolayısıyla sosyolojinin meselesidir. Bu bağlamda, mekânın üretim süreci, mekânın öznelere kadar sosyolojik bir çalışmanın konusudur. Mekândaki öznenin ya da mekânın öznesinin yerini, mekânın nesnesinin karşısında ikincilleştirmeyen yaklaşımlar, düşünceler ya da analizler geliştirmeyi önemsiyorum. Bu nedenle, özne, nesne (mekân) ve aralarındaki ilişkiyi de düşünüşe ve analize dahil eden yeni düşüncelere ihtiyaç vardır. Bu bağlamda “mekânsallaştırma” sadece, “nesne odaklı” (yapı ya da çevre – *surrounding*) değil, “özne odaklı” olarak da geliştirilebilir bir girişim olacaktır. Mimarlık düşüncesi ile kent sosyolojisi arasında bir araştırma/düşünce nesnesi ararken, nesne ile özne arasında yeni ilişki olanakları duyumsamaya ve yazmaya çalışmak yenileyici bir girişim olacaktır. Bir “nesne”

olarak mekânın başka türlü hikayesini kurgulamak, nesnenin toplumsallığı ile birlikte düşünerek, ancak nesneyi özne karşısında pasif bir varoluş olarak değil, ilişkiye nasıl katıldığını, başka türlü düşünme/duyumsama olanakları deneyerek/kullanarak anlamaya/anlatmaya çalışmak ile mümkün olacaktır.

(1) Mekânın/zamanın nasıl toplumsallaştığının/insanlaştırıldığının hikayesi içerisinde, zaman ve mekân ayrıştırmasını zamansallık, mekânsallık ve toplumsallık arasında yeni ilişkilendirmeler (triyalektik yaklaşım) üreterek dönüştürmek.

(2) Fiziksel ve zihinsel ayrımının bir ikilik olarak yetersizliğini sorunsallaştırma, yerine daha kapsamlı olarak, algılanan – tasarlanan – yaşanan (fiziksel – zihinsel – toplumsal) (Lefebvre, Soja, Harvey) arasında ilişkilendirme olarak dönüştürmek. Lefebvre'in (2014) mekân üretiminin triyalektik analiz çerçevesini şöyle özetlemek isterim:

<p><b>Mekânsal pratik</b> (<i>spatial practice</i>)</p> <p>Algılanan mekân (perceived)</p> <p>Fiziksel (material)</p>	<p>Ampirik mekân</p> <p>Sosyal mekânsallığın maddi formu</p> <p>Doğa, kozmos</p> <p>“real space”</p>
<p><b>Mekân temsili</b> (<i>representations of space</i>)</p> <p>Tasarlanan mekân (<i>conceptualized / conceived</i>)</p> <p>Zihinsel (<i>mental</i>)</p>	<p>Soyut mekân: Sembolik, düşünsel, kavramsallaştırılan</p> <p>Zihinsel, Mantıksal ve biçimsel/formal soyutlamalar</p> <p>Bilgi, işaretler, kodlar, epistemolojik, güç öznel muhayyileler</p> <p>Bilim insanlarının, planlamacıların, şehircilerin, teknokratların mekânı</p>
<p><b>Temsil mekânı</b> (<i>space of representations</i>)</p> <p>Yaşanan mekân (<i>lived</i>)</p> <p>Sosyal/toplumsal mekân</p>	<p>Sosyal pratiğin mekânı, pratik/duyumsal</p> <p>Gündelik deneyimler, kullanıcıların sosyal ilişkileri</p> <p>Yerleşikler/kullanıcılar (<i>inhabitants/users</i>) tarafından üretilen mekân</p> <p>Kullanım değeri (<i>use-value</i>)</p>

(3) Zamanın sadece belli “tarih” disiplinlerin geçmişe ve geçmişin nesnelere, olaylarına ya da kişilerine yönelik bir anlatı olarak kurgulanmasından öte, bir tarihyazımı tartışması yapmaktan öte, bir zaman/sallık tartışması yapmaya da ihtiyaç vardır. Zaman, verili ve hazır ya da kendinde bir şey/durum değildir. Farklı zamansallık temsil etme biçimleri ve bu bağlamda “zaman kültürleri” (Wittman, 2018) ve zamansal çeşitlilik vardır.

### **1.2.5. Duyusallaştırma ve çok-duyulu metodoloji geliştirmek**

Bu çalışmada, duyuları, duyusallığı, duyumsama biçimlerini mekân-zamanın duyumsanırılığı koruma bağlamında düşünöme katmak istiyorum. Duyusallaştırma, mekânsallığın/zamansallığın nasıl ve neler aracılığıyla duyumsandığını, hangi duyulara göre çalıştığı, duyumsamanın toplumsal/zamansal/mekânsal olarak nasıl dönüştüğünü düşünmekle ilgilidir. İnsanların duyumsama süreçlerini ve duyumsama biçimlerini nelerin etkilediği kadar, insan-dışı canlıların nasıl duyumsadığını da hesaba katmaya çalışacağım. Bu bağlamda temel soru şudur: Duyular-üstü ya da duyular-dışı bir mekânsallık ve zamansallık mümkün müdür? Mekân ve zaman üretimi, duyularla ilişkilidir. Koruma duyusal bir meseledir. Duyuları, düşünme pratiğinde kullanıma ve birbiriyle etkileşime sokma meselesidir. Bu bağlamda, duyusallaştırmayı iki biçimde gerçekleştirmeye çalışacağım.

İlk olarak, koruma mekânlarının duyularla olan ilişkisini özne çeşitliliği, duyu çeşitliliği ve duyuların nasıl ilişkilendirileceği bağlamlarıyla sorunsallaştıracam. İnsan özneler, farklı çeşitliliklerin ve eşitsizliklerin içerisinde yaşarlar. Kültürel, toplumsal, ekonomik ve politik farklı olanakların içerisinde. Ayrıca bedensel farklılıklar ya da eşitsizlikler, insanların duyumsama kapasitelerini farklılaştırır. Duyuları, insan özneleri farklı duyumsama kapasitelerine sahip olarak, standart ve homojen özne kurgusuna dayanmadan, bunun için de bedensel farklılıklar ve özne çeşitliliği üzerinden düşünmeye ihtiyaç vardır. "Vitruvius Adamı" (Da Vinci) ya da "Modular"(Le Corbusier) benzeri ideal ya da standart bir bedensel özne tasavvuru, belli insan boyutu ölçülerini önceden belirleyerek, buna göre mekân üretmeyi önerir. Seri mekân üretimi için yapılan standartlaştırma, bedenin normlaştırılmasıyla bir beden temsili üretmek ona uygun mekân üretme sürecini geliştirir. İnsanların mekânları deneyimlemesinde duyuların rolünü, duyu çeşitliliğini ve duyu teknolojilerini hesaba katan bir düşünüş ile düşünmeye çalışacağım.

Mekân üretimi ile duyuları kullanma arasındaki ilişki, baskın olarak gözmerkezci (*ocularcentric*) olarak kurulmasına karşı, farklı duyumsama biçimlerini, diğer duyuların rolünü de hesaba katan ve diğer duyularla da bağlantılar kuran düşünme güzergahları ve koruma uygulamaları geliştirilebilir.

Bedendeki her duyumsama olanağı, her beden için standart olarak çalışmaz. Sakatlık, yaş/lanma, kilo, hastalanma, hamilelik, çeşitli duyu yitimleri/değişimleri, teknolojinin ve araçların (protezlerin) kullanılması gibi duyumsamayı farklı ölçülerde geçici ya da kalıcı olarak etkileyen faktörleri de düşünmek bedeni ve bedensel farklılıkları düşünme katmaktır. Bedenin farklı kapasiteleri, insanın bulunma ve hareket deneyimlerini etkilediği için, mekân/zaman kullanımını de etkilemektedir. Bu bağlamda, herhangi bir mekân/zaman üretimi, insanların erişilebilirliğini etkileme bağlamında düşünülebilir. Böylece duyuların senkronizasyonunu değiştiren, duyumsamaları körelten mekân üretimlerinin yerine, duyumsamaları farklı kapasitelere göre güçlendiren mekân üretimleri yapılabilir.

Duyumsama, sadece mekâna yönelik değil, mekânı zamanla yeniden ilişkilendirerek düşünmeye başladığımızda, o duyumsamanın da nasıl zamana dair ve zamanlı bir şey olduğunu da kavrayabilmekle ilgilidir. Zamanın “saat kaç” ya da “hangi/kaçıncı yıl” olmaktan öte, zamanı sadece mekâna/bedene dışsal bir şey olarak iliştilen temsil olmaktan öte, zamanın mekânda/mekânla duyumsanabilir olarak kavramakla mekânı nasıl duyumsadığımız da değişecektir. Mekânı zamanlı bir oluş olarak kavramak, anonim bir zamansallığın parçası kılarak ve sayı/para gibi nicelleştirici işlemler kullanarak değil, o mekânın kendi tekil hikayesine odaklanmayı da sağlayacaktır.

İkinci olarak ise, duyusallaştırmanın önemli bir boyutu da “çok-duyulu” bir metodoloji geliştirmek ve kullanmaktır. Çok-duyulu metodoloji, sadece dilsel/işitsel ya da görsel veriler üretmek/toplamak ve bunları kullanmakla araştırmayı ve düşünmeyi sınırlandırmamaya; dokunma, koklama, tatma gibi diğer duyuşsal olanakları ve veri biçimlerini çeşitlendirmeyi dahil etmeye ve kullanmaya ilişkindir. Sadece gözle elde edileni ya da göze geleni değil; bütün duyuları olabildiğince işleme sokan ve yazmaya katan bir tavır geliştirmeye çalışacağım. Verileri kullanmak, ama o verileri nasıl ürettiğimizi de sorunsallaştırmayı; bunun özellikle görme ve işitme üzerinden (gözlemler ve dilsel ifadeler) veri üretmek ve analiz için kullanmaktan öteye geçirmeyi düşünebiliriz. Bu doğrultuda, Ulus Baker’in ifadesiyle “sosyoloji insanı kaybetmeye, onu rakamlaştırmaya ya da ‘kanaat sahibi’ ve ‘soru sorulacak’ birimler haline

getirmeye başladığında” (2017: 326), bunun ötesine geçecek, sosyolojiyi yenileyecek girişimlere daha fazla ihtiyaç vardır. Baker bu tarz bir sosyolojiyi şu şekilde tarif eder:

Sosyoloji artık insanların ne olduklarına bakmıyor; onlara ne olduklarını -çoğu zaman pek de nazik olmayan bir şekilde- sormakla yetiniyor... Çevrelerinde, dünyalarında ne olup bittiğine bile bakmadan onların ‘toplumsal bakımdan kurulu’ (socially constructed) dünyalarında ne olup bittiğine bakmayı -bir tür kanaatler haberdarlığını- yeterli görüyor... (Baker, 2017: 326).

“Teori” ya da “nazariye” etimolojik olarak bakışa ilişkindir. Bu nedenle, düşünmeyi bakışa ilişkin olma halini aşacak girişimler yenileyici ve dönüştürücü olma potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda sadece görmeyi değil, diğer duyuları da düşünümüne katan bir yaklaşımı savunmak ve denemek önemlidir. Bakışı, bakış konumlarını çoklaştırmak kadar, diğer duyumsama olanaklarını da çoklaştırmak duyusallaştırmanın bir parçasıdır. Perspektifler, kübik gibi bakışa işaret eden düşünme metaforları kadar, duyma, dokunma, tatma, koklama gibi duyuları da kullanmak ve çoklaştırmak ve karıştırmak, bu girişimin bir parçası olacaktır.

Duyumsamayı, sadece insanların duyumsamaları üzerinden değil, diğer canlıların duyumsama olanakları üzerinden de düşünebiliriz. İnsandışı varlıkları nasıl duyumsadığımız kadar, yapılan mekân üretimlerinin insandışı canlıların duyumsamasını nasıl etkilediği de bu kapsama dahil edilebilir.

Özetle, duyuların kullanımını sorunsallaştırmak, korumayı duyu çeşitliliği ve duyuların senkronizasyonu bağlamında duyusallaştırma olarak dönüştürme olarak düşünüyorum. Özellikle gözetim ve gösteri bağlamında yükselen gözmerkezciliği, hem bilginin kaynağı olarak “göz”ü, hem de mekân üretiminde ve gündelik hayatın birçok boyunda baskın olan gözün hakimiyetini sorunsallaştırma, örneğin “bütünsel bakış” yerine, konumları ve ilişkileri çoklaştıran ve çeşitlendiren bakış, ayrıca dokunuş, duyuş, koklayış, tadış biçimlerini kullanarak; farklı duyuların sağlayacağı deneyimi/bilgiyi, duyuların çalışma biçimlerini de bakış kadar çeşitlendiren (dokunma biçimleri, işitme biçimleri, koklama biçimleri, tatma biçimleri) diğer duyuların verimlerini ve etkilerini de düşünme süreçlerine katan bir düşünme geliştirmeye çalışıyorum.

### **1.2.6. Korumanın dilini sorunsallaştırmak**

Koruma düşüncesi ve uygulamaları, "fiziksel nesne" haliyle mekânı değerlendirmeye odaklanmıştır. Korumanın temsillerinin ve etkilerinin benzer şekilde problem edilmesi daha zayıf kalmaktadır. Ancak mekân kavrayışını hem mekânsal pratikler, mekân

temsilleri ve temsil mekânları arasında “triyalektik ilişki” (Lefebvre, Soja, Harvey) içerisinde düşünmeyi, hem de mekânın zamanla olan (ayrışma, uzaklaşma) ilişkisini sorunsallaştırmayı (Giddens, Harvey, Elias), korumayı düşünmenin yeni yollarını geliştirmek için kullanacağım.

Dil, bir temsil aracı olarak kullanmaktan öte, bir eylem alanı/aracı olarak da kullanılabilir. Dili sorunsallaştırmak, koruma terminolojisini sorunsallaştırmak ve böylece koruma düşüncesini değiştirmek, herhangi bir metnin müdahil olabileceği ve somut olarak yapabileceği bir şeydir. Temsil araçlarını sorunsallaştırmak, triyalektik ilişki içerisinde düşünerek mekân/zaman temsillerini değiştirmek, temsil mekânları ve mekânsal pratikler ile olan ilişkisinden ötürü, mekân/zaman üretimini dönüştürmenin bir parçasıdır.

Sosyolojik tahayyülü değiştirecek, çeşitlendirecek olan şeylerin en önemli araçlarından biri de dili değiştirmektir. Çünkü dilin kendisi, zaten bir belirleyici olarak işlemektedir ve gömülüdür. Kavramlar, açıklama ve ilişkilendirme olanakları sağlayan araçlardır. Dolayısıyla verili dili sorunsallaştırmadan, toplanacak, seçilecek ya da üretilecek herhangi bir veri (toplamı), başka türlü ilişki kurma olanağı nasıl sağlayabilir? Bu nedenle zaman ve mekân üzerine düşündüğümüz dili ve bir şekilde içinde çalışma yaptığımız disiplinin dilini, sınırlarını ve olanaklarını sorunsallaştırmadan herhangi bir çalışmaya girişmek, yenileyici olmaktan uzaktır.

Mekân üzerine ya da zaman üzerine bütün pratikler ve kavramsallaştırmalar mekân ve zaman kavrayışını değiştirir. Korumaya dair bir analizde mekânın ve zamanın nasıl kavrandığı ve bununla ilişkili kavramsal tercihler belirleyici olmaktadır. Kavramlar, sınırlar çizebildikleri gibi mevcut sınırları aşındırabilir, kaldırabilir ya da onları ihlal etmeyi de sağlayabilir.

Korumanın, dilsel bir “inşa” olduğunun unutulmasına karşı, toplumsallık, zamansallık ve mekânsallık arasındaki ilişkiye dair kullanılacak kavramlar hakkında bir tartışmaya olan ihtiyacın nedenlerini açıklamaya çalışacağım. Bu nedenle, kavramlarla iki türlü bir ilişki kurmayı deneyeceğim: hem kavramlarla birlikte (kullanarak), hem de kavramlara karşı (*challenge*, mücadele ederek, aşındırarak,). Nesnesiyle olan ilişkisinde kavramdan beklenen anlamayı sağlama, anlatma, açıklama gibi gerçeğe uygunluk beklentisi olabilir. Öte taraftan, eski kavramsallaştırma yollarının izini sürmek ve irdelemek, kavramları işleme sokmak kadar, ampirik olanla kavramsal olanı

yeniden ilişkiye sokmak ve yeni kavramsallaştırmalar üretmek, üretken bir düşünüş (üreyen kavramlar) geliştirmek için önemlidir. Böylece düşünceler içinde/arasında sınırları gevşetmek ve daha geçirimli hale getirmek mümkün olacaktır.

Kavramların icadı, teknolojilerin/aletlerin icadı gibi işlev görür. Kavramların icadı ya da anlam kapsamalarının değişmesiyle nesnenin deneyimlenmesi ve algılanması da değişir. Kavramları, nesnelere temsil edilişleri ya da nesnenin dilde yeniden-üretimi olarak değil, nesnenin gerçekliğini dilde üreten başka bir düzey olarak, kendine ait dilsel bir gerçeklik olarak da kullanacağım.

Toplumsallığın kompleks oluşu ile dilin bu kompleksliği nasıl ve ne kadar anlamaya ve kavramaya yaradığı arasında bir açıklık/yarıklık vardır. Dil, kaotik oluşlara bir tür düzen verme ve berraklaştırma olarak kullanılabilir. Ancak bu kaotik/kompleks oluşları ne kadar iyi ifade edecek, gösterecek ya da ifade edecek ya da dönüştürecek temsil araçları geliştirirsek, kavrama ve duyumsamalar o kadar güçlü, kıvrak ve yenilikçi olacaktır. Kaotik oluşu, düzeltilecek, kontrol altına alınacak ya da düzene sokulacak bir şey olarak değil, bir olanak olarak da düşünebiliriz. Bu bağlamda, kaos ile düzen arasında mutlak bir ayrım değil, bir geçişlilik düşünebiliriz. Bu nedenle yazmak, düzene sokan bir şey olarak değil, kaotikliği sezdirebilecek, başka türlü anlamalara yakınlaştıracak bir şey olarak kurgulanabilir. Burada en güçlü araçlardan biri, benzerlik ya da farklılık olan şeyleri, İngilizcedeki “intersectionality”nin “*inter*” ve “*section*” yerine, kategorik olmayan daha “dolaşık” (Barad, 2019) ve karışmış bir anlam kapasitesi sunan Türkçe’deki “kesişimsellik” içerisinde düşünmek daha olanaklıdır.

Bu girişim, bir mekân/zaman ya da koruma dili üretimi kapasitesini de geliştirmeye çalışmaktadır. Bir dilsel pratiğin en önemli potansiyeli, dili dönüştürebilme gücüdür. Herhangi bir üretim gibi, dili de üretiriz, dilde üretim yaparız. Bu metin de dilsel bir üretimse, koruma üzerine odaklanan bir düşünme çabası olarak, dilde ve dil ile ne yapacağımız, yazan özne olarak irademiz dahilindedir. Bu çalışmada sadece yerleşme alanı, kent gibi bütünsellikler/genellikler üzerine ya da bütünselleştirilmiş tipoloji/üslup gibi formlaştırıcı/kategorileştirici ayrımlar üzerine değil; farklı yapıların mekânsal ve zamansal tekilliklerine odaklanmaya daha çok özen göstereceğim. Bu bağlamda, toplum yerine toplumsallık, mekân yerine mekânsallık, zaman yerine zamansallık şeklinde kullanımları ayrıca kullanacağım. Çünkü bu ikinciler formu, sınırlı, sabitleyici, kategorik bir anlama değil, geçirgen, akışkan ve süreçsel



(kompleks) anlamlara işaret ediyor. Ayrıca bunları çoğulluk içeren boyutlarıyla toplumsallıklar, zamansallıklar, mekânsallıklar olarak da kullanacağım. Bu bağlamda temel dert, ilişkilendirme ve süreçselleştirme amacıyla, kategorileştirici ve ayırıcı kavramsallaştırmaların yanı sıra yerine süreçselleştirici, geçirgenleştirici, kesişimsel ve dolanık/dolaşık (Barad, 2019) oluşları duyumsamayı sağlayabilecek kavramsallaştırmalar geliştirmektir.

Bu nedenle üzerine konuşmaya çalışacağım şey, kentsel doku ya da kentsel düzen şeklinde ifade bulan belli bütünlüklü ve formlaşmış “örnekler” kadar, parçalar ya da parçalı oluşlar da olacaktır. Tekil yapı ve koruma örneklerine ve söylemlerine bakarak, mikro olanlar üzerinden metni örmeye çalışacağım. Böylece “her şeyi açıklayan ve yönlendiren kapsamlı, hatta sistemli kuramsal ürünler yerine, mikro kuram” (Tanyeli, 2017: 11) girişimini daha mümkün kılacağım. Bazen bilinçli olarak seçtiğim ve gördüğüm, bazen tesadüfen karşılaştığım yapı ve koruma örneklerini alıp tartışmaya katmayı deneyeceğim. Bununla ilişkili olarak, modeller, üsluplar, tipolojiler, dönemselleştirmeler gibi genelleştirici ve formlaştırıcı düşünsel araçlar kullanmak yerine, tekilleştirici anlatılar ve ilişkilendirmeler geliştirmek istiyorum.

Bu örnek/örneklem üzerinden bir sistematik arayışı olmaktan öte, düşünsel olana malzeme sağlama bakımından farklı örnekleri kullanmaya çalışacağım. Dolayısıyla sistemli bir şekilde sabit bir alana odaklanıp, pratik gerekçelerle seçilmiş belli alandaki verilerle sınırlı kalmak yerine, meseleyi ve kavramları öne alıp, bunu tartışabileceğim örnekleri bulmayı ya da mevcut tartışmaları bozacak örnekleri kullanmayı deneyeceğim.

Tekil nesnenin ya da yapının, kendi hikayesine ve biricikliğine odaklanarak, genellik altında bastırılan ve gözden kaybolan niteliklerini dolaşıma sokmak mümkün olabilecektir. Çünkü “bir eser bir tekiliktir ve tüm bu tekilikler kültürün metastatik doluluğunda delikler, aralıklar, boşluklar vb açabilir” (Baudrillard, 2011: 39). Böylece zorunlu olarak bir tipolojiye ve/veya modele dahil edilmişlikten çıkararak, dahil olan ve aşan/taşan taraflarıyla yapının kendiliğini görmek olanaklı olacaktır. Her yapının ya da koruma pratiğinin kendi tekilliğinde açığa çıkan ya da ortadan kalkan nitelikleri üzerine konuşulabilecektir. Bu şekilde her tekilliğin kendi özerkliğini, özgüllüğünü açığa çıkarmak kadar, çevresiyle/bağlamıyla ilişkisi ayrıca kurulabilecektir. Mikro teori yaklaşımının sağladığı imkanlarla “tekil” olan, “genel”in nitelikleri içerisine mahkûm edilmekten kurtulabilecektir. Böylece içinde bulunduğu daha geniş alandaki

ilişkinini/konumu göz ardı etmeden, her yapının kendi tarihselliğini ve olumsuzluğunu (*contingent*) görmek daha mümkün olacaktır.

Bu nedenle farklı koruma modellerinden örnekleri ve eğilimleri olduğu kadar, herhangi bir model sistematığı içine sığmayan, hatta bir “bütünsellik” içinde durmayan, kaçan ve bozan ya da yakınlaşan ve uzaklaşan örnekler de bu çalışma içerisinde yer vermeye çalıştım. Sınır belirlemekten kaçınan ve mevcut sınırların çizgisini gevşeten bir düşünme biçimi geliştirmenin yollarını aradım. Bu çerçevede geniş ölçekli açıklamalardan kaçınarak, küçük ölçekli ve iddiasının her daim değil, geçici olduğunu açık eden açıklamalar geliştirmek mümkün olacaktır. Tekil olanın, söylemsel olarak hangi genellikler içine dahil edildiği, bu yapılırken yapıdaki nelerin kaybolduğu ve daha önce olmayan nelerin yüklendiği de görülebilecektir.

Bu bağlamda bütünlüklü ve sınırları belli “form”lar ya da “mevcudiyet”ler (*entity*) üzerinden konuşmak yerine, esnekliği ve karmaşıklığı (kompleksliği) imleyen yeni /kavramsallaştırmalar üretmeyi; formlu/çerçevesel olarak görünen şeylerdeki formsuzluğu ya da form tutmazlığı ortaya sermeyi; genelliklerin yanıltıcılığını, bozan örneklerdeki olanakları, başka bir ifadeyle genelliklerin tekillikleri nasıl bozduğunu anlatmayı istiyorum. Dolayısıyla, istisnaların kaideleri nasıl bozduğu önemliyse ve “kuralı boşa çıkarmak için bize istisna kalıyor” (Nouvel, 2011: 102) ise bile, öte yandan kaidelerin istisnaları nasıl bozduğu da önemlidir. Başka türlü bir ifadeyle, kaideler ve bütünlükçü/formlu anlatılar, mekânların tekilliklerini bozar ya da dağıtır. Çoklukları tekleştirilmeye ve indirgemeye, farklılıkları aynılaştırmaya karşı ve heterojenlikleri homojenliklerin farklılığı olarak ya da sınırları belli olarak değil; süreçsel, geçişsel, akışkan, sızdıran, formsuz ve dinamik mevcudiyetler olarak anlatmayı deneyeceğim.

### 1.2.7. Yazma arayışı

“Yazıyorum: Sayfamda ikamet ediyorum, onu kuşatıyorum, onu kat ediyorum. *Beyazlıklar* ortaya çıkarıyorum, *boşluklar* (anlamda sıçramalar: devamsızlıklar, pasajlar, geçişler).”

(Georges Perec, *Mekân Feşmekân*, 23)

Sosyolojik tahayyülü değiştirecek ve çeşitlendirecek olan şeylerden biri de yazma sürecini sorunsallaştırmak ve farklı yazma biçimleri kurgulamaktır. Metodolojiyi sadece veri toplama/üretme ve bu verileri analiz üzerinden değil, daha geniş bir bağlamda, korumanın dilini ve tez metni yazma alışkanlıklarını da sorunsallaştırma

yordamı olarak düşünüyorum. Hem metodolojik olanı teorik olan ilişkilendirmek, hem de metodolojinin, teorinin ve alanın dilini de sorunsallaştırmak, hem de yazma biçimi ve süreci üzerine denemeler yapmak bu girişimin bir parçasıdır.

Bir yeri/sahayı (*field*) ya da korumanın belli bir yerdeki/zamandaki tezahürünü değil; bir mesele olarak korumayı farklı veçheleriyle eleştirel olarak ve yaşamın dinamik ve kaotik oluşuna yaklaşabilen ve bunu yansıtabilen dilsel olanaklar geliştirerek incelemek/irdelemek istiyorum. Korumanın farklı yerlerde nasıl tezahür ettiğinden öte; tezahür etme biçimlerini ve süreçlerini analiz edebilecek kavramsal ve metodolojik araçlar geliştirebilmek istiyorum. Bu nedenle kapsayıcı olmaktan öte, kullanışlı olmaya odaklanıyorum. Mekân/zamana ilişkin meseleler, özne dışı/üstü, duyu/duygu dışı/üstü, politika dışı/üstü ve ekonomi dışı/üstü değildir. Daha öz bir ifadeyle bağlamda, bu çalışma zaman/mekân, duyu/duygu, ekonomi ve politika arasındaki ilişkiler etrafında koruma üzerine bir sosyolojik çalışma yapma ya da aşındırma denemesi olacaktır. Bu çabayı hem analiz etmek ve eleştiri üretmek, hem de başka türlü oluşlar için olanaklar geliştirmek için kullanacağım. Böylece hem “aktüel” olana bakarken, hem de “virtüel” olana da çalışmak mümkün olacaktır.

Metni kronolojik/zamansal bir kurgu kadar mekânsal bir kurguyla inşa etmeye çalışıyorum. Metni, kavramlarla dolaştığım dilsel bir mekân olarak düşünüyorum. Mekânsal doku ve zamansal doku gibi bir dilsel doku (*archi-texture*) ya da metinsel mekân olarak örmek (*text*: örme, örgü). Sadece düşünceyi mekânsallaştırma değil, buna ilişkin tartışmayı, bu yaptığım metni de mekânsallaştırma denemesi olarak tasarlıyorum. Bu da “zamansal düzeni eğip bükerek” (Soja, 2017: 8) ve “zamanın hakimiyetine karşı mekânsalı öne sürmenin ve eklemenin farklı yollarını aramak” (Soja, 2017:8) ve denemekle olabilecek bir şeydir. Çünkü

art arda sıralanarak gelişen anlatılara dayalı bir disiplin, okuru tarihsel biçimde düşünmeye koşulladığı için, metni bir harita gibi, zamansal değil de mekânsal bir mantıkla düğümlenen eşzamanlı ilişkiler ve anlamların bir coğrafyası olarak görmeyi zorlaştırmaktadır. (Soja, 2017: 7).

Soja (2017), dili zamansal düzene göre çalışan ve sıralayıcı niteliğinden çıkartarak mekânsal bir anlatı kurmayı önerir. Bunun için eşzamanlılıkları tespit etmek için metnin akışından sapma ve zamansal düzeni ekip bükecek şekilde anlatı kurmaya çalışır. Bu bağlamda mekânsallaştırmanın bir boyutu da dili düzenleme ve anlatıyı kurgulama biçimidir.

Kişinin coğrafyalara baktığı vakit gördüğü şey katı biçimde eşzamanlıdır, ne var ki dil ardışık bir silsileyi zorunlu kılar: iki nesnenin (kelimelerin) tıpatıp aynı mekânı (sayfa üzerinde) kaplamalarını olanaksız kılan, olabilecek en mekânsal dünyevi kısıtlama tarafından sınırları çizilen, cümleye dayalı önermelerin çizgisel bir akışı. Yeniden dermekten, yaratıcı bir biçimde yan yana getirmekten, zamanın hakimiyetine karşı mekânsalı öne sürmenin ve eklemenin farklı yollarını aramaktan başka elimizden bir şey gelmez. (Soja, 2017: 9)

Bu nedenle, bir dolaşma deneyimi olarak yazıyorum ve bu girişim, sıçramalı ve göçebe bir dolaşma şeklinde olmaya çalışacaktır. Belli bir güzergâh içinde dolaşma ve güzergâh haline getirme gibi girişimlerin ötesinde, güzergahından çıkarma denemeleri de olacaktır: “Daha ‘yatay’ dışlama hallerini kullanma ve farklı bağlantıların kurulabilmesi adına zamanın bildik kiplerini kurcalama ve doğrusal metnin olağan akışını sarsma niyeti” (Soja, 2017: 7) içerisinde, metnin dolaşım sistemi, bağlantıları ve örgüleri ağsal bir biçime dönüştürerek işleyebilir: geçişler (yollar ve patikalar), yerleşmeler, boşluklar, belirsizlikler olacaktır. Böylece “zamansal ardışıkla mekânsal eşzamanlılığın arasındaki zengin karşılıklı etkileşimden doğan eleştirel bakış açısının açılması ve keşfedilmesi” (Soja, 2017: 10) için bir deneyiş olma denemesi üretebileceğim. Kuvve ve fiil arasındaki geçişlerde ve gerilimlerde işleyecek olan bu düşünsel deneyişler, melezleşmeyi artıran, saflığı ya da yekpare oluşları yeniden melezleştiren bir deneme olacaktır. Her yeni deneyişin, korumanın dili üzerinde bazen arındırma bazen de aşındırma etkisi olacaktır. Bunun başka türlü düşünmeyi, tahayyül etmeyi, duyumsamayı, kullanmayı denemeye kışkırtan etkileri de olacaktır.

Bir düzeni/sistematığı olan, ama o sistematığı mutlaklaştırmayan, sistematik olma zorunluluğundan özgürleşmiş, dışsal ve normatif dayatmalarla şekillenen değil, doğaçlama ve kendini açmaktan kaçınmayan, düşünce akışı olarak işlemesine çalışacağım. Metnin örgüsünü farklı geçişleri olan, sıçramalı farklı ilmeklerle yapmaya çalışacağım. Lefebvre (2015: 19) “terminoloji ve dilde olduğu kadar düşüncede de bir Sistem rüzgârı esmektedir. Oysa her sistem düşünümü sonlandırma, ufku kapatma eğilimindedir” tespitini yaptıktan sonra, devamında kendisinin sistemleri parçalamak isteğinden, bunun yerine yeni bir tanesini koyarak değil, açık bırakarak yapmak isteğinden bahseder: “ufku ve yolu gösterip düşünceyi ve eylemi olasılıklara açmak için. Biçimciliğe yönelen bir düşünüm biçimine karşı, açıklığa yönelen bir düşünce bu mücadelede başı çekecektir” (2015: 19). Bu anlamıyla ortaya çok-sesli (polifonik), çok-bakışlı (kübik) ya da çok-duyulu, çok-merkezli ya da aslında merkezlessiz, böylece farklı ağsal ilişkileri olan bir metin kurmaya çalışacağım.

Kavramlar, fikirler ve pratikler arasında bağlama ve çözüme (operasyonelleştirme, formüle etme ve ilişkiyi bozma), yaklaştırma ve uzaklaştırma gibi işlemleri yaparken, dahası kavramları ve anlam kapsamalarını aşındırmaya ve yenilemeye daha fazla meyilli olacaktır.

Belli bir yerden köklenip beslenen ve yayılan (doğrusal, artzamanlı, sıralı) hiyerarşik bir metin yerine; farklı yerlerde kök veren, çoğul kaynaklara açılan, kaynaklar açan, başı çok sonu ise açılmaya ve uzamaya açık olan, etkilenmelere ve yeni bağlantılar kurmaya hazır ya da muhtaç, başka düşüncelere yol açan, sürekli uç veren kaotik, sarmal, döngüsel, ağsal bir metin: dolayısıyla birçok yerden/zamandan ve yere/zamana açık bir metin. Bu bağlamda hem Lefebvre'in (2015: 19) olasılıklara açma bağlamında tartışması hem de Eco'nun (2011) metnin anlamlandırma süresindeki çokluğa işaret eden "açık yapıt" (*opera aperta*) kavramsallaştırması önemlidir.

Açıklık hali, başka türlü bir tarifile, kökler eğilimler ya da güzergahlar yerine, sonu olmayan, her yerde başlayabilen ve hiçbir yerde bitmeyen ya da bitimsiz olana da açık olan, böylece uğraklar arayan, çünkü devam ve bağlantıyı zorunluluk olarak değil, yerine kısmi/parçalı, kesintili ve terk etmeye ya da başka taraflara kaymaya açık olmaktır. Çünkü fiille gelmiş olanları (aktüel) kesinlikler olarak değil, kuvvedeki (virtüel) olasılıklara açıklık olarak bırakan; düşünüşü bitirmeyen, sonlandırıcı olmayan, başka düşünüşleri bir yere taşıyıp kapatmayan ve ucunu açık bırakan, kuvve/virtüel olasılıkları heba etmeyi göze almayan, değillenmeye ve ilişkiye girmeye (senteze girmeye) hazır, ilişkiselliklerini ifşa eden bir metinleştirme denemesi olacak. Böylece, ihlal etmekten, belirsizliğe sebep olmaktan, kaotikleşmekten, yersiz-yurtsuzlaşmaktan kaçınmayan bir metin örülebilir.

Bu tez de bir mekân üretimidir. Bunun iki boyutu vardır. İlki koruma üzerine düşünce üretmesi bakımından, Lefebvre'nin (2014) mekân üretimi triyalektiği içerisinde yer alan "mekân temsilleri"ne karşılık gelmesidir. İkincisi ise tezin kendisi bir mekândır. Tez, düşünüşümün mekânıdır. Tez, araştırmayı ve düşünmeyi yazma biçimlerinden biridir. "Mekân işte böyle başlar, boş bir sayfanın üzerine çizilen sözcüklerle, işaretlerle" (Perec, 2017: 25). Yazmak, düşüncüyü yazı-sal hale büründürmek, yazı biçimiyle açığa çıkarmak, göz ile duyumsanabilir kılmaktır. Yazmak, bir eylem olarak düşünmenin bir aracı, düşünmenin kendisidir, düşünmenin oluşudur, kuvveden fille çıkarılışıdır. Yazı, tamamlanmış, oluşumu bitmiş bir ürün değil; eylemin kendisidir, bu anlamıyla da mekânsal ve zamansaldır. Düşünce/düşünme, metinde mekân tutar,

mekânını üretir. Tez, ayrıca art arda gelişler, deneyimleri aktarımlar, başka düşünceleri ve görselleri alıntılama ile oluşturduğum bir montajdır.

Metin, düşüncenin mekânıdır. Farklı mekânlarda yazdığım ve düşlediğim bir metindir. Etik kaygıları gözetken, ancak disiplinler kaygılarından kurtulmaya çalışan, alışkanlıkları/dayatmaları unutmaya çalışan bir çabadır. Disiplinler ötesi olmaya ve edebiyatın ve sanat pratiklerinin imkanlarından beslenmeye çalışan bir düşünümün, kurgulamanın ve yazma çabasının ürünüdür.

Bir metnin "açık" olabilmesinin en önemli işareti, soru üretmenin, cevaplar üretmek kadar önemli ve etkili olabileceği ile yeni sorular üretmektir. Bu bağlamda, yeni sorular üretmeyi, bazen hazır/yaygın soruları cevaplamaya çalışacağım kadar, bu sorulara cevaplar bulmaktansa yeni sorular farklı anlama olanaklarını çoğaltmak ve sunmak istiyorum. Hem içeriği açık bırakarak, kapatmadan bir metin yazmayı deneyeceğim. Bu "açık" oluş ve neye/nereye, nasıl bir açıklıktır? Açıklıklar ve boşluklar bırakmak, bunun için sorulara yanıtlar kadar, bazen sorularla göstererek, bazen belirsizlikleri ortaya sererek, belki baş edemeyerek, sonlandırmayacak. Ayrıca, geçirimsizlikleri ortadan kaldırmaya çalışarak ve geçirimli, sızdıran hale getirerek. Açık bırakmak, tespitler ve tahlillerin ötesinde, sorular üretmekle mümkün olabilir. Metni neden-sonuç ilişkisi olarak değil, çeşitli ilişki biçimleri üreterek, başlandırmadan ve sonlandırmadan farklı uçlar bırakarak. Yazmanın, düşünceyi üretmenin sadece aracısı ya da düşüncenin aktarıcısı olarak değil; düşüncenin malzemesi olarak kurmayı denemek. Anlatma biçimini de, düşüncenin forma girme özgürlüğü içerisinde tutarak, anlatılan ile anlatılmak istenen arasındaki farkı duyuları çalıştıran, duyguları düşünceden arındırmadan/yalıtmadan, ilişkili olarak yazmayı deneyen.

### **(Düşünümsellik ve metnin hikayesi)**

Bir metin yazmak, özellikle bir tez, bir araştırma yapmak teknik bir mesele, kurallı işleyen ve icra edilen bir süreç değildir. Kaotik, devingen ve süreçseldir. Yazan öznenin aktif bir özne olarak katıldığı, her zaman eksikli olan ve konunun aslında hiçbir zaman mutlak olarak bitirilemeyeceği, ancak belli bir hacimde "şimdilik" sonlandırılmış bir metindir.

Kendi düşünce üretimim ve yazma biçimim/sürecim üzerine de "düşünen" metin geliştirmeye çabaladım. Her türlü kavramsal kullanımı ve müdahaleyi, politik,

ekonomik ve dūşünsel içerimleri olan bir mūdahale olduėunun farkındalıėıyla, ōzdūşūnūmsel (*self-reflexivity*) olarak yapmaya çalıřtı. Bilgiyi, konumlu yerlerden ve zamanlı olarak ūretiriz. Konumsallıkları ve konumsallıkların ūrettiėimiz dūřūnce ūzerindeki etkilerini açık etmek, dūřūnūmselliėin bir parçasıdır. Haraway (2010: 104-105) bilgiyi/bilimi nesnellik, gōrecelik ve būtūnselleřtirme ūzerinden eleřtirir ve kısmi, konumlanabilir, bedenli ve eleřtirel bilgiyi alternatif olarak sunar ve řōyle bir kısımlık ōnerir: “Asla peřinen bilinemeyecek, olaėandıřı bir řeyler, yani tahakkūm eksenleri etrafında daha az dōnen dūnyalar inřa etmeye kadir bilgiler vaat eden perspektiflerden bakmaya da çalıřmalıyız.”

Sorunu toplumsallıkların tezahūrlerinde ve tezahūr etme biçimlerinde (mekān pratiklerinde) bulan dūřūnme eėilimlerindense, dūřūnsel alıřkanlıklardaki teorik yetersizlikleri tartıřmaya çalıřarak, mekānı, daha spesifik olarak da korumayla ilgili olan meseleleri dūřūnmenin yollarını ūretmeye çalıřtı. Sosyal bilimlere ve mimarlıėa, toplumsal sorumluluk misyonu ve toplumsal problemlerin ōzūmūnde gōrev yūkleyen (dūzen verici, terbiye edici, iyileřtirici, sorun ōzūcū) ve toplumsallıėa pedagojik bir misyonla yaklařıp deėiřtirebileceėini “sanat” dūřūnūřten uzak durmaya çalıřtı. “İmar etme” ve “mamur kılma” kullanımları, mimarlık metaforlarıyla dūřūnme eėilimiyle toplumu imar etme řeklinde, mimara yūklenen bir toplumsal misyona iřaret eder. “Dūnyayı mimarlık aracılıėıyla ve dolayımıyla disipline etmeyi” (Tanyeli, 2017: 33) amaçlayan dūřūncenin, sosyal bilimlerdeki yansıması ise, sosyal bilimciye “toplumun yaralarını sarma”, “sosyal problemleri ōzme” ya da “toplum mūhendisliėi” misyonu yūkleme. Bunun yerine korumanın “kūltūrel” olarak adlandırılıp politik, ekonomik ve zamansal baėlamlardan azade bir alan olarak algılanmasına karřı, farklı ekonomik ve politik iliřkilerin ve disiplinlerin sınırları içerisinde nasıl iřlediėini hesaba katarak çalıřtı.

Konu alanında hem uygulamalarda bir uzman iktidarı hem de mimarlık/restorasyon dūřūncesi ūzerinden bir epistemik iktidar iřler. Bu epistemik iktidar alanını sorgulama, dūřūnceyi ūreten ōzneler olarak kendi rolūmūzū, konumumuzu ve bu konuma iliřik olan zamansallıėı da bilgi/dūřūnce ūretim sūrecinin bir parçası olarak sorgulamakla bařlar.

Kavrayıřlarımız, algılarımız ve ideolojilerimiz ūzerinde eleřtirel biçimde kafa yormak, dūnyaya bakarken dayandıėımız kavramları ve yūntemleri hem kolay anlaşılır hem de egemen

kılmak için mücadele etmek, tarihsel ve coğrafi değişime ilişkin kendi deneyimimizi değerlendirmeye çalışmak. (Harvey, 2017: 16)

Kendi özne konumlarımızın ürettiğimiz bilgiyle olan ilişkilerini sorunsallaştırmak, düşünümSELLİĞİN bir parçasıdır. Değerlerimiz ve alışkanlıklarımız, disipliner, dilsel ve pratik donamımız, yaptığımız her türlü düşünme ve yazma sürecinin içerisine dahildir; çünkü bir şekilde bizde “gömülü”dür. DüşünümSELLİK de nelerin gömülü olduğunu ve bunu konunun kendisine nasıl etkilerinin olduğunu fark etme ve açığa çıkarma çabasıdır. Özne oluş sadece konumlu/konumda olan bir şey değildir, zamanlıdır da. Özne konumlanmalarımız tek ve sabit olmadığı için, bu bağlamda bir “konumlar-arası” da çalışmaktadır. Dolayısıyla, çok-konumlu, konumlararası ve çok-zamanlı bir süreç ile bu metni üretmeye çabaladım.

Bu bağlamda özdüşünümSEL olmak, kendi farklı yakınlık ve uzaklıklarımı, mesafe ve zamansal olarak ifşa/açık ederek metni üretmektedir. Bilgiyi konumsal ve zamansal bir şey olarak görmek, kullanmak, yaptığımız işi de mekânsallaştırma ve zamansallaştırma girişimidir. Sadece üzerine düşündüğüm meseleyi/nesneyi mekânsallaştırma, zamansallaştırma ve duyusallaştırma değil; kendi düşünme sürecimi de mekânsallaştırma, zamansallaştırma ve duyusallaştırma olarak kurmaya çalıştım.

Yazmak ile yaşamak arasındaki ilişkiyi önemsiyorum. Nasıl yaşadığımız, nasıl düşündüğümüz ve nasıl yazdığımız arasında ilişki kurabiliriz. Yazmayı kâğıt/bilgisayar üzerinde yapılan bir şey olması ile birlikte bir eylem olarak düşünüyorum. Düşündüğümü, düşünmeye çalıştığım şeyi yaşamak da; dolayısıyla kendimde eylemek, kendimle eylemek ya da kendim eylemek, bunu önemsiyorum. Bu bağlamda, kendi vegan oluş sürecimi, sadece gündelik hayatla sınırlı olan bir şey olarak değil, kendi düşünce/duygu üretme pratiklerim içerisinde de kullanarak, böylece insan-merkezci olmayan, türcü olmayan bir sosyolojik tahayyül, mekânsal/zamansal tahayyül geliştirmeye çalışıyorum.

Çeşitlilikler kadar eşitsizliklere de bakmayı önemsedğim için, cinsiyetçilik, sağlamlılık ve yaşçılık gibi insanlara arasındaki ayrımcılık biçimlerinin mekân üretiminde etkilerine açık olmaya çalışıyorum. Bu bağlamda sağlamlı olmayan, yaşçı olmayan bir düşünme güzergahının içinde olmayı, bu nedenle koruma meselesini de böyle bir güzergâh içerisinden yeniden düşünmenin yollarını arıyorum. Sadece insanlar arasındaki değil, insanlar ve diğer canlılar arasındaki ilişkide işleyen



eşitsizliklere de bakan ve böylece insanmerkezci ve türcü olmayan bir düşünmeyi önemsiyorum.

Kapsayıcı olmaktan öte, başka türlü algılamanın/duyumsamanın ve kavramanın yollarını geliştirmek, konvansiyonel söylemi sorunsallaştırmak, bunun için kavramsal müdahalelerde bulunmak istiyorum. Konuya “hâkim olma”nın değil, konuya “dahil olma”nın peşine düştüm. Konuya dahil olmak için, dışsal/dışarlıklı bir şey olmaktan öte, kendi gündelik hayatımda kullanabildiğim, hissedebildiğim bir şeye dönüştürerek, içerilmiş bir şey olarak üzerine düşünmeye çalıştım. Böylece yabancı bir şey gibi değil, deneyimime dahil olmuş bir şeyin üzerine ya da o şeyle düşünmek kaygısı oldu bu. “Her şeyi düşünmezden önce içimde hissetmek istiyorum. Olup bitenlere adil bir gözle bakmazdan önce her şey içimde yerine yerleşsin diye, uzun bir tarihe ihtiyacım var” (Canetti, 2004: 48). Peki, bu nasıl bir “iç”? Öncelikle dilsel bir iç, zihin dünyama dahil olma hali; ayrıca mekânsal bir iç, bütün bedenimle ve duyularımda deneyimleyebilecek şekilde farklı bulunmalar yaratarak dahil olma hali. Bu durumu metni kendimdenleştirmek ya da kendimleştirmek olarak da tarif edebilirim. Bu dahil olma ve dahil etme süreçlerim, farklı konumları ve zamanları içeriyor. Bulduğum ya da denediğim çoklu konumlar ve çoklu zamanlar sayesinde farklı ilişkilendirmeler kurma olanağım oldu. Bu konumlara doğrudan bulunduğum mekânlar/zamanlar kadar, okuduklarım, izlediklerim ve dinlediklerim de dahil oldu ve doğrudan ilişkili birkaç rüya da.

Konuya dahil olma, sadece meselenin kendisine değil, ayrıca meselenin diline de dahil olma sürecini içerir. Dile dahil olmayı, olduğu gibi kullanarak ya da sadece kullanıcı olarak değil, bu dilin oluşumunu irdeleme, eleştirme ve dönüştürme iradelerini de içeren bir deneyim olarak düşünüyorum. Bir araştırma, konuya olduğu kadar dile yönelik de bir araştırmadır. Dilin nasıl üretildiği de düşünömselliğin bir parçasıdır. Üretilmiş olan dili nasıl algıladığımız ve nasıl kullandığımız, verili ve zorunlu bir kullanma yerine, dönüştürülebilecek potansiyeller olarak bakmak, dili bir eylem alanı olarak kullanmak, dili dönüştürmek, dönüştürme iradesi geliştirmeye çalışmak peşinde oldum. Bir şey yapmak, bir şey yazmak, bir şey yaşamak, bir vakit yaşamak; bir şeyleri başka türlü yapabilme irademiz; yazmak, yapmak, üretmek; burada dil içinde yapabileceğimiz bir olanaksa, bunu yapmaya çabalıyorum.

Yaşamla, yaşayanlarla başka türlü ilişkiler kurmak, başka türlü ilişkiler kurabilmenin dilini üretebilmek istiyorum. Bunun için konvansiyonel düşünüşü/dili bozmak, kısa

devre yaptırmak, sorular sorarak zayıflatmak ve böylece sıradışılaştırmak, kıvrımlaştırmak, bulanaklaştırmak, yeni patikalar açmak ile olabilir. Dili bir şeylerin aktarıcısı olarak, bir şeyleri anlatma olarak değil, bir üretim alanı ve üretim aracı olarak düşünüyorum. Bu nedenle, başka bir dilsel üretim alanım olan şiir için “dili değiştirebileceğim an şiire başladım” ifadesini kullanmam gibi, bir düşünme alanım olarak bu tezde de yapmaya çalışacağım şey, sosyolojinin ve daha doğrudan korumanın alanının dilini değiştirmek. Böylece mekân-zaman temsilleri üretmenin bir öznesi olmaya çabaladım. Ayrıca dil ile, dil içerisinde yaptığım iki farklı pratik olsa da; iki farklı yazma ve düşünme biçimini birbirine yaklaştırmak; daha isabetli bir ifadeyle, bir tez metninde, bir düşünce üretimi metninde şiirin olanaklarını ya da şiirden anladığım olanakları, şiirde kullandığım olanaklarını da kullanabilmek istiyorum, en azından bundan kaçınmak istemiyorum.

Alışkanlıkları tekrarlayan değil, her bir alışkanlıkla hesaplaşan, çünkü hem başka türlü düşünmek, başka disiplinlere terk edilmiş bilme biçimlerine ve bilgilere “olanak” olarak yaklaşıp kullanmak; hem de başka türlü yazma pratiklerini denemekle, bu düşünmeyi de değiştirecek olan şeydir. Beşerî bilimlerin dilini değiştirmek, beşerî bilimlerde anlatı kurma ve temsil araçlarını çoğaltma (ya da temsil olarak bile görmeme) iradesini kullanmak istiyorum. Bu bağlamda sanatsal pratikleri de böyle bir bağlam içerisinde kullanılabilir olarak düşünüyorum.

### **1.3. Tezin İçeriği**

Bütün bu çerçeveler içinden kurmaya çalıştığım bu çalışma üç bölümden oluşacaktır.

Birinci bölümde, korumanın söylemini oluşturan, hem koruma nesnelere hem de koruma uygulamalarının nasıl adlandırıldığı bağlamında, koruma terminolojisini ve koruma yaklaşımlarını tartışacağım. Koruma bir mekân ve zaman üretimi olduğu için, mekân ve zaman yazımları da bu bölümün konusu olacaktır.

İkinci bölümde, “kültürel ve doğal arasında: bir taş nereden başlar” başlığı altında, kültür ve doğa ikiliği bağlamında, insan üretimi mekânların “kültür” ile adlandırılmasının sorunlarına yönelik bir tartışma yürüteceğim. Kültürel ile doğal arasındaki ayrıştırmayı aşındırarak, kültürel olanın doğal olanla nasıl ilişkili ve ayrılmaz olduğunu göstermeye çalışacağım. Ayrıca “kültürel varlık” ve “kültürel varlık” adlandırılmasının, insan üretimi mekânların ekonomik ve politik dinamiklerini dahil etmenin farklı boyutlarını ileri süreceğim.

Üçüncü bölümde, bir toplumsallık/mekânsallık/zamansallık olarak korumayı öznelere üzerinden hem insan hem de insan dışındaki canlılar ve cansızlar bağlamında tartışmaya çalışacağım. Bu bölümde ayrıca, özne oluşun dönüştürme iradesi ve olanları/ilişkileri verili olmaktan çıkarmaya işaret edeceği olabirlikler üzerine bir düşünmenin yollarını da geliştireceğim.

Dördüncü bölümde, korumada mekânın ve zamanın nasıl kullanıldığını “koruma zamansallığı” ve “koruma mekânsallığı” olarak, korumanın tarihselliğini/mekânsallığını, korumanın momentleri ve ölçekler bağlamında tartışacağım. Beş kısımdan oluşan bu bölümün temel arayışı şu soru etrafındadır: Zaman-mekân ilişkilerindeki dönüşümler, toplumsallığı ve korumayı nasıl etkiliyor? İlk kısımda zaman ve mekân arasındaki ilişkinin dönüşümü ile zaman sınıflandırmaları bağlamında koruma alanı üzerine değerlendirme yapacağım. İkinci kısımda korumada mekânsal/zamansal genişleme ve çeşitlenme üzerine bir analiz geliştireceğim. Üçüncü olarak, korumayla nasıl mekânsal/zamansal parçalanmalar üretildiğine yoğunlaşacağım. Dördüncü olarak, zaman-mekânın ölçeklendirilmesi bağlamında yerel-ulusal-küresel arasında nasıl yeni asimetrik ilişkiler oluştuğunu analiz edeceğim. Son olarak ise, korumanın nasıl mekânsal/zamansal benzeştirme süreci olarak çalıştığını üzerine bir tartışma yürüteceğim.

Son bölümde ise bir duyular sosyolojisi olanağı olarak korumanın duyularla olan ilişkisini, bir duyusallaştırma girişiminin parçası olarak tartışacağım. Burada duyu çeşitliliği ve duyular arasındaki senkronizasyon bağlamında korumayı tartışacağım. Koruma yaklaşımlarında, uygulamalarında ve temsillerinde duyulara ayrılan/ayrılmayan yeri; gözmerkezciliğin yükselmesinin koruma alanını nasıl etkilediğini; görme dışındaki diğer duyuların, en yaygın olarak da işitme, dokunma, koklama duyularının korumayla olan ilişkisi üzerine tartışmalar yürüteceğim.



## 2. KORUMA TERMİNOLOJİSİNİ TARTIŞMAK

Bu kısımda, koruma düşüncesinin ve bir “koruma cemaati”nin ve “koruma düşünömselliği”nin kuruluşunu mümkün kılan koruma kavramları repertuarı ve kavramların anlam kapsamları sorunsallaştıracam. Koruma alanı, uygulamalara ve fizikselliğe ilişkin olduğu kadar, koruma terminolojisini ve temsillerini de içerir. Koruma sadece yapılan bir şey değil, koruma düşünölen ve dilselleştirilen de bir şeydir. Bu olanların öyle olduğu/yaşadığı olarak değil, dilsel, görsel ve işitsel temsil araçlarında nasıl çalıştığıyla ilgili bir meseledir. Bu bağlamda bu kısım, Lefebvre’in (2014) mekân üretimi analizinde kullandığı “mekânsal pratik” ve “temsil mekânı” ile triyalektik ilişki içinde olan “mekân temsili”ne ilişkindir. “Mekân temsilleri” mekânın zihinsel, düşünsel ve kavranan boyutudur. Koruma terminolojisini sorunsallaştırma, oluşmasının zamansallığı ve mekânsallığı ile toplumsallıkla ve bilimsel disiplinlerle ilişkisi içerisinde yapılabilir. Temsilleri sorgulamaksızın yapılan her türlü düşünme, farklı alanlar üzerine çalışıyor olsa da anlatabileceğinin, açıklayabileceğinin ya da yorumlayabileceğinin sınırları, kavramların olanakları ya da sunduklarıyla kısıtlanmış/belirlenmiş olacaktır. Temsil araçlarının sorunsallaştırma ve kavramları başkalaştırma her çaba, düşünmeye yenilik katacağı gibi başka türlü duyumsama ve deneyimleme olanakları da sağlar. Korumanın bir bilgi alanı olarak inşasına bakmak ve sorgulamak, böylece epistemolojik inşasını tartışmaya açmak, kavramların ve söylemlerin irdelenmesi ve başka türlü üretilmesiyle mümkün olabilir.

Olanlar ya da mevcudiyet, mekânların hem fiziksel olarak ürün/eser hem de temsil hallerine ilişkindir. Mekânın fizikselliği kadar temsilleri de aktüel halin bir parçasıdır. Aktüel halin bütün değişimleri de mevcudiyete dahildir. Mekân ve zaman üzerine hem nasıl bir dilin geliştirildiği hem de başka temsil araçlarıyla nasıl üretimler yapıldığı, fiziksel olana yönelik müdahaleler kadar “olan”ın bir boyutudur. Ayrıca, dilsel ya da görsel olan şeyleri, sadece “temsil” ilişkisi ile düşünmek kadar, kendinde “oluş”lar olarak da düşünebiliriz.

Bir mekân/zaman üretim biçimi olması bakımından koruma üzerine düşünmek, hem bağlamı içinde yer almasından dolayı mekân ve zaman kavramlaştırmalarını, hem doğrudan koruma nesnelere ve uygulamalarının nasıl adlandırıldığını içerir. Dilsel bir mesele olarak koruma nesnesinin nasıl adlandırılacağı, tanımlanacağı ve tarif edileceği, neyin, ne olarak ve nasıl korunacağını etkileyeceği için koruma uygulamaları kadar önemlidir. Nasıl adlandırdığımız, bu adlandırmalara ne zaman ve nasıl başladığımız hem eylemin kendisini ve kapsamını, hem de müdahalenin biçimini etkiler. Üretilen koruma dilinin, bilimsel, hukuksal ve bürokratik bir güç kazanması ve ulusal ve küresel ölçekte yaygınlaşması, koruma pratiklerinin meşrulaştırılmasını ve yerleşikleşmesini sağlar. Koruma dili ve terimleri, korumanın gündelik hayatta, medyada ve siyasette popülerleşmesinin de aracısı olur.

“Koruma düşüncesi”nin dönüşümü, “koruma söylemi”ni ya da “korumacılık dili”ni inşa eden kurucu metinler olan ve uluslararası ölçekte kabul gören koruma sözleşmeleri/kartaları üzerinden izlenebilir. Mekânda koruma ve miraslaştırma biçimleri ve pratikleri hakkında, küresel ölçekte, disiplinlerin tartıştığı ve uygulama biçimlerine göre değişen farklı kavramsallaştırmalar üretilmiştir.

Mekânların kendisi nasıl üretimse, mekânları yorumlayan, zamanları yorumlayan bilginin, bilme biçiminin kendisi de bir üretimdir ve tarihseldir. Mekânlar nasıl öznelere tarafından üretiliyorsa, o bilme biçimleri de öznelere tarafından üretilir. Bilgi de bilme biçimleri de zamandışı, öznelere üstü ve mutlak değildir. Üretildiği zamanın olanakları ve birikimi ile çevrelenmiştir, ilişkiseldir, bağlamsaldır, kısmidir ve her zaman değiştirmeye açıktır. Kavramlar ve işaret ettiği şeyler, mekânlar, nesnelere, eylemlere mutlak ve yalıtılmış kendilikler değildir, başka şeylerle, farklı dolaylımlarla hep yeniden ilişkilenen ve sürekli melezlenen kendiliklerdir.

## **2.1. İsimler ve Fiiller Arasında Mekân ve Zaman Kavramsallaştırmaları**

Dili nasıl kullandığımız korumayı nasıl düşündüğümüzü ve uyguladığımızı etkiler. Varlıkları süreç olmanın dışında, bitmiş bir oluş düşünmek ve buna göre isimlendirmek var olmanın bazı boyutlarını ve etkilerini dışarıda bırakmaktır. Bu oluş halini nerede kestiğimizle, hangi halini nerede sabitlediğimizle ilgilidir. Dolayısıyla süreklilikler ve süreksizlikler, nerelerden ve ne zaman kestiğimizle ilgili bir şeydir. Oluş halini zayıflatan en önemli şeylerden biri de, dili formulu şeylere işaret eden "isim"ler üzerinden kurgulamakla/kullanmakla ilgilidir. Oluş/üretim süreçlerini hem

mekân/zaman temsillerine/anlatılarına hem de koruma terminolojisine dahil etmenin bu bağlamda dönüştürücü etkileri olacaktır.

Dile getirme biçimleri ve alışkanlıklarının fiillerden isimlere ve sıfatlara kayması, hem sonuç ile süreç arasındaki ilişkiye, hem öznenin aktif rolüne ilişkin bir değişmeye işaret eder. Örneğin eylem olarak “öğreniyorum” yerine isim olarak “eğitim”in geçmesi gibi, “daha önce doyum sağlayıcı eylemleri ifade eden fiiller, yerlerini sadece pasif tüketim için tasarlanmış isimlere bırakır” (Illich, 2010: 16). Fiil sürece ve öznenin rolüne de işaret eden bir kapsama sahiptir. Mekâna nesne/kategori/ürün olarak mı, yoksa süreç olarak mı bakmak, isim ile fiil oluş arasındaki farkla ilişkilidir.

Konuya daha doğrudan bir örnek olarak, bir yerde oturmak ile bir yerde yaşamak arasında, “oturmak” bir sabitliğe işaret ederken, "yaşamak" sürekli ve olağan bir şeye işaret eder. Bu durumda, yeri insanın karşısında nesneleştirici olarak düşünmek yerine, bir yerde yaşamak kadar, bir yerle yaşamak olarak da düşündüğümüzde mekânla kurduğumuz ilişkiyi de özne ve nesne ilişkisi dışında başka türlü düşünmüş ve dönüştürmeyi sağlayacaktır. Üretim ve yaşama süreçlerine işaret eden kavramsallaştırmalar geliştirmek ve kullanmak, isim/sıfat olarak değil, fiil olarak kullanmakla mümkün olacaktır. Bu bağlamda örneğin “eski” yoktur, sürekli bir “eskime” vardır. Benzer şekilde “mekân” ve diğer mekânsallaştırıcı kavramların durağan ve formlu bir şeye işaret etmesi yerine, “mekânsallaşma” gibi sürece işaret eden kavramlar kullanılabilir.

Koruma alanında, mevzuatlar/belgeler ya da akademik metinlerdeki “kurucu” kavramlara baktığımızda, isimlerin ve sıfatların üzerinden düşünülüyor oluşu, böylece kategorik oluşu, mekân, zaman ve toplumsallık kavramsallaştırmalarının yansımalarıdır. İsim olarak düşünmek bütüncül/bütünlükçü ve sınırlandırılmış bir nesne ya da düşünme arayışının karşılığıdır. Toplumsallık, zamansallık, mekânsallık arasında, toplumsal olanı da zamansal olanı da mekânsal olanı da mutlaklaştırmaktan kaçınmanın bir yolu fiil olarak kavramsallaştırmalar geliştirmek, çeşitlendirmek ve kullanmaktır. Böylece hem süreçselliğe işaret ederken hem de parçalı/fragman/eksikli oluşlara da işaret edebilir olur.

İsim ya da eylem halini gösterme, mekân ve zaman kavramsallaştırmaları için de geçerlidir. “Mekân” ve “zaman” form kazanmış bir hale işaret eden kavramlardır. Başka türlü bir ifadeyle, isim halleri işaret ettiği şeyi nesneleştirmektedir.

İngilizcedeki fiil halini gösteren *timing* gibi bir fiil hali Almancada olsaydı, yani zamanlama ya da zamanlaştırma gibi ‘zaman’ın anlamını eylemleştiren bir sözcük bulunsaydı, ‘saate bakma edimi’nin, iki ya da daha fazla olayın akışı içindeki sekans ve pozisyonları birbirine uyumlama, ‘senkronize etme’ anlamına geldiğini kavrar, anlardık. (Elias, 2020: 71)

Zaman ve mekân kavrayışımızı “nesne” olmaktan çıkaracak şekilde genişletmek ya da en azından sadece nesne halinden ibaret olmayacak farklı haller içinde kavramsallaştırmalar geliştirilebilir. Yaygın bir kavrayışın parçası olarak, mekân durağan ve pasif, zaman ise dinamik ve aktif olarak görülür. Ancak “mekânı edilgen ve cansız, zamanı ise bereketli, verimli ve diyalektik” (Soja, 2017: 34) içerisinde düşünme eğilimini bozacak kavramsal müdahaleler ve düşünsel denemeler gereklidir. Dolayısıyla zamanın akışkanlığının karşısında mekânın durağan değil, zaman ve mekân kavramsallaştırmalarına göre bunun farklı hallerinin olabilirliği gösterilebilir.

Böylece mekânı dinamik bir şey olarak, nesne/şey, oluş, olay, olabilirlikler arasındaki boyutlarını ayrı ayrı değerlendirebilmek kavrayışı çeşitlendirecektir. Bu da zamanla olan ilişkisini farklı bağlama biçimleriyle olabilir. Toplum, mekân (kent, kır/köy) ve zaman olarak kullanım, sabit/hareketsiz/doğrusal bir bütünlük olarak, form olarak görmeye, geçirimsiz, mutlak oluşa ve kategorik bir ayrıştırmaya işaret eder. Bu haller kadar akışkan, geçirimli ve süreçsel oluşa, form dışılığa işaret eden kavramlar geliştirmek ve kullanmak kavrayışı çeşitlendirecektir. Dolayısıyla, hem formlu/sabit, hem de akışkan haller arasındaki konumlamaları gösterebilmek için farklılandırıcı kavramlar kullanılabilir. Temel mesele, farklı durumlara ve etkileşimlere işaret edebilen kavramsallaştırmalar geliştirerek düşünmeyi farklılandırmaktır. Bu doğrultuda kavramsallaştırmalar şöyle özetlenebilir:

Toplumsallıkla ilgili kavramlar için:

- Toplum, toplumsallık, toplumsallaşma.

Mekânla ilgili kavramlar için:

- Mekân, mekânsallık, mekânsallaşma, mekânlaşma.
- Kent, kentsel, kentsellik, kentselleşme.
- Kır, kırsal, kırsallık, kırsallaşma.
- Yerel, yerelleşme, yerelleştirme; bölgesel, bölgeselleştirme; ulusal, ulusallaşma, ulusallaştırma; küresel, küreselleştirme. küreselleştirme.

Zamanla ilgili kavramlar için:



- Zaman, zamansallık, zamansallaşma; tarih, tarihsel, tarihsellik, tarihselleştirme.

Zaman ve mekân arasında yeni ilişkilendirmeler için:

- Mekân, zaman; mekân-zaman; mekânzaman (Harvey, 2015: 158-167).

Doğa ve kültür arasında yeni ilişkilendirmeler için:

- “Doğakültürler” (*naturecultures*) (Haraway, 2010)

Bu bağlamda, mekânın ve mimarlığın katı/sabit ve bütünsel olarak kavranmasına yol açan kavramlar ve pratikler yerine, Irigaray’ın “akışkan mimarlık” (Rawes, 2017) tasavvurundan da ilham alarak süreçsel, dinamik, akışkan ve geçirgen kavramsallaştırmalar geliştirmek; toplumsallığa, zamansallığa, mekânsallığa dair kompleks ve geçirgen oluşları kavramaya ve geçişlilikler sağlamaya daha fazla olanak sağlayabilir.

### **Mekân ve zaman yazımları**

Zaman ve mekân kavrayışındaki değişimin önemli bir boyutu dilseldir. Farklı mekân ve zaman yazımları, farklı kavrayışlar sağlar. Mekânı ve zamanı ne olarak kavradığımız, nasıl kullandığımız ve nelerle temsil ettiğimiz, mekânın ve zamanın dili, insanların bütün pratikleri üzerinde etkilidir. Mekân kavramının ortaya çıkışı da bu bağlamda önemlidir:

‘mekân’ ‘modern zamanlar’a özgü içi boş bir kavramsal kalıp, soyut bir kategori/kavramdır. İnsanlık tarihinin modern-öncesi ve hele en eski dönemlerinde bu soyutlamanın varlığına pek de gerek duyulmamıştır. Özetle, ‘mekân’ dediğimizde, kabaca Ortaçağlar’ın sonunda ortaya çıkmaya başlayan yeni bir dil dünyasında ‘şeyler’in [*Die Dinge*] nesneleşerek, ağırlıkla resim ve sayıların diliyle temsil edilmeye başladığı yakın dönemlerin ürünü bir kategoriden söz etmekteyiz. (Nalbantoğlu, 2008: 89)

Modernlikle birlikte, farklı coğrafyalar arasındaki etkileşim arttıkça, zaman ve mekâna ilişkin standartlaştırıcı bir dil oluşturulmuş ve dilsel çeşitlilik önemli ölçüde ortadan kalkmıştır. Zamansal çeşitliliğin azalmasındaki en önemli etkenlerden biri yerel zaman temsillerinin/söylemlerinin dolaşımdan çıkmış olması ve zamanın dilinin uluslaştırılmasıdır. Zamanın, takvim ve saat olarak sayısal ifadesi, dillerdeki farklı yerel işaretlerin kullanımını gereksizleştirmiştir. Zaman, sayılarla temsil edilen bir şey olması kadar, dilde temsil edilme biçimleriyle ulusal ve küresel düzeylerde senkronize

edilmiştir. Böylece, ulusal dillerde zaman kavramları, birbirine tercüme edilebilecek denklikler olarak küresel ölçekte dolaşıma girmiştir.

Toplumsallık, zamansal ve mekânsal olanla olumsal/zorunsuz bir ilişki içerisindedir. Buna göre mekânsallık – zamansallık – toplumsallık arasındaki ilişkiyi yeniden birleştirmek gerekmektedir. Sosyal bilimlerdeki yaygın anlayış toplumsallık ve tarihsellik arasında bir diyalektik varsayarken, Lefebvre “tarihsellik ve toplumsallığın ayrıcalıklı ikili dinamiğine üçüncü bir boyut dahil ediyor: eleştirel teori ve pratikte sonunda eşit ilgi talep eden kuşatıcı ve sorunsal bir mekânsallık” (Soja, 1997: 44). Böylece triyalektik ilişki içerisinde düşünme, ayrıştırıcı değil, yeniden ve başka türlü ilişkilendirici kavramsallaştırmalar geliştirmenin de dayanağı olacaktır.

Koruma üzerinden zamanın ve mekânın toplumsallığını, kavramsal ve tarihsel bir bağlamda tartışmaya ihtiyaç vardır. Çünkü “Toplumsal yaşamın mekânsallığı nasıl zamansal/tarihsel olumsallığa dayanıyorsa, gündelik faaliyetin rutinlerinden ve olaylarından tarihin daha uzun yapılışına (...) dek toplumsal yaşamın zamansallığı da aynı şekilde mekânsal olumsallığa dayanır” (Soja, 2017: 174). Toplumsallık, zamansallık, mekânsallık arasında Soja üçlü bir diyalektik önerir:

Mekânsallaştırılmış diyalektik... Mekân, zaman ve oluş; coğrafya, tarih ve toplum; mekânın üretimi, tarihin yapılması, toplumsal ilişkilerin ve pratik bilincin oluşturulması üzerine düşünme biçimlerimizde köklü değişiklikler yapılması yönünde ısrarlı bir talepte bulunur bu diyalektik. (Soja, 2017: 73)

Bu üçlü arasındaki ilişkiyi Soja (1997: 46) ayrıca şu şekilde tartışır:

Sosyal gerçeklik sadece tesadüfen mekânsal değildir, mekanın ‘içinde’ vardır, o önkoşul ve ontolojik olarak mekânsaldır. Mekansallaştırılmamış bir sosyal gerçeklik yoktur. Mekânsız sosyal süreçler yoktur. Saf soyutlama, ideoloji ve temsiliyetin alanında bile, sıklıkla gizlenmişse eğer, yayılmış ve yerinde bir mekânsal boyut vardır.

Toplumsallıkla ilişki içinde düşünüldüğünde, toplumsal ilişkilerin hem mekânı ürettiği hem de mekânsallığın etkisinde işlediği, karşılıklı bir etkileme/belirleme ilişkisi şeklinde olduğu görülebilir. Soja’nın buna ilişkin yorumu şu şekildedir:

Mekânsallık toplumsal ilişkilerin ve toplumsal yapının hem sonucu/tezahürü hem de aracı/önkoşuluysa, bu ilişki ve yapıların maddi dayanağı ve toplumsal yaşamları, hem mekân oluşturucu hem de mekân tarafından belirlenen birer olgu, hem mekânsallığın üreticisi hem de ürünü olarak görülmelidir. (Soja, 2017: 173)

Zaman ve mekân arasındaki ilişkiye dair başka bir nokta ise zaman ve mekân arasında hiyerarşi kurulmasında ve buna dayalı farklı niteliklerin yüklenmesinde görülebilir. Çok yaygın bir şekilde “mekânı edilgen ve cansız, zamanı ise bereketli, verimli ve diyalektik” (Soja, 2017: 34) olarak kabul eden düşünceyle karşılaşırız. Bu şekilde hiyerarşik ön kabullerden sıyrılmak ve zaman-mekân arasındaki farklı/laşan ilişki biçimlerini tarif eden yeni kavramsallaştırmalar geliştirmek gerekecektir.

Zaman ve mekân arasında bir ikilik ve uyumsuzluk ortaya çıkması, mekânın ve zamanın, mekâna ve zamana ilişkin şeylerin tarifini değiştirir. Bu değişim “mekânsal özerklik” ve “zamansal özerklik” olarak tarif edilebilir, birbirine refere etmeyen, ihtiyaç duymayan anlatılar mümkün hale gelir. Bu kavramlar bağlamında, Lefebvre’in (2014) “mekânsal parçalanma”dan bahsetmesi gibi, mekân üzerinde “zamansal parçalanma” şeklinde bir kavramsallaştırma da üretilebilir.

Ayrıca nesnenin/mekânın zamanıyla, insanın zamanı arasındaki örtüşmezlik de zamanın göreliliğinin başka bir boyutudur: “nesne durağan değildir; zaman özneye tahsis edilmiş değildir. Yalnızca bizim zamanımıza, bizim bedenimize, ritimlerin ölçüsüne göre yavaştır” (Lefebvre, 2017: 46). İnsan dışı varlıkların zamanı, insanlaştırılmış zaman tasavvurunun dışında işleyen bir şey olsa bile, bunun insanların düşünme pratiklerinin içinde yer alması önemli ölçüde dışarıda tutulmaktadır.

Zaman ve mekânın birbirinden ayrı olarak kavranması ve kullanılması, zamanın ve mekânın dağılmasının/parçalanmasının başlangıcıdır. Her türlü toplumsallık ya da “gerçeklik”, zaman ile mekân arasındaki bu yeni dağılımda ve söylemde yeni anlamlar ve kullanımlar edinir. Zaman ve mekân kavrayışını değiştiren momentler, mekânsal ve zamansal örgütlenmelerin nasıl olduğuyla ya da mekân ve zamanın nasıl işleme sokulduğuyla ilgilidir. Zaman ve mekân arasındaki ilişkinin algılanmasını ve deneyimlenmesini değiştiren, hem her türlü nicelleştirme ve eşdeğerleştirme işlemleridir, hem de iletişim ve ulaşım araçları teknolojilerindeki değişikliklerin yaygınlaşmasıdır.

Mekânsallığın dışına itilmiş bir zaman tahayyülü ve zamanın dışına itilmiş bir mekân tahayyülü düşünsel sorunlar barındırır. Zaman ve mekân arasındaki bağlantıları kurcalamak için, mevcut kavramları kullanmak ve irdelemek kadar, düşünsel olarak yeniden ilişkilendirmeleri sağlayacak yeni kavramsal olanaklar geliştirilebilir. Sorun,

mekânı sadece mekân, zamanı da sadece zaman olarak ayrışık olarak düşünmemizdedir. Mekân ve zaman üzerine düşünme alışkanlıklarımızı ve modellerimizi her türlü sorgulama ve aşındırma; açmazları/çıkamazları açığa çıkarma girişimleri; koruma üzerine alternatif, eleştirel ve çoğul düşüncüler ve uygulamalar geliştirmede yenileyici olacaktır.

Düşünsel olarak bu zaman-mekân farklılaşmasını üreten ya da bu farklılaşma üzerine kurulu olan şey, bu ayrışmayı sağlamlaştıran ve bilimselleştiren farklı disiplinler ve teorik/metodolojik yaklaşımlardır. Modernlikle birlikte ortaya çıkan yeni tarihsellik ve tarih tahayyülü, bazı zaman ve mekân disiplinlerinin oluşmasıyla ilişkilidir. Geçmişe dair yeni bilgi edinme biçimleri olarak Tarih (tarihyazımının bilimselleşmesi), Sanat Tarihi, Arkeoloji (bilimsel arkeoloji) gibi disiplinlerin kurulması geçmişle ilişki kurmanın yeni biçiminin ürünleridir. Bu değişimin, mekânın ve mimarinin korunmasına dair yansımaları, geçmişin mimari yapılarına ve yerleşim yerlerine yönelen ilgide görülebilir.

Bu bağlamda Harvey (2015: 158-167) zaman ve mekân arasında farklı ilişkilendirmelere işaret eden üç temel kavramsallaştırma önerir: mekân, zaman; mekân-zaman; mekânzaman. Bu farklılandırıcı kavramsallaştırmalar farklı zaman ve mekân tasavvurlarına işaret eder ve Harvey ayrı ayrı kullanılabilirlikleri üzerinden tartışır.

İlk olarak, Harvey'e göre ayrı olarak "mekân" ve "zaman" yazımı, mutlaklığa işaret eder. Mekânı ile zamanı ayrıştırma ve mutlak olarak görme, Kartezyen düşünceye dayanır. Mekân ve zaman arasındaki net ayırım, Öklit geometrisi, standartlaştırılmış ölçme ve hesaplamalar, kadastro haritası, Newton mekaniği ve buna dayalı mühendislik uygulamalarını kapsayan, düşünsel güzergâh olarak Newton, Descartes, Kant'ın zaman kavrayışları bu bağlam içerisindedir (Harvey, 2015-158-9). Buna göre:

Rönesansın mekân ve zaman kavramlarında yarattığı devrim birçok bakımdan Aydınlanma projesinin kavramsal temellerini atıyordu. Şimdilerde birçok insanın modernist düşüncenin ilk atılımı olarak gördüğü hareket doğa üzerinde hâkimiyeti insanın özgürleşmesinin ilk gerekli koşulu olarak kabul ediyordu. Mekân doğal bir 'olgu' olduğuna göre, mekânın fethi ve rasyonel biçimde düzenlenmesi modernleşme projesinin ayrılmaz bir parçası haline geliyordu. Bu defaki fark, mekân ve zamanın Tanrı'nın haşmetini yansıtmak üzere değil, bir bilinç ve bir irade ile donanmış özgür ve aktif bir birey olarak 'İnsan'ın özgürlüğünü kutlamak ve kolaylaştırmak için düzenleniyor olmasıydı. (Harvey, 2012: 279)

Mutlak ve türdeş zaman ve mekân tahayyülünün gelişmesi tarihsel olarak Aydınlanma düşüncesiyle ilişkilidir.

Aydınlanma düşüncesi, birer mutlak kategori olduğu varsayılan türdeş zaman ve mekânın düşünce ve eylem için sınırlayıcı kaplar olarak görüldüğü, oldukça mekanik ‘Newtoncu’ bir bakış açısının çerçevesi içinde hareket ediyordu. Bu mutlak anlayışların zaman-mekân sıkışmasının basıncı altında çöküşü, modernizmin 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başı biçimlerinin doğuşunun merkezinde yer alıyordu. (Harvey, 2012: 283).

Bu kavrayış içerisinde, mekân açık seçik bir şekilde zamandan ayırt edilebilirdir ve “uzamın düzeni, sonsuz bir geleceğe uzanan düz bir çizgi boyunca gelişen mutlak zamandan ayrı bir şeydir” (Harvey, 2015: 159). Bu bağlam içerisinde tarih ve coğrafya birbirinden ayrı olarak düşünülür (Harvey, 2015: 159). Newton, “zamanı bütün bir fiziksel evrenin içine yeksenak bir biçimde yayılmış, tekbiçimli bir süreklilik olarak” (Elias, 2020: 66) kavrar. Newton’un önemli ölçüde şekillendirdiği bu nesnelci zaman kavrayışında, zaman ontolojik bakımdan doğanın öteki nesnelere farklı olmayan ve doğal fiziksel dünyanın nesnel bir ögesi olarak görülür (Elias, 2020: 17).

“Kant’a göre zaman ve mekân, *a priori*, yani her türlü deney öncesi bir sentezin temsilcisiydiler” (Elias, 2020: 18). Ayrıca Elias zamanın nesnelci ve öznelci kavrayışları arasında bir ayırım yapar, Newton’un önemli ölçüde şekillendirdiği nesnelci zaman kavrayışında, zaman ontolojik bakımdan doğanın öteki nesnelere farklı olmayan ve doğal fiziksel dünyanın nesnel bir ögesi olarak görülür (Elias, 2020: 17).

Her iki görüş için de ‘zaman’ bir doğa verisini temsil ediyor; fark ise şurada: Birinde ‘zaman’, nesnel, insan bilincinden tamamen bağımsız varolan bir doğal veriyken ikincisinde ‘sübjektif’ bir karakter taşıyor; yani insanın doğasında doğuştan yerleşmiş, öznel bir tasarım olarak anlaşılıyor. (Elias, 2020: 18)

İkinci olarak, “mekân-zaman” yazımı ise göreliliğe işaret eder. Einstein’le inşa edilmeye başlanan Öklitçi olmayan geometrilerle ilişkilidir. Süreçlerin ve devrimin mekânı olarak kavranan bu anlayışta, mekân zamandan kopuk olarak anlaşılmaz (Harvey, 2015: 159). “Tarih ve coğrafya birbirinden koparılamaz. Her çeşit coğrafya, tarihsel coğrafyadır; her çeşit tarih de coğrafi tarihtir” (Harvey, 2015:159). Böylece, “mutlak uzam ve mutlak zaman dilinden, ortasına tire çekilen göreliliğin uzam-zaman kavramının diline doğru geçiş” (Harvey, 2015: 159) gerekli olur. Einstein’ın yaptığı şey, Newtoncu zaman kavrayışına “görelileştirici” bir müdahaledir. Göreliliğin uzam-zamanda ölçülebilirlik ve hesaplanabilirlik daha karmaşık hale gelir, çünkü farklı

geometri türleri vardır ve mesele neyin kim tarafından görelileştirildiğidir (Harvey, 2015: 160). Dolayısıyla farklı “görelileştirme süreçleri” vardır ve buna göre farklı “görelî hakikat”ler ifade edilir (Harvey, 2015: 160).

Üçüncü olarak, “mekân zaman” yazımı ise ilişkiyel oluşa işaret eder. “Uzam, zamandan ayrıştırılmaz; uzama ve zaman, birbirine karışarak uzamzamanı meydana getirir (aradaki tire de yok olur)” (Harvey, 2015: 162). İlişkiyel uzamzamanda ölçme ve hesaplama işlemleri olanaksızdır, nicelleştirme yapılamaz (Harvey, 2015: 164). “İlişkiyel düşünce bizi matematiğin, şiirin, müziğin iç içe geçtiği; rüyaların, gündüz düşlerinin, anıların ve fantezilerin serpilebileceği noktaya götürür” (Harvey, 2015: 164).

Bu bağlam içerisinde, Harvey’in (2015: 158-167) önerdiği bu zaman ve mekân yazımları ve ilişkili farklı tahayyül etme biçimleri, koruma üzerine düşünürken ve temsiller üretirken nasıl kullanılabilir? “Uzama ilişkin hangi kavramsallaştırma biçiminin kullanılacağına karar verme, kuşkusuz, incelenen olguların doğasına veya insanın aklındaki siyasal amaca bağlı olan bir iştir” (Harvey, 2015: 166). Harvey’in katkısı bağlamında, “mekân” ve “zaman”, “mekân-zaman” ve “mekân zaman” kullanımları birbirini değilleyiçi olarak değil, farklı durumlar için farklı olanaklar sağlayabilen kavramsal araçlar olarak kullanışlıdır. “Uzama diğer tüm bilme biçimlerinin mümkün olma koşulu olarak anlamak istiyorsak, uzama tasavvur etmenin mutlakağa, göreliliğe veya ilişkiyeliliğe dayanan üç tarzı birbirleriyle doğrudan diyalektik gerilim içerisinde tutulmalıdır” (Harvey, 2015: 167). Bu bağlamda, zaman ve mekân üzerine yapılan her düşünme ve kullanım, farklı ölçülerde mutlaklaştırma, görelileştirme ya da ilişkilendirme girişimleri olarak değeriendirilebilir.

Dolayısıyla, hâkim zaman ve mekân kavrayışımızı sorgulamak, kavrayışları çeşitlendirmek ve yeni kavramlar üretmek, daha yenileyici ve kapsayıcı/kıvrak düşünme olanakları üretmemizi ve analizler geliştirmemizi sağlar. Mekân ve zaman arasındaki ilişkinin ayrılmış olması, yeniden ve farklı ilişkilendirmelere ve birleştirmelere da olanak sağlar. Giddens bu durumu şu şekilde yorumlar:

Zamanın uzamdan ayrılması, içinde hiçbir geri dönüşü olmayan ya da her şeyi kapsayan tekyönlü bir gelişim olarak görülmemelidir. Tam tersine, bütün gelişim çizgileri gibi karşıt karakteristikleri de kışkırtan diyalektik özelliklere sahiptir. Dahası, zamanı uzamdan ayırmak, toplumsal etkinlik konusunda yeniden birleşmeleri için bir temel sağlar. (Giddens, 2018: 26)

Bu şekilde mekân, zaman, mekân-zaman, mekânzaman; mekânsallık, zamansallık; mekânlama, zamanlama; mekânsallaşma, zamansallaşma gibi kavramlar mekânsal/zamansal ve mimari çoklukları hem olanların farklı hallerini, hem de başka türlü olabilirlikleri olumsal ilişkiler içerisinde düşünebilme için olanak sağlar. Böylece koruma nesnesini, tekil kalmasına izin verilmeyen, kültürel ya da zamansal şeylere dair temsile çevrilen ve dahil edilen, şimdiliğinden ya da buradalığından öte, kurgulanan belli bir zamanki haline sabitlenen, süreçsel bir şey olmaktan öte, kategorik bir zamansallık içine tıklan bir şey olmaktan çıkarabilir. Bu da fiil olanın bulanıklaştırılmasını önlemek, failin rolünü hatırlatmak için bir olanak olarak kullanılabilir.

Kavramsallaştırma, özcü ve mutlaklaştırıcı olmak yerine, muğlaklaştırma, geçirginleştirme, ilişkilendirme üzerinden de geliştirilebilir. "Melez" in olmaması mümkün değildir, sadece melezleşmenin aldığı bir formu sabitleme ve mutlaklaştırma yoluyla "saptırmama" eğilimi vardır. Çeşitlilik ya da farklılık olarak düşündüğümüz her şey, çeşitli formlara büründürülür ve kategoriler olarak ayrıştırılır. Bu nedenle sadece formlu halleriyle değil, form almanın bir süreç olduğunu görerek, oluşların öte taraftan sürekli melezlenmeler içerisinde de olabileceğini düşünebiliriz. Dolayısıyla, formlu şeylerin arasında/içinde bir "mix" olma halinden öte, birbirine karışmış, dolaşmış ya da karışabilir olacak kadar geçirgen şeyler olarak da düşünülebilir melezleşme. Formlu şeylerin arasında içinde, daha eklektik bir birliktelik olabileceği gibi, daha geçirgen, "karışmış" (Coccia, 2021) ve "dolaşık" (Barad, 2019) hallere işaret eden kavramsallaştırmalara da ihtiyaç vardır.

Zaman ve mekân ilişkisi üzerine, ayrı ya da ayırıcı değil, bağlayan ya da ilişkilendiren kavramsallaştırmalar geliştirmek, bu meseleler üzerine düşünmeyi değiştirecektir. Korumayı da bütün her türlü mimarlık/mekân ve zaman meseleleri gibi böyle bir yaklaşım ile düşünmek ve tartışmak gerekiyor. Zaman ve mekân arasındaki ilişki için, yeni kavramsallaştırmalar üretmek ya da başka dillerden kullanıma almak, bunu "arası" olmayan bir "zamanmekân"a çevirmek olabilir. Zaman ve mekânın ayrıışmış değil, ilişkili ve birleşik bir algı, deneyim ve kavram olarak inşa etmek, kavramsal müdahalelerde bulunmak, bu müdahaleyi korumaya bağlamında gerçekleştirecek olanaklar geliştirebiliriz. Ayrışma sürecine işaret eden kavramlar kadar, yeniden ve başka türlü ilişkilendirmeler sağlayacak kavramsal müdahaleler de yapılabilir. Bu anlamda Pallasmaa'nın (2011: 79) mekân yerine "mekânlama" (*spacing*) ve zaman

yerine “zamanlama” (*timing*) şeklinde önermesi ile Pallasmaa'nın aynı metinde bahsettiği Japon düşüncesinde yer alan mekân ve zaman birliğine işaret eden “*ma*” kavramı (Pallasmaa, 2011: 79) bu bağlamda kullanışlı bir örnek olabilir.

### **2.1.1. Standartlaşmayla uğraşmak**

Dilin bilimsel ve mesleki jargon üzerinden standartlaşması ve disipline edilmesi, düşünmeyi ve eylemi de disipline eder. Zaman ve mekân üzerine ya da koruma üzerine, küresel olarak aynı sözcüklerle konuşabilme olanakları gelişir. Farklı zaman ve mekân kültürleri ile dillerin çeşitliliği böylece erir. Ilich'in “en temel ortak mal olan dil, her biri bir mesleğin kontrolü altında olan dolambaçlı jargonlar tarafından kirletildi” (2010: 61) sözleriyle kastettiği ve “sözcüklerin gasp edilmesi ve gündelik dilin içinin boşaltılarak bürokratik bir terminolojiye indirgenmesi” (2010: 61) cümlesiyle vurguladığı böyle bir durumun ifadesidir. Dilsel çeşitliliğin uzmanlaşmanın etkisiyle azalması, mekânsallıkların/zamansallıkların duyumsanmasını etkiler. Bu da mekân temsillerinin, temsil mekânları ve mekânsal pratikleri üzerindeki etkisine işaret eder (Lefebvre, 2014). “Daha önce görmenin, kullanmanın ve dünyanın tadına varmanın birbiriyle kıyaslanamayacak kadar farklı yollarına tanıklık eden diller, artık birbirine daha çok benziyor” (Ilich, 2010: 31) oldukça, mekân ve zaman kavrayış çeşitliliği de azalmaktadır.

Koruma hakkında ortak bir dil oluşturulmasında, mimarlık eğitimi, ulusal ve uluslararası koruma kurumlarının oluşturulması, koruma sözleşmelerinin ulusal ölçeklerde hukuki olarak kabulü ve koruma üzerine hızla artan yayınlar belirleyici olmuştur. Böylece bilimselleşme ve normatifleşme süreçleri gelişmiş ve önemli ölçüde küresel düzeyde uzlaşılabilen bir koruma dili ve ilkeleri ortaya çıkmıştır. Bu bilimselleşme ve normatifleşme süreçlerinin uluslararasılaştırma bağlamında gerçekleşmesi, dilsel olarak yerelliklerin ortadan kalkmasına, koruma alanının aynı/yakın terimlere ve anlamlara çekilmesine, senkronize edilebilirliğe, tercüme edilebilirliğe neden olmuştur. Bilgiyi ve beceriyi yayma olanaklarının sivil toplum, disiplinler gelişmeler, akademik ve popüler yayınlar, iletişim araçlarının çeşitlenmesi sayesinde gelişmesiyle bu süreç daha hızlanmıştır.

Korumanın söyleminin gelişmesinde ve küresel olarak ortaklaşmanın sağlanmasında, ulusal, uluslararası, bölgesel ve yerel ölçeklerde kabul gören tüzükler, deklarasyonlar ya da sözleşmeler üzerinden standartlar oluşturulması etkili olmuştur. Bunlar normatif



metinlerdir ve hukuki güvenceler sağlayacak şekilde ulusal/yerel yönetimler tarafından yürürlüğe konulur. Böylece koruma hukuki bir nitelik kazanmış olur ve bir “koruma hukuku” oluşturulur. Korumayla ilgili kurumlar, bu dil üzerine kurulu kurallar üzerinden iş yürütür. Böyle bir kurumsallaşma içerisinde, bir koruma dili oluşturulması ve standartlaştırılması, kavramsal çeşitliliklere ne kadar olanak tanıyabilir? Bu şekilde küresel düzeyde iş gören ortak bir dil üretilmesi ve dilsel çeşitliliğin azalması, zaman/mekân kültürlerinin ve varlıklarının homojenleşmesine neden olmayacak mıdır? Yerellik, özgünlük/otantisite gibi korumanın temel kavramları, korumanın dili söz konusu olduğunda geçersiz mi sayılacaktır? Bu dilsel standartlaşma, bu iddialarla çelişkili olmamakta mıdır? Dilin değişmesi, toplumsallığı, zamansallığı, mekânsallığı da etkileyeceğine göre, yapılan koruma sonrası mekân için özgünlük ya da yerellik nasıl konuşabilir olacaktır? Mekânsal varlıklar “eski”, “yerel” ve “özgün” olabilirken; hakkında ya da ilişkili üretilen söylemler ve diğer temsiller ise tersine genel/evrensel ve sürekli yeni olmaya doğru evrilmektedir. Mimari çeşitlilik ve kültürel çeşitlilik, koruma ve miras alanında önemli meseleler olmasına rağmen, mekânlar ve zamanlar üzerine dilsel çeşitlilik ise bir gündem olmamaktadır. Mekân ve zaman üzerine kavramsal çeşitliliklerin standartlaşma ve bilimselleşme ile azalması önemli dönüşümlerdir. Uluslararası koruma sözleşmeleri/tüzükleri, kavramlar üzerine ortaklaşma üretse de kavramsal farklılıklar ortadan kalkmış değildir.

Bu süreç, koruma dilinin hem uluslararası ortaklaşması ile küreselleşmesi hem de yasal nitelik kazanarak normatifleşmesi olarak görülebilir. Koruma uygulamalarında sıklıkla “yasal önlemler”den bahsedilmesi gibi, koruma kavramlarının dinamik oluşu da vurgulanır:

Mimari mirasın korunması kamu yararına olan dinamik bir süreçtir. Bu nedenle mimari mirasın korunmasına yönelik yasal düzenlemeler, koruma alanındaki evrensel ilkelerden ödün vermeden yeni kavram ve yaklaşımları içerecek şekilde güncellenebilir olmalıdır. (ICOMOS Türkiye 2013)

Bu yeni kavramlar alanın düşünülmesine yenilik getiriyor olmakla birlikte, kurumsal olanaklar ve bilginin paylaşılma mecralarının yaygınlığı sayesinde, küresel olarak yayılmakta ve dolaşıma girebilmektedir.

Koruma söylemi, her farklı dil ve toplumsallık içinde başka karşılıklarla işler. Koruma, bir kavram, teori ve düşünce ithalinin parçası olur. Bu ithal etme ya da dile dahil etme süreci, başka dillerden olduğu kadar, dilin geçmişinden de ithal edilebilir.

Dillerin içinde kavramsal benzerlikler ve farklar dillerin göreceli varoluşlarının bir tezahürü olsa da koruma dili küreselleşme süreci içerisinde homojenleştirir. Korumayla ilgili terimlerin değişimi ve anlamların tarihi - yüklenen ve eksilen anlamlarıyla, genişleyen ya da daralan anlam kapsamlarıyla - diller arası taşınan/yayılan, eksilen/karşılanmayan ve çeşitlenen ilişkiler içerisindedir. Var olma süreçleri, bir taraftan eskime süreçleridir. Mesele, bu eskimenin nasıl algılanacağı, ne yapılacağıdır ve nasıl kavramsallaştırılacağıdır.

### **2.1.2. Bütünleştirmelerle ve süreklileştirmelerle uğraşmak**

Kavramlar, işaret ettiği şeylere dair bir bütünlük içerse de bunun nasıl bir kapsayıcılık içerdiği her zaman tartışılmalıdır. Kavramın işaret ettiği şeye verdiği form, mutlak değildir. "Form"un sınırlandırılmış "mevcut"un sabit, verili, saf (*pure*), katışıksız ve değişmez kabul edilmesi sorunludur. "Bütün"ü bütün, uyumu "uyumlu" yapan nedir? Sonraki yeniden yer alışlar, eklenme ya da dâhil edişler ya da eksilmeler/bozulmalar neden ötelenir? Bu kavramı ve anlam alanını totalleştirici bir şekilde düşünmektir. Kavramsallaştırmak algılamamanın, anlamlandırmanın ve duyumsamanın bir biçimi ise, bütün kavramlar, olanaklar sağladığı kadar, birçok sınırlılık da barındıracaktır. Kavramsallaştırma, kapsayıcı olduğu kadar dışlayıcı ve eksiltici de olur. Bütünleştirici/formlaştırıcı olarak düşünme, etkilenmelerin ve oluşların akışkan, geçirgen, dinamik ve "dolaşık" (Barad, 2019) oluşlarını sınırlandırır.

Korumada, temsillerde olduğu kadar, fiziksel müdahalelerde bütünleştirme yönünde bir eğilim gözlemlenebilir. Öte yandan her şeyin birbirine dolanan, eklenen ve karışan şeyler olduğu düşünülünce bütünlük, belli bir durum ve ilişkiler içerisinde sabitlenmeye işaret eder. Bu durumda, koruma mekânın süreçselliğini ve akışkanlığını durdurma ve sabitleme olarak mı çalışır? Mekânı, dönüştürülebilir bir şey olmaktan çıkarma, insan ve insandışı varlıkların müdahalelerinden koruma, böylece sabitlenen bir şeye çevirmek mi olur? Koruma, mekânı iç ve dış etkilere karşı geçirimsiz hale getirir. Bozan ya da değiştiren herhangi bir etkiye karşı korumaya alır.

Mekânsal uyum, mekânsal birlik/bütünlük, mekânsal ve zamansal tutarlılık arama, uyum/harmoni içinde bir toplumsallık anlatısı kurmayı güçlendirir. Biçimli, düzenli ve tutarlı bir mekânsallık, mekânsal çelişkileri ve eşitsizlikleri görünmezleştirmeye, böylece (kurgulama gücüne sahip olanlar için) ideal ve ütöpik bir geçmiş tahayyül edilmesi neden olur.

Bütünsellik ve süreklilik, homojenleştirme/türdeşleştirme üzerine kuruludur, değişmezlik/bozulmazlık düşler. Kültürel süreklilik ve bütünlük içerisinde hem tarihsel bir inşa hem de yapıların tekillikleri yerine ikame olan homojen bir muhayyel bütünlük kapsamına alınır. Süreklilik geçmişle bir bağ/ilişki kurma biçimi ve söylemidir, devam etmeye işaret eder. Yapının yaşantısındaki sürece işaret eder, süreklileştirme ve bağlama olanağı sağlar. Tersine kopuştur, kopukluk uzaklaşma ya da dağılmayı imler. Kopuş ya da ayrışma kriz sebebi olabilir. Kopuş ya da kesinti/kesilme olarak değil ve devamlılık olarak görme eğilimidir. Kopuş, kontrolden çıkış demektir. Süreklilik tahayyüllerinde devam eden nedir? Kültürel süreklilik mümkün müdür? Kültür nasıl sürer? Bir “mekânsal süreklilik”ten bahsedilebilir mi? Zamansal süreklilik ve mekânsal süreklilik ayrı ayrı düşünülebilir. Zamanın mekânla süreklileştirilmesi zaman aracılığıyla, mekân üzerinde işler. Süreklilik kurgusu gelenek, evrim gibi kavramlarla ilişkilendirilir. “Sürdürülebilirlik” ya da “sürdürülebilir koruma”, sürme sürecine dair bir müdahaledir, belki sürmeyecek olana ya da başka türlü sürece olana sürdürme amaçlı bir müdahaledir. Kendi haline bırakılırsa sürmeyeceğinin bir kabulüdür. Müdahalesiz, dolayısıyla korumasız bir süreklilik imkansızdır. Canlı ya da cansız bir varlığın yaşama süreci değişimlerle içiçedir. Neyin nasıl sürdürüleceği hem insanlar hem de insan dışındaki canlı ve cansız varlıkların ve olayların/etkinliklerin etkisindedir.

Bu bağlamda bir şeylerin “gelenek” olarak seçilip sahiplenilmesi, değişme sürecine karşı dair bir itirazı barındırır. Bu durumda “gelenek, eğer gerçekten gelenekse, zaten kendini koruyacak güce sahiptir ve insanların onu korumak, muhafaza etmek için beyinlerini zorlamaya çok ender durumlarda ihtiyaçları olur” (Baker, 2014: 189). Nelerin nasıl sürdürüleceği ve bu sürdürme halinin nasıl temsil edileceği farklı güç mücadelelerinin dahilindedir. Her durumda bir şeyin ya da etkinliğin sürdürülmesi, bütünsel bir kapsamda olmayacak kadar olanaksızdır.

Mekânla ya da yapıyla ilgili süreklilik, yapının hangi niteliğinde aranacaktır? Süreklilik farklı düzlemlerde ve parçalı olarak tahayyül edilir. “Organikçilik, içerimleriyle birlikte, yani birçok tarihinin basitleştirici evrimciliği ve birçok sosyoloğun naif süreklilikçiliğiyle birlikte, kentsel gerçekliğin özgül niteliklerini maskeleymiştir” (Lefebvre, 2015: 69). Bütünlük nasıl süreçte bir mesele olarak gündeme geldiği hakkında,

18. yüzyıldaki atalarımız, kırılğan binalardan oluşmuş bir dünya yaratmayı asla düşünmemişlerdi; kurumları yaratırken olduğu gibi, binaları yaratırken de ilk amaçlarda ve ilk biçimlerde kutsal bir şeyin olduğuna falan inanmazlardı. (...) Aydınlanma bize antisosyal inşaatı miras bıraktı, onun görsel değerleri kullanılmayı ve gereksinimlerin değişimini bekledi. Biçimde organik bütünlük arayışının sonucuydu bu. (Sennett, 2013: 124)

Bütün oluş, mekânın kendisinde değil, mekân söyleminde mümkün olabilmektedir. Bütünlük, fiziksel bir mevcudiyet değil; zihinsel bir kurgu/iddiadır. Söylemin kendisi parçalı, çelişkili olan şeyleri bütünlükler. Bütünleyen şey söylemdir, dolayısıyla “kendinde” bir bütünlük, temsilde bir kurgudur. Uyumsuzlukları uyumlaştırma, çelişkileri azaltma, tutarlıklara çevirme olarak da düşünmeyi dönüştürür. Hangi nitelikler üzerinden sınırların çizildiği ve kapsamın belirlendiği bağlamında “bütün” bir kurgudur ve başka şeylerle ilişkilendirmenin tercih edilmemesinden dolayı her zaman eksik ya da parçalıdır. “Bütün” homojen, çerçeveli ve belirli bir şey olmaktansa; kaotik, belirsiz, kesişimsel ve “dolaşık” (Barad, 2019) olarak düşünülürse, “bütünsellik” kurgusal olarak da imkansızlaşır.

Böyle bir bağlamda, “tipoloji” içerisinden düşünmek, üslup/biçim üzerinden modellemeler tasavvur etmek, dahası bunların bir tasavvur olduğunu, başka türlü de ilişkilendirilerek de tasavvur edilebileceğini unutmak, mekânları ve farklı özelliklerini “bütünlük” olarak görmeye işaret eder. Bunun kavramlara yansımaları “toplum”, “mekân”, “yer”, “kent”, “köy” gibi örnekler olmaktadır. Bütünlüklü kavrayış, geçirimsiz, sabit, formlu olarak tahayyül etmeye neden olur. Burada, farklılıkları birleştirme ya da benzerlikte toplama, böylece fark olarak görmeme, bir ortalık inşa etme çalışır.

Mekânları, yerleşim yerlerini "sınırlar" ve "formlar" içerisinde düşünmek, örneğin, bir "kent" ya da bir "köy" olarak düşünmek; o yerleşim yerlerinin sürekli oluşmakta ve başkalaşmakta olan bir yer olduğunu unutmadan, kentselleşme, kırsallaşma, ulusallaştırma gibi oluşum süreçlerine işaret eden kavramsallaştırmalar ile düşünceler geliştirilebilir. Bir yerleşim alanının kent formunda ya da ulus/ülke olarak formlaştırma süreçleridir. Bu haliyle de isim oluşa işaret eder. Daha önce olmayan bir hali kavramsallaştırma ile uygulamaya işaret eder ve bu da temsil üzerinden dönüştürmektir.

Koruma müdahalelerinde bütünselleştirici işlemler yapmak kadar, geliştirilen ve kullanılan kavramlar da mekânsal varlık hakkında bütünselleştirici etkiler yapar. İsim

olarak kavramsallaştırma belli bir hale ilişkin bir bütünlük kurgusunu da olanaklı kılar. Bu bağlamda özgünlük/otantisite ya da orijinallik, bütünselleştirici ve süreklilendirici düşünme arayışının belirtileridir. Başka bir doğrultuda, yerel, ulusal, bölgesel ve küresel ölçekler ile mekânları ve yerleşim alanlarını düşünmek de bütünselleştirici işlemlerdir.

Tekil olarak mekânsal varlıkları kendi içinde bütünlükler olarak düşünmek ya da bir süreçte gelişen mekân üretme pratiklerini “mimari gelenek” olarak düşünmek, mekânı bütünlükler ve süreklilikler olarak düşündürmektir. Bu düşünme dağınık, muğlak ya da akışkan olan etkileri ve değişimleri katılaştırmaktır. Ulus (toplum ve devlet) tahayyülü öncesindeki mimarlık ürünleri, ulusal coğrafya içerisinde bir seçme ile kültürel bir devamlılık içerisinde düşünülebilir. Örneğin “Selçuklu mimarisi” ya da “Osmanlı mimarisi” olarak adlandırmak hem yayıldığı coğrafyadaki çeşitliliği hem de uzun yıllara yayılmasındaki değişimleri ne kadar kapsayabileceği sorunludur. Böyle bir adlandırma, Selçuklu’nun ve Osmanlı’nın bugün nasıl tahayyül edildiği kadar, mimarlığın bugün nasıl tahayyül edildiğiyle ilişkilidir. Bu adlandırma, işaret ettiği coğrafyanın ve dönemin mimarlık ürünlerini bir bütünlük olarak düşünmeyi besler. Ancak, mevcut ulus coğrafyasından daha geniş bir alana yayılmış olan, ulus öncesi geçmişin bu mimarlık ürünlerinin çeşitliliğini ne kadar kapsayıcı olabilir? Bir coğrafyadaki ekonomik ve politik bağlamlar ile özneler değişmiş olsa bile, mekân üretimini ve mimarlığı kültürel bir devamlılık ile düşünmek, bütünlük kurgusunun imkânsız oluşunun başka bir işaretidir.

### **2.1.3. İkilikleri çoklaştırmak: ilişkilendirme, dolaşıklaştırma, karışımılaştırma, geçirgenleştirme**

İkilikler nasıl kullanılabilir? İkilikler (ikilem, dualite) nasıl dönüştürülebilir? İkileştirme, kavramsallaştırmanın bir biçimidir. Ancak yerine çeşitli çoklulaştırma biçimleri deneyerek, başka türlü düşünme ve düşleme olanakları da geliştirebiliriz. Dikotomileri aşma, karşıt-laştıcı kavramlar yerine ilişkilendirici kavramsallaştırmalar üretmek, kavrayışlarımızı ve duyumsamalarımızı değiştirecektir.

İkilikler, sorun ve çözülmesi gereken bir şey ya da karşıt olarak değil, birlikte var olabilecek şeyler olarak da kullanılabilir. Buna göre, ikilikleri problem etmenin ve aşmanın bir biçimi olarak üçleme ve triyalektik ilişkiye çevirme kullanılabilir. İkilikleri mutlaklaştırmalara indirgmeden kullanmak; çelişkiyi gidermek için değil,

çelişkiyi kullanmak ya da çelişki olarak görmekten çıkarmak; başka türlü var olma olanakları üretmek, bir arada barındırabilen ve eşdeğerleştiren ilişkiler olarak kavramayı sağlar. İkileştirici, ayrıştırıcı, hiyerarşik, kategorikleştirici, formlaştırıcı kavramsallaştırmaları sorunsallaştırmak, bunların yerine farklılandırıcı ama ilişkilendirici, çoklaştırmacı, geçirgen, akışkan ve dolaşık kavramsallaştırmalar üretilebilir ve kullanılabilir. Böyle bir düşünme eğilimi insan-sonrası bilgi üretme biçimiyle ilişkilidir, çünkü “insan sonrası düşünce diyalektik ‘ya/ya da’ karşıtlıklarından ziyade içkin ‘ve/ve’ ilişkileri hakkındadır” (Barad, 2019: 64)

Olanları/mevcudiyeti, benzerlikler/ortaklıklar kadar hem farklılıklar/çeşitlilikler hem de eşitsizlikler içerisinden/üzerinden düşünebiliriz. Çeşitlilik, ama nasıl kavriyoruz? Çeşitlilik, ama sadece kategorik ve formlu halleriyle değil; akışkan/geçirgen ve değişebilir bir şey olarak da heterojen oluşa işaret eder. Çeşitlilikleri nasıl kavradığımız, tek bir niteliği ya da görünümüyle değil, kesişimsel olarak kavramak, ancak bunu da kategorik ya da formlar ile değil. Dolayısıyla, "*intersectional*", ama "*inter*" olarak, ama aslında "*section*" olarak değil. Türkçe'de "kesişimsellik", "*intersectionality*"ye göre daha fazla içiçelik ya da "dolaşıklık" (Barad, 2019) ya da "karışım" (Coccia, 2019) barındıran bir anlam kapsamına işaret ediyor.

Çeşitlilik, eşitlilikler arasındaki bir ilişkiyi tarif eder. Çeşitlilik olarak duyumsamak ve düşünmek, eşitsizlikleri kavramaktan alıkoymadan da yapılabilir. Çeşitlilik, sadece kültürel olan içinde değil, yani kültürel çeşitlilik olarak değil; toplumsallığın/mekânsallığın/zamansallığın bütün diğer biçimlerinde duyumsanabilir ve kavranabilir hale getirilebilir. Eşitsizlik ve farklılık/çeşitlilik üzerine, bunları sabitleyici temsiller yerine, tarihsel ve toplumsal oluşlarını, süreçleri gösterecek şekilde kavramsallaştırmalar geliştirilebilir. Farklılıkları, formlu ve kategorik bir şey olarak değil, süreçsel olarak, dolayısıyla farklılaşma/benzeşme süreçlerini algılamaya çalışarak; benzer şekilde eşitsizlikleri de “eşitlenme” ve “eşitsizleşme” arasındaki gerilimler üzerinden süreçsel olarak düşünmek, bir zamansallaştırma işlemi olur. Eşitsizlik ya da eşitsizlikler kadar, “eşitsizleşme” ve “eşitlenme” gibi kavramları da kullanmak; farklılık ya da farklılıklar kadar, “farklılaşma” ve “benzeşme” gibi kavramları kullanmak, oluşları daha farklılandırıcı ilişkiler içerisinde kavrama olanağı sağlar. Benzer şekilde, süreklilikler kadar, süreksizlikler ve kesilmeleri algılamamızı sağlayacak; karışmalar kadar ayrışmaları da duyumsayacak/duyumsatabilecek kavramsallaştırmalar geliştirmek önemli olacaktır.

Her ne kadar küresel ölçekte, uygulamalarda, malzemelerde ve temsillerde homojenleştirici bir eğilim olsa da farklı zaman ve mekân kavrayışlarını, kıyıda köşede kalmış ya da mümkün kavrayışları gündeme getirebilmek ve kullanmak önemli olacaktır. Bu bağlamda farklı mekânsallık ve zamansallık kültürleri/biçimleri içerisindeki kavramları ile duyumsama biçimlerini hesaba katmak ve ilişkilendirmek, çeşitlendirici ve yenileyici olacaktır. Çünkü ancak böylece çoklukları görmeye açık, çoklulaştırmaya ve farklılandırmaya eğilimli bir düşünme ve mekânsal/zamansal üretimler geliştirilebilir.

## 2.2. Temel Koruma Kavramları

Temel koruma kavramlarını, koruma nesnesinin ve koruma uygulamalarının nasıl adlandırıldığı bağlamında tartışacağım.

### 2.2.1. Koruma nesnesinin adlandırılması

İlk mesele, koruma konusu “nesne”lerin nasıl adlandırıldığıdır. Lefebvre (2014) ile düşününce, nesnenin nasıl adlandırıldığı, bir mekân temsili olarak, algılanan/fiziksel mekân (mekân pratiği) ve yaşanan/toplumsal mekân (temsil mekânı) ile triyalektik olarak ilişkilidir. Korumanın konusu mekânın nasıl adlandıracağı/tanımlanacağı, hangi niteliğiyle kavrandığına işaret eder ve müdahale edilen şeyin ve müdahalenin anlamının ne olduğunu etkiler. Koruma alanında mekânların nasıl adlandırılacağına dair bir çeşitlilik vardır ve bu tarihsel ve coğrafi olarak da değişmektedir. Koruma konusu nesnelere adlandırılması temelde şu şekilde listelenebilir:

- Eski eser, eser/yapıt, ürün
- Anıt (*monument*)
- Varlık (*asset / being / entity*); kültürel mal (*cultural property*);
- Miras (*heritage, patrimoine*); emanet
- Harabe
- “Tarih” sıfatıyla adlandırma: Tarihi yerleşim, tarihi kent, tarihsel çevre (*historic city, historic district, historical region, historical area, historical center, historic environment*)
- Alan: Koruma alanı (*protected area*), tarihsel alan, SİT alanı (kentsel sit alanı, tarihi sit alanı, doğal sit alanı), arkeolojik alan, protokol alanı/bölgesi, kültürel miras alanı, kazı alanı, yenileme alanı (alan kaydı, alan yönetimi, alan görsel sunumu, yönetim alanı), kültürel peyzaj alanı.

- Doku: Tarihi doku, kentsel doku.
- Kalıntı, buluntu: Arkeoloji'nin kapsamına giren yer ya da su altında çıkan mekânsal varlıklara işaret eder
- Ören yeri
- Kültürel peyzaj (*cultural landscape*)
- Destinasyon: Turizm etkinlikleri için gezip-görme yeri hedefi olarak.
- *Landmark*: Simgesel değeri üzerinden bir yerleşim alanının işareti olarak.

### 2.2.1.1.Eski eser, eser/yapıt, ürün

Koruma alanında sıklıkla, mekânı tarif etmek için kullanılan “eski eserler” isimlendirmesi ve “eski” sıfatı üzerine düşündüğümüzde, “eski” ya da “eskilik değeri” “eskime” kavramının yerini aldığında, bu durum “eski”yi mutlak ve kategorik olarak algılamaya yol açar, böylece bir süreç/oluş olarak eskime ve eskiliğin göreceli halleri belirsizleşir. Sürekli eskimeye devam eden bir şey olmaktan çıkan mekân/şey, artık sadece “eski” olan ya da olmayan bir mekâna/şeye dönüşür. Bir mekânın/şeyin eskimeye devam edişi, eskiyebilir oluşu, dolayısıyla yaşayışı dildeki bu seçim/kullanım üzerinden sonlandırılmış olur. İsim/sıfat olarak “eski” mutlaklaştırıcı olarak çalışırken, “eskime” ise oluşa ve eyleme işaret eder. Böylece “eski”, nesnenin geçirdiği yaşama süreçlerinin etkisinden öte bir görünüm olarak kullanılabilir bir şey olarak kullanılır.

Riegl'in “eskilik değeri” (2015) kavramsallaştırmasının “eski”yi düşünmeye önemli katkıları olmuştur. “Eski” mekânların ve nesnelere niteliği olarak kavramsal olarak üretildikten ve buna ilişkin hukuksal, bilgisel ve bürokratik süreçleri geliştirildikten sonra, bu yeni bir “eski” kavrayışı ve kullanımı olur. Eskime bir süreç olmasına rağmen, “eski” süreçsel değil, mutlak ve sabitlenmiş bir duruma işaret eder. “Eski” TDK Sözlüğü'nde<sup>2</sup> çoktan beri var olan, üzerinden çok zaman geçmiş bulunan, geçerli olmayan, yeni karşıtı, kadim, bayat, arkaik, kıdemli gibi anlamlara da gelmektedir. Nişanyan Türkçe Etimoloji Sözlüğü'ne göre ise Eski Türkçe'deki "eski, geçmiş" (keçki 'eski', keç- geçmek) sözcüğünden türetilmiştir<sup>3</sup>. İlişkili olarak, "atik" in eski olarak kullanımı örnekleri için Türkçe'de "asar-ı atika" (eski eserler), Atikiyat (Arkeoloji),

<sup>2</sup>[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a3db9fd0c80f6.44437943](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a3db9fd0c80f6.44437943)

<sup>3</sup><https://www.nisanyansozluk.com/kelime/eski>



"ebniye-i atika" (eski binalar) olarak eskinin kullanımı olmuştur. Benzer şekilde, "asar"ın kullanımı için, Anadolu ağzlarında "harabelik, ören yeri" anlamında *asarlık* kullanılır.<sup>4</sup> "Eski"yle ilişkili olarak köhne, metruk, harabe, virane, hurda, yıkıntı gibi sözcükler de kullanılır. "Eskime"nin bu kullanımı yenidir, çünkü "geçmişte nesnelere köhneleşiyordu, eskimiyordu" (Tanyeli<sup>5</sup>). Köhne ise "eskiyip yıpranmış, bakımsız kalmış" anlamına geliyor<sup>6</sup>.

Mekânların zamansal niteliğine ilişkin kullanılan bazı kavramlar şu şekilde sıralanabilir: eski, tarih/tarihsel, geleneksel, antika, retro, *vintage*, veteran, klasik, emektar, yıllanmış, bayat. Mekâna, yapıya tarihi çağrıştıran her şeyin dahil olmakta olduğu bir sürecin parçası olarak karşımıza sıklıkla çıkan bazı ifadeler şöyledir: "Tarihi yer", "tarihsel alan", "tarihi kent", "tarihi doku", "tarihsel yapı", "tarihi karakter", "tarihsel değer", "tarihsel miras". Eskilikle ilgili, ama doğrudan mekanla ilgili olmasa da kullanılan başka sözcükler de var: Nesnelere için yorgun, kondisyonu düşük; insanlar için yaşlı, ihtiyar gibi kullanımlara rastlarız.

Eski ve yeni arasında bir dikotomi ve hiyerarşi kurulur. Bu hiyerarşi "eski" lehine çalışır. Ancak, eski ve yeni, zamansal bir mesele olmaktan çıkar, bir sıfata/isme dönüşür. "Eski" göreceli bir şey olmaktan çıkar, mutlak bir şeye dönüşür. Eskime, süreçsel bir şeye işaret ederken, "eski", "yeni"yle karşılaştığı andan itibaren kategorik olarak kurgulanır. Eskinin "yeni"yle karşıtlık olarak algılanmasından öte, bir şeyin öncesi olmaya işaret eden bir şeyden öteye, mutlak bir "nitelik" olarak "eski" üretilir. "Mutlak eski" ve "mutlak yeni", halbuki "her yeni eskir", her zaman yeni kalmaz. Neyin eskisidir? Ne zamanın eskisidir? Nereye kadar eski, neleriyle eskidir? benzeri soruları soramayız, çünkü artık her zamanın hiç eskimeyen eskisi olur, sabitlenmiş bir eski, (daha fazla) eskileyemeyen bir eskidir. Eskimiş ya da eskileyebilen bir eski değildir, yapılmış ve tasarlanmış bir eskidir. Bu yaşanmışlığın silindiği ya da önemsenmediği yaşa(n)mamış bir eskidir; durağan, öznesiz, biricikleştirilmiş, dokunulmazdır.

"Eser" kavramının kullanıma baktığımızda, Lefebvre (2014; 2015) mekânın üretim olarak ele almasıyla, kullanım değeri ve mübadele değeri bağlamında yapıt/eser ile ürün arasında bir ayrım ile düşünür. Lefebvre'e (2015: 22) göre "yapıt, kullanım

---

<sup>4</sup> <http://www.nisanyansozluk.com/?k=asar>

<sup>5</sup> Uğur Tanyeli'nin 15.06.2017 tarihli tez önerisi toplantısındaki bir ifadesi.

<sup>6</sup> [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a3dbabd3aada5.90805468](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a3dbabd3aada5.90805468)

değeridir, ürün ise mübadele değeri” ve “yapıt mübadele değerinden ziyade kullanım değerinde ortaya çıkar” (Lefebvre, 2015: 33). Buna göre “şehir” (*ville*) kullanım değeriyle, “kent” mübadele değeriyle somutlanır. Koruma ve miraslaştırma, “kullanım değeri” üzerine inşa edilen yapıları, finans, inşaat ve turizm sektörleri yoğunluklu olarak piyasa ilişkileri içerisine dahil ederek “mübadele değeri”yle işlem görebilmesini sağlar. “Anıt”, “miras” ya da “varlık” kullanımlarında eksik kalan, koruma ve miras konusu yapılan nenelerin kapitalist ekonomik bağlamın ve piyasa ilişkilerinin dışında kaldığı yanılığısı üretmesidir. Bu nedenle mekânlar sadece “kültürel varlık” değildir, ayrıca ekonomik/politik varlıklardır.

Bu durumda, bir üretim olarak mekân, herhangi bir ürünün/metanın üretimden nasıl farklılaşıyor? Lefebvre (2014) mekâna bitmiş bir ürün olarak değil, başka ürünlerle benzerliği ve farklılığı üzerinden nasıl bir üretim sürecini olduğunu tartışıyor. Dolayısıyla “mekan, asla bir kilo şeker ya da bir metre kumaş gibi üretilmez” (2014: 111) diye ifade ederken, farkı hem ürün hem de üretim aracı olma özelliğiyle açıklıyor:

Kullanılan, tüketilen ürün olan mekan, aynı zamanda, üretim aracıdır; mübadele ağları, hammadde ve enerji akışı, hem mekanı şekillendirir hem de mekan tarafından belirlenir. Bu şekilde üretilmiş olan bu üretim aracı, ne üretici güçlerden, teknik ve bilgiden ayrılabilir, ne onu şekillendiren toplumsal işbölümünden, ne doğadan, devletten ve üstyapılardan. (Lefebvre, 2014: 111)

Eğer mekân bir ürünse, üretim ilişkileri, üretim araçları, üretim güçleri mekânın analizine nasıl dâhil edileceği bir meseledir. Başka metaların üretiminden farklı olsa da, mekânla ilgili mücadeleler, çatışmalar üretici/kullanıcılarının rolü gibi boyutlar da koruma konusu olan mekânlar üzerine düşünürken analize dâhil edilmesi gereken boyutlardır.

Ürün olma bağlamında, kullanım değeri değişmiş bir nesne ya da mekân, “turizme kazandırma” amacıyla değişim değeri edinerek canlandırılabilir. Mekânı ve mekânsal nitelikleri turizm potansiyeli bakımında düşünmek, “turizm destinasyonu” olarak görmek ve kurgulamaktır. Böylece koruma ya da miras konusu olan mekân, turistikleşme üzerinden bir gezip/görme hedefi olarak “destinasyon” kullanımına dahil olur.

### **2.2.1.2. Anıt**

(*Memorial, monument, abide*) Anıt, temel olarak anmayla ilişkilidir. “‘Anıt’ sözcüğünün birçok Batı dilinde deki karşılığı olan *monument*, Latince *monumentum*’dan

gelir; bu kelime Türkçede de olduğu gibi, *monere* yani anımsatmak fiilinin türevidir” (Atay, 2016: 21). Anıt olarak yapılma ile sonradan anıt olarak belirlenme arasında fark vardır. Riegl (2015), 1903’te yayınlanan “Modern Kült Olarak Anıtlar” kitabında “anıt” ve “eser” kavramlarını kullanır. Hem “anıt eserler” ve “tarihi anıtlar” ayrımı yaparak, hem de “anıt olarak” tasarlanan ile tasarlanmayan arasında bir ayrım yaparak “anıt” teriminin kullanımını genişletmiştir. 1904’teki Madrid VI. Uluslararası Mimarlar Kongresi’nde (“Konu II: Mimari Anıtların Korunması ve Onarımı” temalı kısımda<sup>7</sup>) anıtlar, geçmiş bir uygarlığa ait olan ya da artık kullanımdan kalkmış olan “ölü anıtlar” ile ilk yapılmış oldukları amaçta hizmete devam eden “yaşayan anıtlar” arasında tasnif yapılarak sınırlandırılıyordu (Erder, 2018: 256). 1931’deki Restorasyon Tüzüğü’nde “anıt” kavramı kullanılırken; 1964’teki Venedik Tüzüğü’nde ve sonrasında 1965’te kurulan ICOMOS Uluslararası Anıtlar ve Sitler Konseyi’nin isminde “anıt” ve “sit” terimlerini kullanılmıştır. 1954’teki UNESCO “Silahlı Bir Çatışma Halinde Kültür Mallarının Korunmasına Dair Sözleşme” ise “kültürel mal” terimini kullanmayı tercih etmiştir.

“Anıt”ın kavramının kullanımının Türkiye’deki tarihine bakıldığında, 1869/74/84, 1906 yıllarında yayınlanan ve güncellenen “Asar-ı Atika Nizamnamesi” “eser eser” anlamında “asar-ı atika” kullanmıştır. 1912’de ise “Muhafaza-i Abidat Nizamnamesi”nde “abide”; 1951’de kurulan “Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu”nda “eser” ve “anıt” kullanılır. 1973’teki “Eski Eserler Kanunu”yla birlikte ayrıca “sit” kavramı kullanılmaya başlanmıştır. 1983’te ise “Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu” ile “kültür varlığı” ve “tabiat varlığı” kullanımlarına geçilmiştir.

Ayrıca koruma kriterlerinde “anıt değeri” şeklinde bir kavram da kullanılır. Yapının kullanım değerinden öte, sembolik değeri ön plana çıkartılır. Mimari bir değer/önem üzerinden “anıtlştırma”, sembolik değeri artırmayı sağlar. Anıtlştırma dokunulmazlık kazandırır, etkiye ve değişime kapatarak zarar görmesinden korur.

---

<sup>7</sup> “Recommendations of the Madrid Conference (1904)”  
[https://www.getty.edu/conservation/publications\\_resources/research\\_resources/charters/charter01.html](https://www.getty.edu/conservation/publications_resources/research_resources/charters/charter01.html)

### 2.2.1.3. Varlık

(*Asset, being, entity*) Varlık, mevcut olandır, olanın/oluşun bir haline işaret eder. Koruma ve miras çalışmalarında, mekânın, “varlık” olarak adlandırılması sabitlik yerine dinamik oluşa ve yaşamaya işaret eder. Çünkü varlık doğar, büyür, ölür. Erder “varlık” kullanımını bu bağlamda şöyle gerekçelendirir:

Korunacak şeyi miras ve emanet gibi katı bir nesne olarak değil; bizim gibi ömrü olan, yaşayan bir varlık olarak düşünmemiz ve ‘varlık’ kelimesini şimdilerde İngiltere’de gittikçe daha sık kullanılan *asset, being* kelimeleri gibi kullanmamız doğrudur. (Erder, 2018: 14).

“Varlık” olarak kavramsallaştırmakla, bir mekânın “yaşam süreci içinde getirdiği sosyal değişiklik, onun bir parçasıdır. O değişiklikleri anlamadan, tanımadan, koruma yapmak da olmuyor” (Erder, 2018) Varlık, hem “burada ve şimdi”dir, hem de “orada ve geçmişte”dir. Koruma ve miras alanında “kültür varlığı” ve “doğa varlığı” (tabiat varlığı) olarak iki kavram kullanılır. İnsan üretimi olarak “mekânsal” olan “kültür”le tarif edilirken, “kültür”ün buradaki kullanımı, “doğal” olandan ayırmaya işaret eder. Benzer şekilde “kültürel değer” olarak yapılan kullanım da “doğal değerler”den ayırıcı olarak kullanılır. Bu bağlamda “varlık” kullanımı, koruma ve miras alanında genellikle “kültürel varlık” olarak kullanılsa da, sadece “kültürel” olanla birlikte düşünülmesi eksilticidir. Bu durumda mekânsal/zamansal varlık olarak düşünmek, ekonomik, politik boyutlarını da düşünümüne katmanın yollarından biri olabilir. Kültür varlığının dünya üzerindeki konumları, yer altı, yer üstü ve su altı mekânsal varlıkları içerecek şekilde genişletilmiştir.

Varlık olarak görme ile ürün olarak görme arasında muamele farkı oluşur. Nasıl adlandırdığımızı, orayı ne olarak algıladığımızı ve eylemlerimizin sınırını da belirler. “Kültürel” sıfatıyla olsa bile “varlık” olarak adlandırmak, mekânı sadece bir nesne olmaktan öte, üretim olmanın yanı sıra, kendi dinamikleriyle doğan-yaşayan-ölen bir şey olarak da görmeyi sağlar. Bu bağlamda malzemenin ömrü, canlı ve cansız olan çevresiyle ilişkisi bağlamında ve müdahaleler dışında ömrü olan, sabit olmayan ve değişen bir şey olarak görmeyi da sağlar.

### 2.2.1.4. Miras

İngilizce’de “*heritage*”, Fransızca’da “*patrimoine*” kavramlarının Türkçe’deki karşılığı “miras”tır. Türkçe’de “emanet” olarak adlandırma da “miras”a yakın anlamlara işaret eder. Koruma ile miras, birbiriyle ilişkili, ancak farklı süreçler ve

işlemler olarak çalışır. Kavram ve pratik olarak “miras” koruma düşüncesinin ve süreçlerinin bir parçasıdır. Yerel, ulusal ya da küresel ölçeklerde miras olarak kabul edilecek olan mekân, zaten korumaya ve temsil üretimlerinde kullanılmaya değer görülendir. Miraslaştırma, tarihsel kopukluğu giderme, tarihsel bağlar kurma ve tarihsel süreklilik sağlama üzerinden düşünülür.

“Miras” kavramının koruma alanında dolaşıma girmesinde, 1972’yle birlikte “Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme”, “Dünya Miras Listesi” (*World Heritage List*) ve “Dünya Mirası Fonu” ile birlikte UNESCO miras alanında en etkili kurum olmuştur. “Miras” kullanımında ilk temel ayırım “kültürel” ve “doğal” arasında yapılmaktadır. Üçüncü bir miras biçimi ise kültürel ve doğal nitelikleri birlikte içeren alanlar için “karma miras” adlandırmasıdır.

Sözleşme (1972) ilk maddesinde “kültürel miras”ı şu kapsamda açıklar:

Anıtlar: Tarih, sanat veya bilim açısından istisnâ evrensel değerdeki mimari eserler, heykel ve resim alanındaki şaheserler, arkeolojik nitelikte eleman veya yapılar, kitabeler, mağaralar ve eleman birleşimleri.

Yapı toplulukları: Mimarileri, uyumlulukları veya arazi üzerindeki yerleri nedeniyle tarih, sanat veya bilim açısından istisnâ evrensel değere sahip ayrı veya birleşik yapı toplulukları.

Sitler: Tarihsel, estetik, etnolojik veya antropolojik bakımlardan istisnâ evrensel değeri olan insan ürünü eserler veya doğa ve insanın ortak eserleri ve arkeolojik siteleri kapsayan alanlar.

Sözleşmenin ikinci maddesi de “doğal miras”ı şu kapsamda açıklar:

Estetik veya bilimsel açıdan istisnâ evrensel değeri olan, fiziksel ve biyolojik oluşumlardan veya bu tür oluşum topluluklarından müteşekkil doğal anıtlar.

Bilim veya muhafaza açısından istisnâ evrensel değeri olan jeolojik ve fizyografik oluşumlar ve tükenme tehdidi altındaki hayvan ve bitki türlerinin yetiştiği kesinlikle belirlenmiş alanlar,

Bilim, muhafaza veya doğal güzellik açısından istisnâ evrensel değeri olan doğal sitler veya kesinlikle belirlenmiş doğal alanlar.

Koruma konusu mekânlar için “miras” teriminin kullanılmasına 1975’teki Amsterdam Bildirgesi ve Avrupa Mimari Miras Tüzüğü metinlerinde, bu doğrultuda 1975’nin “Avrupa Mimari Miras Yılı” adlandırılmasında devam edilmiştir. Bu süreç sonrasında koruma alanında, sayısı ve çeşidi giderek artan tüzüklerde/sözleşmelerde “miras” en yaygın olarak kullanılan kavram olmuştur.

Kültürel mirasla ilgili ikinci ayırım “somut” ile “somut olmayan” olarak yapılır. 2001’deki “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi”yle birlikte

mirasın kapsamı sadece fiziksel olanı değil, dilsel, görsel ya da performatif olanı da içerecek şekilde genişletilmiştir.

Somut miras: Taşınır ve taşınmaz kültür varlıkları olarak sınıflandırılır (Ahunbay, 2016: 22). Taşınır varlıklar, menkul sanat eserleri ve belgelerdir. Taşınmaz olanlar (gayrimenkul) ise anıtlar ve SİT alanlarıdır: Doğal, tarihi, arkeolojik, kentsel, kırsal ve kentsel/kırsal sit, karmaşık sit (doğal ve arkeolojik), kültürel peyzaj alanı (Ahunbay, 2016: 23; Madran, Özgönül, 2011), endüstriyel miras (fabrika ve maden alanları), teknolojik miras.

Somut olmayan miras: İfade ya da temsil olanaklarına ve çeşitliliğine ilişkindir, sözlü, görsel ve performatif pratikler (sözlü kültür, diller, görsel kültür, folklor/halk kültürü, ritüeller, şölenler, törenler, el sanatları) kapsar. Buradaki esas amaç, kaybolmakta olan kültürel olarak tanımlanan bazı pratiklere dair koruma, sürdürme, belgeleme ve gelecek nesillere aktarılmasını sağlama kaygıdır.

Somut ile somut olmayan arasında yapılan bu ayrım, her türlü toplumsallığı ve kültürel üretimi, mekân ve zaman dışı olarak düşünmenin mi neticesidir? Mekânsal koruma, diğer toplumsal pratiklerden neden ayrıştırılır? Nesne ve yapı/mimari odaklı “somut miras” ile “somut olmayan kültürel miras” (*intangible/ inmatériel*) arasındaki bu ayrımla, bunlar üretilirken ve yaşanırken ya da deneyimlenirken, kavranırken (temsil edilirken), birbirinde kopuk olmayan üretimler iken böylece aralarındaki bu ilişki ayrıştırılmış olur. Somut miras ile somut olmayan miras arasında “ayrım”, pratikleri mekânla ilişkisiz düşünmedir.

Bütün koruma ve yenileme süreçleri de bir tarafıyla neyin nasıl miraslaştırılacağına dair pratiklerdir. Miraslaştırma pratikleri, kimler için miraslaştırıldığı, kimlerden kimlere miras olduğu, kimler tarafından miraslaştırılacağı, kimlerin bu mirastan faydalanacağı ve mirasın kapsamı (yerel miras, milli miras, evrensel miras) çerçevesinde değerlendirilebilir. “Miras” bir seçme (ve eleme) süreciyle işlerken kimlerin mirası ve kimlere mirastır? Miraslar ve varisler ile ecdadalar ve kökler arasında seçim olmaksızın, herkesi kapsayan bir şey olarak sunulması durumlarıyla sık sık karşılaşırız. “İnsanlık mirası” ya da “dünya mirası” kullanımları olarak kabul edilmesi ve pazarlanması, yerel ile küresel arasında ilişki kurma ya da çelişki üretmenin bir göstergesi olmuştur.

Miras ile ilgili “karanlık miras” (*dark heritage*), “tedirgin edici miras” (*uncomfortable heritage*) (bağlantılı olarak “karanlık turizm”, “kara turizm”) kavramsallaştırmaları, insanların şiddet, katliam, işkence, çatışma ve savaş gibi eylemlerin gerçekleştirildiği mekânlara yöneliktir. Bu bağlamda, Logan ve Reeves (2009) tedirgin edici mirası dört ana gruba ayırırlar:

- Katliam ve soykırım alanları,
- Savaşla ilişkili alanlar,
- Sivil ve siyasi hapisaneler,
- İnsanların kendi iyilikleri için hapsedildiği kamplar (akıl hastaneleri ve bulaşıcı hastalık karantina alanları).

Mirasın bu genişleyen alanı, kapsamın daha da genişleyebileceği gösterir. “Miras” olarak adlandırma, formlu bir biçime işaret ederken, “miraslaştırma” ise hem bunun belli öznelerin seçimi olduğunu, hem de bunun süreçselliğini vurgulayan bir kavramsallaştırma olur.

Özetle, koruma alanında tarihsel süreç içerisinde, koruma nesnesini tarif etmek için önemli ölçüde “varlık” ve “miras” kavramlarını kullanmaya doğru bir belirgin bir yoğunlaşma vardır.

### **2.2.2. Koruma uygulamalarının adlandırılması**

İkinci mesele koruma uygulamalarının nasıl adlandırılacağıdır. Koruma, şemsiye bir kavram niteliğindedir. Koruma uygulamalarında farklı koruma biçimleri ve müdahale düzeyleri vardır. Koruma, Türkçe’de nasıl ifade edilebilir? İngilizce’de *conservation*, *preservation* ve *protection* bu bağlamda kullanılan sözcüklerdir. *Preservation* var olan durumda tutmaya ve hasarı (zarar görmesini) önlemeye yönelik eylemlere işaret eder; *conservation* ise hasarı tamir etmeye yöneliktir.

Türkçe’de bakım (*care, maintenance*), onarım, tamirat/tadilat (*repair*), restorasyon ve koruma (*protection, preservation, conservation*) sözcükleri de birbiriyle yakın anlam kapsamına sahiptir. Bakım, onarım, tamir, koruma ve restorasyon Türkçe’de gündelik kullanımda çok sık birbirine karıştırılmakta ve belirgin bir anlamsal ayırım gözetilmemektedir. Koruma müdahalelerinin derecesi bakım, sürekli bakım, basit onarım, esaslı onarım (restorasyon) olarak artmaktadır. Koruma yöntemlerine göre kullanılan kavramlar değişmektedir. Koruma biçimleri çeşitlendikçe yeni kavramlar da geliştirilmektedir. Korumaya ilişkin İngilizcedeki terimlerin önemli bir kısmının başında “re-” ön ekiyle “yeniden” anlamına sahip olmasının Türkçe’den başka bir

etkisi vardır. Bu kullanım biçimi, var olanı “re-“ *isation* olarak “yenidenleştirme” anlamında düşünülebilir. Bu kapsam kullanılan terimler şu şekilde listelenebilir: *re-pair* (onarım); *re-integration* (bütünleme); *re-novation, re-newal* (yenileme, canlandırma, yeni işlev verilmesi); *re-habilitation* (sağlıklaştırma, sıhhileştirme, iyileştirme, ıslah); *re-stitution* (restitüsyon, canlandırma); *re-storation* (yeniden tesis etme, esaslı onarım); *re-construction, re-structuring, re-building* (yeniden inşa, yıkarak yeniden yapma, diriltme, ihya); *re-vitalisation, re-vival* (yeniden canlandırma, diriltme); *re-location* (yeniden yerleştirme, taşıma/*moving*); *re-use* (yeniden kullanım); *re-functioning* (yeniden işlevlendirme); *re-development* (yeniden geliştirme); *re-generation* (yeniden üretim, kentsel dönüşüm); *re-instatement* (yeniden kurma, eski haline getirme); *re-juvenation* (gençleştirme). Bu “yenidenleştirme” işlemlerinin kavramsal olarak çeşitliliği koruma uygulamalarındaki çeşitlenmenin ve genişlemenin de bir belirtisidir.

Koruma tasarımları süreçlerinde kullanılan üç temel kavram “röleve” (saptama çizimi, mevcut durum), “restitüsyon” (canlandırma çizimi, nasıldı çizimi), “restorasyon” (onarım tasarımı) olarak (Bektaş, 2001) kullanılmaktadır. Korumda temel müdahaleler yapının biçimi/tasarımı, malzemesi, strüktürü ve temsili üzerine yapılır.

Koruma uygulamalarında genel olarak şu işlemler uygulanır:

- Sağlamalaştırma biçimleri (konsolidasyon, *stabilisation*)
- Tamamlama/bütünleme biçimleri
- Çıkarma biçimleri
- Düzeltme biçimleri: raspalama; renklendirme.
- Temizleme/arındırma biçimleri (liberasyon)

### **2.3. Koruma Çeşitliliği: Korumayı Farklılandırmak**

Bu kısımda, koruma paradigmasının değişimi, koruma biçimleri ve anlayışları üzerinden ele alınacaktır. Koruma biçimleri/modelleri ve anlayışlarındaki kırılmalar, süreklilikler, geçişler üzerinden bir koruma tarihinden bahsedilebilir. Farklı koruma paradigmaları ve koruma modelleri, süreç içerisinde hem teorik olarak hem de pratik olarak geliştirilmiştir.



En temelde, modern öncesi koruma ve modern koruma şeklinde bir ayrımla başlanabilir. Koruma, modernlikle birlikte, müstakil bir uygulama ve söylem alanı olarak gelişmeye başlamış; koruma ölçütleri geliştirilmiş, hukuki bir güvence/meşruluk kazanmış, küresel, ulusal ve yerel yönetmelikler ile normatif niteliğe kavuşmuştur. Böylece inşa kurallarının ötesinde bir nitelik edinerek ayrılmıştır. Disipliner söylemlerin parçası olmuştur ve müstakil bir bürokrasi oluşturularak kurumsallaşmıştır.

Koruma nesnelерinin yapıldıkları tarih bağlamında koruma biçimleri ve disiplinleri de sınıflandırılmaktadır. Yapıların yaşı arttıkça farklı koruma müdahaleleri önerilir. Bu bağlamda Boito (2018: 31) 1893'te yayınlanan "Mimarlıkta Restorasyon" (*I restauri architettura*) metninde eserlerin dönemlerine göre restorasyonu şu bölümlere ayırır:

- Arkeolojik restorasyon: Antikçağ eserleri için "anastilosis"
- Pitoresk restorasyon: Ortaçağ eserleri için "sağlamlaştırma"
- Mimari restorasyon: Rönesans ve sonrası eserler için "bütünleme"

Korumanın nerede yapıldığına ve yapıların durumuna göre başka bir sınıflandırmada ise "yerinde koruma" ("*in-situ*" koruma, arkeolojik koruma) ve "taşınarak koruma" ("*ex situ*" koruma, yapıların bütün olarak taşınması ya da kaydırılması, yapılardan parçaların alınarak müzelerde sergilenmesi) şeklinde yapılmaktadır.

1830'larla birlikte İngiltere ve Fransa'da modern restorasyon hareketi gelişmeye başlamıştır (Özaslan, 2010). 1800'ler tarihselcilik ve romantizm yoğunlukludur, koruma paradigmasında "tarihselci ve restorasyoncu 19. yüzyıldan, modernist ve korumacı 20. yüzyıla geçiş"ten söz edilebilir (Ceylan, 2015: 8). Bu süreç içerisinde "giderek uygulama ağırlıklı bir alana dönüşen korumanın amacı, çağdaş dünyanın geçmişten devraldığı kültürel varlık envanterini oluşturmak" (Özaslan, 2010: 15) olarak şekillenmiştir.

önceleri yararcı ve seçmeci, yeniden canlandırıcı ve nostaljik ilişkiler kurarak, sonra biçime indirgeyerek onları tarihsel imgelere dönüştürdü. Daha sonra yok saydığı bu varlığı kanıt ve kalıntı olarak değerlendirdi. Bu tarihsel belgelerin korunması gerektiği tarihle kurulan yeni bir ilişkinin ve farklı yaklaşımlar geliştirerek bugüne kadar gelen koruma sürecinin de en önemli nedeni oldu. (Özaslan, 2010: 15)

Koruma arzusunun gerekçelerinin neler olduğu ve pratiklerinin nasıl olduğuna göre bir değişim vardır. Koruma biçimlerini, yapılara ve alana yönelik müdahale biçimleri ve oranları ile temsil üretimleri, müdahaleyi gösterme biçimi bağlamında

sınıflandırmak mümkündür. Böylece koruma ve yenileme anlayışları ile uygulamalarında farklı modeller söz konusu edilebilir. Kodalak (2013: 98) Ruskin'in 1849 tarihli "Mimarlığın Yedi Lambası" başlıklı çalışmasındaki müdafaa ve müdahale arasındaki ayrım üzerinden iki koruma güzergahı tarif eder:

- Müdahale merkezli yaklaşım: Modern restorasyona işaret eder. "Şimdinin geçiciliğine yüzünü dönen, eskiyi yeniyile harmanlayan ve yeri geldiğinde hiçbir zaman barındırmadığı nitelikleri tarihi yapıya enjekte etmekten çekinmeyen fevri bir bütünselliğin peşine düşer" (Kodalak, 2013: 99). Bu yaklaşımın gelişmesinde Eugene Viollet-de-Luc, James Wyatt önemli isimlerdir.

- Müdafa merkezli yaklaşım: "Geçmişin ve yaşanmışlığın otantikliğini ön plana çıkaran, pitoresk 'harabe' estetiğini vurgulayan ve tamir etmek dışındaki her türlü yeni müdahaleden sakınan geçmişe yönelik bir saflık arayışı"na (Kodalak, 2013: 99) işaret eden bu yaklaşımın gelişmesinde John Ruskin, William Morris önemli isimlerdir.

Müdafi kanadın tarihi çevreyle ilişkisi, romantik ve nostaljik yaklaşımların hakim olduğu rijid bir muhafazakarlığı tarifler. Bu anlayış çerçevesinde tarihsel yapı, neredeyse bir tür kutsallık barındırılmışçasına muhafaza edilir, en ufak müdahaleye fırsat veren restorasyon dalâlettir, aslolan belleğin ve kimliğin sabitliğidir, yapı üzerindeki el işçiliğinin hüneriyse, yapının belirleyici ve otantik unsuru olarak sunulur. (Kodalak, 2013: 99).

Korumanın nasıl yapılacağı üzerine, tamir, bakım, onarım odaklı muhafaza/müdafa etme yönü ile restorasyon yaparak müdahale etme yönü arasında bir gerilimle tarihsel olarak işlemektedir (Kodalak, 2013). Bakım, sürekli bakım, basit onarım, esaslı onarım (restorasyon) doğrultusunda müdahale oranları artmaktadır. Bakım/onarım ile restorasyon üzerinden işleyen koruma düşüncesi ve uygulamaları, tarihsel süreç içerisinde, en az müdahale içeren, sürekli bakım odaklı ve müdahalelerin ayırt edilebilir şekilde gösterilmesi bağlamında müdafa odaklı bir doğrultuya doğru evrilmektedir. Bu süreç, Ceylan'ın (2015: 8) "tarihselci ve restorasyoncu 19. yüzyıldan, modernist ve korumacı 20. yüzyıla geçiş" olarak bahsettiği değişime karşılık gelmektedir.

Stubbs (2009: 123) korumaya katılımı mikrodan makroya doğru şöyle bir derecelendirmeye tartışır: laboratuvar uygulamaları, yapı malzemesinin korunması, mimari elemanlar, tarihsel iç yerler (*historical interiors*), bireysel yapılar, yapı kompleksleri, mahalleler (*districts*), tarihsel yerleşimler (*historical towns*), kentler (*cities*), bölgeler (kültürel peyzajlar), ekosistemler, küresel kültürel miras koruma

stratejileri. Ayrıca Stubbs (2009: 125-127) korumada müdahale biçimine göre şöyle bir derecelendirme yapar:

Olduğu gibi bırakma (en az müdahale)	“ <i>Laissez-Faire</i> ” (hiçbir şey yapmama)
Yıkılışı durdurma (koruma/bakım)	Minimal onarım (minör stabilizasyon) ( <i>preservation/conservation, preventative conservation, maintenance</i> )
Stabilizasyon/sağlamlaştırma ( <i>consolidation</i> )	Yapısal onarım
Restorasyon (yeniden tesis etme, esaslı onarım)	Mümkün olduğunca doğru/kesin olan bir önceki görünümüne/dönemine restore etmek
Rehabilitasyon (sağlıklaştırma) Renovation (yenileme, canlandırma)	Uyarlanabilir kullanım ( <i>recycle, retrofit, modernize</i> )
Rekonstrüksiyon (yeniden inşa)	Orijinal yerinde kapsamlı yeniden inşa ( <i>anastylosis</i> )
Yeniden yerleştirme ( <i>relocation</i> ) (en çok müdahale)	Son çare olarak yeni bir yere taşımak
Replikasyon	Yeni malzemelerle yerinde ya da farklı bir yerde yeniden yaratma ( <i>re-creation</i> )

Tablo: Stubbs (2009: 125-127)

Başka bir düşünme güzergahı içerisinde, Urry (2015: 277) ise birbirine karşıtlık oluşturabilen ve değişen üç farklı koruma biçiminden söz eder: estetik koruma, bilimsel koruma, kültürel koruma. Estetik koruma, “bir çevreyi, verili güzel ve yüce kavramlarına, çoğu zaman söz konusu olan çevreyle karşıtlık yaratan şeylere dayalı kavramlara göre” (Urry, 2015: 276) yapılan korumadır. Bilimsel koruma “fiziksel çevrenin hangi öğelerinin korunmaya değer olduğu ve bu tür öğelerin nasıl korunması gerektiğine ilişkin güncel bilimsel düşünceye dayalı”dır (Urry, 2015: 276). Kültürel koruma “belirli bir alanda yaşayanların özel yaşama örüntülerini korumak ve dış müdahalelerini önlemek” (Urry, 2015: 276) üzere yapılan korumadır. Bu koruma anlayışlarının sabit olmadığından söz ederek, bunları doğayla ve turizmle olan ilişkisi bağlamında tartışır.

Restorasyon disiplini içerisinde koruma yaklaşımları farklı şekillerde tasnif edilir. Bu bağlamda Ahunbay (2016: 8-20) restorasyonu dört biçimde sınıflandırır: stilistik (üslup birliği), romantik, tarihi ve çağdaş. Kodalak (2013) müdahale ve müdafaa bağlamında koruma anlayışlarını/modellerini şu şekilde tasnif eder: Nostaljik koruma, kozmetik koruma, realist koruma, *aufgehoben* koruma. Bunlara “müzeografik koruma” ve “radikal koruma” şeklinde koruma yaklaşımlarını da ekler. Ayrıca korumaya yönelik eleştirilerde “aşırı koruma” ve “ayrıcalıklı koruma” gibi kavramlar da kullanılmaktadır. Başka türlü koruma tarifleri ise “resmi koruma” (müzeler, anıt ve abideler, koleksiyonlar), “turistik koruma” şeklinde yapılmaktadır (Kodalak, 2013). Farklı güzergahlar bağlamında sınıflandırılan buradaki yaklaşımları birleştirerek modern dönem koruma yaklaşımlarını tartışmaya çalışacağım.

### **“Stilistik restorasyon”**

Viollet-le-Duc (Fransa, 1814-1874) tarafından geliştirilen koruma yaklaşımına işaret eder. “Üslupçu restorasyon” olarak da adlandırılır, temel amaç üslup/biçim, malzeme ve strüktürün ilk üsluba uygun hale getirilmesi ve “üslup birliği” (*stylistic integrity*) sağlamaktır. Bunun için ağır müdahaleler yapılarak restorasyon, rekonstrüksiyon gibi yöntemler kullanılabilir. Viollet-le-Duc’e göre “Hem restorasyon terimi hem de restorasyonun kendisi modernidir. Bir binanın restore edilmesi onun korunması, onarılması, yeniden inşa edilmesi değil, daha önce hiç olmadığı bir tamlık durumuna yeniden kavuşturulmasıdır” (2019: 81). Üslup birliğine varmak için “üslup temizliği” yapılabilir, ilk üsluba uymayan şeyler sorun ve hata olarak görülerek düzeltilebilir. Bu nedenle “tarihsel değer” değil “estetik değer” önemlidir ve yeni malzemelerle müdahalelere izin verilir. Yapılan onarımların belli olmaması tercih edilir. “Otantisite” öne çıkartılır.

### **“Romantik restorasyon” / “Anti-Restorasyon”**

John Ruskin (İngiltere, 1819-1900), William Morris (1834-1896) (*Arts and Crafts* hareketi) tarafından geliştirilen koruma yaklaşımlarına işaret eder. Sanat yapıtlarının dokunulmazlığı ilkesini savunarak, üslup birliğine ulaşma girişimlerine karşı tez olarak hiçbir şey yapmamak tavrını savunmadan dolayı “anti-restorasyon” olarak da adlandırılmaktadır (Ahunbay, 2016: 15).

Üslup birliği anlayışına karşı ilk tepkiler, 1790’larda İngiltere ve 1830’larda Fransa’daki kilise yenilemelerine karşı ortaya çıkmıştır. Yapıyı tasarlayan mimarın ve bezeme formlarını oluşturan sanatçıların ‘yaratma süreçlerinin’ ve kişiliklerinin tek ve tekrarlanamaz oldukları,

19.yy'ın ortalarında dillendirilmeye başlanmışsa da; bu antitezin bayraktarlığını John Ruskin yapmıştır. (Ersen, 2011: 53)

Eserin tarihsel değerini yok etmesine neden olması üzerinden “stilistik restorasyon” a karşıdır. Eserin “tarihsellik değeri” ön plana çıkartılır. Bugüne ulaşan halini koruma önemsenir ve yapılara bir tür “dokunulmazlık” atfedilir. Böylece farklı dönem yapılan eklemeler ve katmanlar kabul edilebilirdir. Restorasyon, rekonstrüksiyon ve kazıma (“*anti-scrape*”) karşıtıdır, en az müdahale içerecek şekilde “konservasyon”, “*presevation*” ve düzenli/sürekli bakım önemsenir. Ruskin’in “*The Seven Lamps of Architecture*” ve “*Stones of Venice*” metinleri bu yaklaşımı tartışan metinler olarak etkilidir. Morris’in dahil olduğu “*Arts and Crafts*” hareketi de endüstrileşmeye karşı, zanaatçılığı yeniden canlandırmayı amaçlar. “Dürüst onarımlar” (“*honest repairs*”), “harabe koruma” gibi kavramlar da kullanılır. 1877’de kurulan SPAB’ın (*The Society for the Protection of Ancient Building*), Morris tarafından hazırlanan taslağından ana fikir şöyledir:

Üslup birliği anlayışıyla veya önyargılı, bağnaz restitüsyonlara karşı oluşu ve tarihi yapıların artistik (sanat eseri), pitoresk, tarihsel, antik veya toplumsal açıdan önemli yapılar da olsalar, bütün dönem ekleri ve katmanlarıyla birlikte korunmalarını istemesiydi. (Ersen, 2011: 57)

### **“Tarihi restorasyon”**

İtalya’da Luca Beltrami tarafından ileri sürülen bu yaklaşım, “1880-1890 yılları arasında stilistik rekonpozisyonun egemenliğine ve romantik görüşün pasif savunma ve kaderciliğine karşı” (Ahunbay, 2015: 16) geliştirilen yaklaşımlardan biridir. Tarihi restorasyon yaklaşımı “anıtların tarihi belgelerden sağlanacak somut verilere dayanılarak restore edilmesi” (Ahunbay, 2015: 16) savunulur. Korumayı yapacak kişi, yapıyla ilgili metin, çizim, resim, gravür gibi görsel ve dilsel tarihi belgelere ve arşivlere dayalı restorasyon yapacağı için böylece “tarihçi ve arşivci restoratör” (Ahunbay, 2015: 16) tipi ortaya çıkar. Bu yaklaşım, müdahale oranı yüksek olması bağlamında restorasyona yakın olmasından dolayı “üslup birliği” yaklaşımı etkisinde gelişmiştir.

### **Filolojik restorasyon**

Geçmiş konu eden disiplinlerin ve kurumların, dilsel ve görsel belgeler üzerine kurulu tarih yazımı pratiklerinin dışında, tarih yazımına kaynak oluşturma anlamında “mekân” belge olarak nasıl işlev görebilir? Yapıların ve yerleşim alanlarının, fiziksel nitelikleriyle tarih anlatısı kurmada kullanılmasının farklı yolları vardır. Bir koruma

yaklaşımı olarak Filolojik ("*Restauro Filologico*") yaklaşıma göre, yapı eski bir elyazması ya da "*monument as document*" (Camillo Boito: 1836-1914) olarak görülür. 1880lerle birlikte T. Vespasiano Paravicini tarafından geliştirilmiş bir yaklaşımdır. Eski eserler, kullanım değerinin ötesinde, Sanat Tarihi ve Mimarlık Tarihi disiplinlerinin gelişmesiyle "belgesel değer" edinmeye başlar ve bu değerle üzerine söylemler geliştirilir ve anlatılar kurulur. Bu sürecin başlangıcında, Winckelmann'ın yazdığı sanat tarihi kitabı "*The History of Art in Antiquity*" (1764), "eski eserlerin birer yığın olmaktan çıkıp birer bilgi nesnesi ve tarihsel değer haline gelmesi"nde (Özaslan, 2010: 9) önemli bir rol oynamıştır.

### **Bilimsel/çağdaş restorasyon**

Koruma etkilerinin fark edilebilir olması, restore edilen kısımla orijinal kısım arasındaki farkın belirgin olması önemsenir. "Onarımın gösterilmesi" ve onarım sürecinin belgelenmesi savunulur. Bütün dönem eklerine eşit saygı gösterilir. Camillo Boito "restorasyon konusunda daha önce ileri sürülen ve her biri ayrı bir bakış açısının parçalı görüşünü getiren üslup birliği, romantik görüş ve tarihi rekonstrüksiyon kuramlarını çağdaş restorasyon anlayışı içerisinde uzlaştırıp birleştirmiştir." (Ahunbay, 2016: 18). Boito'nun yaklaşımını Gustavo Giovannoni geliştirerek "restorasyonların daha bilimsel yapılmasını ve anıtların çevre dokularıyla birlikte korunmaları görüşünü" (Ahunbay, 2016: 18) savunmuştur. Sonrasında koruma konusunda başlayan tüzükler dönemi böyle bir güzergâh içerisinde gelişmiştir.

### **Nostaljik koruma**

Müdafa ve müdahale merkezli yaklaşımları bir araya getirerek "kimlik politikaları doğrultusunda ideolojik ve turistik kazanç doğrultusunda ekonomik nedenlerle muhayyel ve idealize edilmiş tarihsel konstrüksiyonlar üretir" (Kodalak, 2013: 101). "Nostalji, nesnesi olmayan, ama öznesi bulunan bir özleme edimidir... Nostalji söz konusu olduğunda, özlenen bir nesne değil, özleyen biri vardır" (Tanyeli, 2007: 450). Nostalji, bütünlüklü bir geçmiş idealine duyulan özlemdir. Geçmiş bir aşkınlaştırma, yüceleştirme nesnesi olur. Ancak "oysaki ne harabeler kutsal ve bütünlüklüdür, ne de öznenin kendisinde menkul olduğunu varsaydığı kutsallık ve bütünlük tarihi çevreyi harap etmeyi gerektirir" (Kodalak, 2013: 101).

Nostalji, geçmişle kurulan ilişkinin bir formudur ve bir hatırlama biçimidir. Geçmişe, geçmişteki şeylere, toplumsallığa dair özleme işaret eder. Geçmişe özlem, geçmişte

kalmış bir şeye kendi tarihselliğinden çıkararak ve bağlamından yalıtılarak yaklaşma deneyimidir. “Yeni”yi arzulamak, ancak “eski”yi özlemek, peki aranan/özlenen “eski”ye ulaşılabilir mi? Eski”, özlem nesnesi olduğu andan itibaren artık başka bir şeydir, yeni bir şeydir. “Bütün hafızanın ‘şu andalığının’ yerini geçmişe köprüler atıp duran hafızasız bir beklenti, bir ‘geçmiş özlemi’, bir nostalji alır” (Baker, 2014: 196). Olanaklı olmayan ya da kapanmış bir geçmiştir, olmamış bir geçmiştir. Olanaksız bir zaman tahayyülüdür. Bir şeyin tahayyül edilen geçmişteki bir halini, o geçmişten çıkarıp soyutlamaktır. Özlenen bir geçmiş durumu kimin geçmiştir? Özlenen geçmişin özneleri var mıdır ve kimlerdir? Nostalji, aslında hiç olmamış bir mevcudiyete ya da bir mevcudiyete bağlamlarından kopartılarak duyulan özlemdir. “Nerede o eski...” ile ifade edilen her türlü özlem, yaşam devam ettiği müddetçe o şeyler için “eskisi gibi değil” olmaya mahkumdur.

### **Kozmetik koruma**

Bu yaklaşım “turistik koruma” ve/veya “elistist mutenalaştırma” olarak iki güzergahta işler. “Bir taraftan tarihi çevreyi turistik bir kartpostala indirger, öte taraftan düşük gelirli sınıfı kovup yerine yüksek gelirli sınıfı yerleştirmek adına elitist mutenalaştırma politikaları güder” (Kodalak, 2013: 101). Başka bir kentin ya da geçmişin imgesine göre yapılan temsili ve fiziksel üretilere işaret eder. Dubaileştirmek ya da “Doğu’nun Paris’i yapmak” bu çerçevede düşünülebilir. Buna göre Kodalak turistik korumayı şöyle tarif eder:

Tarihi çevrenin fiziksel boyutunu korumakta aşırıya kaçır ve tarihselliği dondurulmuş ve steril bir ambalajla turistik ölçekte pazarlar. *Turistik Koruma*’nın el attığı tarihi çevre öncelikle kentsel aktivitelerden ve gündelik yaşantıdan koparılıp, bir tür tarihi tema parkı olarak yeniden şekillendirilir, yerel kullanıcıları çeşitli nedenlerle burayı terk etmek zorunda bırakılır ve yeni kullanıcıları bu simülasyonu kısa sürede tüketip evlerine geri dönmeleri planlanan turistler olarak kodlanır. (Kodalak, 2013: 101-102).

Kozmetik koruma, mekânın ve zamanın “gösteri” olarak kurgulanmasını tarif eder. Kültürel, politik ve ekonomik gerekçeler arasında, mekânların pazarlanabilir bir imaj ile piyasa ilişkilerinin içerisinde yer alabilmesinin sağlanması öncelenir. Buna göre:

Sahte-korumacı ve politik doğrucu tavrı sayesinde koruma kurulları, yerel yönetimler ve meslek odaları gibi karar verici mekanizmaları çoğu zaman piyasa dinamikleriyle buluşturarak ekonomik anlamda kazançlı bir ortaklık tesis etme açığızlülüğüyle kozmetik işlemini kolayca meşrulaştırır. Dolayısıyla temel amaç tarihi çevrenin korunması, biriktirilmesi ve yaşatılması

olmaktan çıkar ve tarihin pazarlanabilir imajı üzerinden basitçe kazanç elde etmeye doğru kayar. (Kodalak, 2013: 101).

Turizm, koruma kararları ve uygulamaları için motivasyon kaynağı olma gücünü artırmaktadır. Koruma ve miraslaştırma uygulamaları ve temsilleri turizmle yoğun bir şekilde ilişkilene eğilimindedir. Turizme odaklanmayan ya da etkilenmeyen, kendini turizmin dışında bırakacak bir koruma ve miras pratiği artık neredeyse mümkün görünmemektedir. Korumanın kültürel misyonu, kimlik (etnisite ya da inanç odaklı kimlik) ve geçmiş kurgusu (ortak tarih bilinci oluşturulması) için mekânsal birikimini sağlam tutmak, ekonomik misyonu ise bu birikimi görsel bir deneyim olma ağırlığıyla birlikte gezilebilir yerler olarak turizm ve etkinlikler ile paraya çevirmek olarak dönüşmektedir. Lowenthal'in (2004: 19) ifade ettiği gibi miras vatanseverliğin ana odağı ve turizmin birincil cazibesidir. Turizmin kapitalist ekonomi içindeki süresel olarak artan yoğunluğu bağlamında Kodalak korumanın nasıl kullanışlı olduğunu şöyle değerlendirir:

Turizm üzerinden kapitalist ekonomiye kentsel ölçekte dahil olma beklentisi, geç modern evreden itibaren neredeyse tüm kentsel ve ulusal bürokrasilerin rüyalarını süslediğinden, Turistik Koruma uygulaması dünyanın dört bir yanına yayılır. En belirgin örnek olarak, Venedik ve Dubrovnik'in güncel durumları verilebilir. Tüm tarihi çevre artık fiziksel anlamda dondurulmuştur, hatta tüm kent herhangi bir aralıkta olduğundan çok daha 'tarihsel' bir hale sokulmuştur. Artık bu kentler ağırlıklı olarak yaşanmak için değil dikizlenmek için, üretmek için değil tüketmek için, keşfetmek için değil uslu uslu tur rehberlerini takip etmek için özenle yeniden yapılandırılmıştır. Temsiliyetin tuzakları nostaljiyle, korumanın tuzakları sömürüyle, bütünselliğin tuzakları katatoniyle buluşmuş, ortaya bir tür gösteri kenti çıkmıştır. (Kodalak, 2013: 102).

Eski kent merkezlerinin yenilenerek korunması hem yapının kendisinin piyasada işleme girmesini hem de turizme açılmasıyla sahip olduğu ya da atfedilen ekonomik ve sembolik değeri artırmasını sağlıyor. Böylece koruma endüstrisi ve miras endüstrisi, inşaat sektörünün genişlemesinin bir parçası olarak düşünülebilir. Kapitalizmin yayılma biçiminin, toprağın, yerin düzenleme biçimi üzerindeki etkisinin yayılması olarak da okunabilir. Bu dahil ediş bazen yapının kendisi bazen de turistik destinasyon olması itibarıyla gerçekleştirilir. Koruma ve miras odaklı bir turizm planlamasında, hem turistik hizmetleri sağlayacak konaklama, ulaşım ve yeme-içme olanaklarının geliştirilmesi için hem de altyapı ve ulaşım olanaklarının geliştirilmesi için inşaat sektörü yine dahil olmaktadır.



Kozmetik tahayyülün yansımalarından biri, yeni yapılara tarihsel üslup uygulamalarıdır. Korumanın mevcut yapılarda çalışmasının yanında, “tarihsel üslup” yeni yapı üretimleri için de kullanışlı olmaktadır. Bu doğrultuda “‘tarihin’ ve ‘topluluğun’ rehabilite edilmesi ve çarpıtılarak belli amaçlar doğrultusunda kullanılması yapılı çevre üreticileri için vazgeçilmez pazarlama taktikleri haline geldi. Postmodernist stillere yönelik işte böyle kurumsallaştır” (Harvey, 2017: 374).

Kozmetik yaklaşımın ikinci güzergahı olarak “elistist mutenalaştırma” ise yerleşik insanların koruma/dönüştürme süreçleri sonrasında taşınarak, daha üst sınıftan insanların yerleşmesiyle gerçekleşen bir nüfus değişimine işaret eder, böylece yeni bir sınıfsal dağılım oluşur. Tek yapı ya da belli bir yerleşim alanı ölçeğinde yapılan koruma uygulamaları sonrasında, bu yerleşim alanları ya turizm odaklı etkinliklerin mekânlarına ya yaratıcı etkinliklerin yürütüldüğü mekânlara ya da mevcut yerleşik olanlara göre üst sınıftan insanlar için yerleşim yerlerine dönüştüğü örnekler bir eğilim olarak yaygındır. Bu dönüşüm, korumanın eski yerleşim alanlarındaki sınıfsallaştırıcı etkisini göstermektedir.

### **Realist koruma**

Kodalak’a (2013: 104) göre koruma sorunsalının bir tür modernite sorunsalı olduğu üzerinden ve korumanın toplumsal, kültürel, ekonomik ve politik boyutlarını da hesaba katarak her koşulda geçerli ve ebedi kaideler önermek yerine, koşullara ve nedenlere göre analitik, gerçekçi ve çözümler arama yaklaşımıdır. Bunun için de “esnek bir altyapı üzerinde makro ölçekten mikro ölçeğe dek tüm aktörlerin söz hakkına sahip olduğu bir tartışma ve uzlaşma platformu olarak inşa etme” (Kodalak, 2013: 104) göz önünde bulundurulur.

Sosyopolitik ve ekonomik düzlemleri göz ardı etmeden makro ölçekten mikro ölçeğe dek koruma sorunsallarına dair geniş bir yelpazede periyodik çözüm önerileri getirir, analitik karar verme mekanizmalarını, araştırma, tartışma ve uzlaşma platformları üzerinden mümkün olduğunca dinamik ve interaktif kılar ve koruma kavramının daha devingen ve eşitlikçi bir ağ formasyonuna doğru evrilmesine önayak olur. (Kodalak, 2013: 107)

Korumanın tarihsel sürecinde, tüzüklerin oluşturulması ve farklı kurumsal yapıların kurulmasıyla birlikte ortaya çıkan duruma işaret etmektedir.

### **“Aufgehoben” koruma**

“Aufgehoben kavramı Almanca’da bir yandan ‘ortadan kaldırma, yadsıma, değilleme’ anlamına gelir, diğer yandan ‘koruma’ ve ‘sürdürme’ eylemini ifade eder, öte yandansa ilginç bir biçimde ‘üstesinden gelme’ anlamını taşır” (Kodalak, 2013:108).

Bu koruma yaklaşımı:

Koruma düzleminin içine bulunduğu katatonik yapılanmayı, değişim ve hayatıyetle karşılar, farklılaşan mekanla, insanla, kültürle ve zamanla bir arada olabilecek esneklikte ve canlılıkta, kendisini uzlaşılabilir ölçülerde yapıp bozmaktan çekinmeyen bir koruma düzleminin peşine düşer. (...) Temel amaç geçmiş ve geleceği eşzamanlı bir perspektifle gözlemektir. Mekanın korunmasından bahsetmek özetle, ancak mekanı canlı ve devingen kılmak koşuluyla anlam kazanabilir. (Kodalak, 2013: 109)

### **Müzeografik koruma**

Müze hem bir koruma alanıdır hem de saklama amaçlı bir seçme ve bir sergileme biçimidir. Müzedeki koruma, diğer koruma türlerine göre çevresel koşulların daha fazla kontrol edilebildiği bir ortam sağlar. Müze, nesnelere sergileme düşüncesinin bir karşılığıdır. Müze bir toplama biçimi olduğundan, müzecilik faaliyeti seçme ve ayıklama süreçlerini içerir. Geçmiş inşa etmek için historiografik metinsel üretimleri ve tarihsel/kültürel/sanatsal değeri olan nesnelere toplayan/sergileyen/koruyan kapalı alan müzeler kurulmasının yanı sıra, açık alanlara yayılan mekânları/yapıları koruma pratikleri de kullanılır. Müze fikri, nesnelere seçimi, düzenlenme biçimi ve kurgusu üzerinden bir geçmiş inşası ve “geleneğin icadı”nın (Hobsbawn, Ranger, 2006) gösterilmesi olanağı sunar. Kendi mekânsal bağlamından koparılan nesnelere kronolojik ya da tematik olarak aynı çatı altında bir araya gelmiş olur. Müze yaşayan/yaşanan bir yer olmaksızın, bakılan/seyyredilen bir yer olma niteliği üzerine kuruludur.

Modern korumacılık felsefesinin kurucularından olan Quatmere de Quincy’ye göre “yurdundan, ait olduğu yerden sökülerek dolaşıma sokulan bir sanat eseri değerini yitirir, fetişleşir ve ticarileşir. Sonuçta Quatmere koleksiyonculuğu lanetler ve müzelerin aslında birer mezarlık olduğunu iddia eder” (Artun, 2017: 119). Ancak öte yandan, müzecilik konu, zaman ve tasarım olarak sürekli genişleyen ve çeşitlenen bir disiplin ve pratik olmaktadır. Mimarlığın müzeolojik temsili iki biçimde ortaya çıkmaktadır: ilk, mimarlığın müzeye taşınması olarak mimarlık ve kent müzeleri; ikincisi ise mimari ürünlerin olduğu yerde müzeleştirilmesi ve “açık hava müzesi”ne dönüştürülmesidir.

İlk bağlamda, farklı temalarda müzelerin açılarak çeşitlendiği ve sayılarının arttığı gözlenebilir. Daha geleneksel kabul edilebilecek arkeoloji, etnografi ve sanat müzelerinin yanında kent müzeleri, fabrika, maden ve santral üzerine endüstriyel müzeler; hemen her pratiğe ilişkin çeşitli objelerin konu olduğu tematik müzelerin ortaya çıktığı görülmektedir. Çok çeşitli nesne, mekân ve kavramlarla isimlendirilen bu müzeler hızla çeşitlenmeye devam etmektedir. Arkeolojik mirasın ötesinde daha yakın zamanlı ve kentlerin gündelik hayatlarına dair “kent müzesi” (kent folkloru, kentsel bellek) kurulması da giderek yaygınlaşan bir müzecilik biçimi olmaktadır. Kentlerin ve metropollerin değişen rolü etrafında, yeni müzecilik anlayışı doğrultusunda, dünyada kent müzeleri alanında büyük bir canlılık ve yenilenmeden bahsetmek mümkündür (Silier, 2007).

İkinci bağlamda, müzenin kapalı binalardan çıkarak başka mekânlara yayılmasıyla, “açık hava müzesi” ve “müze-kent” şeklindeki kavramsallaştırmaların gösterdiği üzere, müzecilik pratiği arkeolojik yerleşimlerin ötesine geçerek kentsel alanların da dahil edildiği bir boyut kazanmıştır. Bu bağlamda müze inşaları ve çeşitlenmeleri ile şehirleri “açık hava müzesi” olarak tahayyül etme ve donatma gibi farklı “müzeleştirme” süreçleri, müzelerin kent geçmişinin ve kimliğinin somut bir göstergesi, geçmişin ve kimliğin taşıyıcısı olarak düşünüldüğünün işaretidir. “Açık hava müzesi” kapalı alandaki müzeyi, nesne sergilenme ve bakılması süreçlerini spesifik bir yapıdan daha geniş bir alana yayar. Bu bağlamda tarihsel yapılı çevre ve mimarlık ürünleri, müze, anıt, abide, koleksiyon gibi etkinlikleri içeren bir “tarih endüstrisi” ürünleri olarak kentsel alana yayılmış olur. “Açık-hava müzesi” ya da “müze-kent” şeklindeki isimlendirmeler, mekânı geçmişte sabitleyen, mekân üretimini durduran, özneleri seyir pratiğiyle sınırlayan bir tahayyül olarak, kenti yaşamsallıklardan öte müzeografik bir korumanın nesnesi olarak sabitlenmiş bir mekânsal varlığa indirger. Böylece tarihsel, coğrafi, kültürel, ekonomik ve demografik değişimlerden ve hareketliliklerden arındırılmış, buna dair şeylerle ilişkileri kopartılmış bir mekân tahayyülü ortaya çıkmış olur. Açık hava müzesi olarak kurgulamayla birlikte, turistikleşme süreci hızlanmakta ve kentin mekânsal varlığı, kent ekonomileri için kalkınmanın yeni yollarından birine dönüştürülmektedir.

Bütün bu tartışmaların ötesinde, müzeyi sadece belli mekânlarda mı deneyimliyoruz? Yoksa müze çok daha geniş bir alana yayılmış mıdır? Agamben’e (2011: 142-143) göre kullanım imkansızlığının yeri olan müze her yeri ve her şeyi kapsayabilir

“Dünyanın müzeleştirilmesi günümüzde tamamlanmış bir eylemdir. İnsan yaşamını betimleyen -sanat, din, felsefe, doğa fikri, hatta siyaset- gibi tinsel güçler aşamalı bir biçimde birbirinin ardı sıra, birer birer uysalca hiçbir sorun çıkarmadan müzeye çekilmişlerdir” (Agamben, 2011: 142-143). Bu kapsama hali bir yerleşim alanını ya da kişileri kapsayabilir.

Bu noktada müze belli fiziksel bir yeri ya da mekanı adlandırmamaktadır, adlandırdığı şey bir zamanlar hakiki ve belirleyici olan ama artık böyle bir hükmü kalmayan şeylerin taşındığı ayrılmış boyuttur. Bu açıdan bakarsak, Müze bir şehrin tamamını (insanlık mirası ilan edilen Evora, Venedik, gibi), bir bölgeyi (doğal park ya da vaha ilan edilen bölgeler gibi) ya da bir grup bireyi (tükenmekte olan bir yaşam biçiminin temsilcileri gibi) kapsayabilir. Ancak, daha genel bir anlamda, bugün her şey müzeye dönüşebilir, çünkü bu terim bir kullanım, bir ikamet ve bir deneyim imkansızlığının gözler önüne serilmesinden başka bir şeyi ifade etmemektedir. (Agamben, 2011: 142-143)

Bu nedenle müze gidip ziyaret edilebilen bir yer olmaktan öte, yaşamlarımızı sürdürdüğümüz yerleri kuşatan bir şey olabilir. Müzeyi uzaklarda değil, bizzat içinde yaşadığımız yerlerde bulabiliriz. Bütün koruma yaklaşımlarını kapsayabilen bir tahayyül olmasıyla, müzeolojik temsilin dışına çıkabilen ve kullanım değerinin olanaklı olabileceği koruma ve miraslaştırma artık imkân dahilinde değil midir?

### **Deneysel korumalar: İviri zıvrı korumak**

Koruma pratiklerinin tercih etmediği nesnelere/mekanları ya da özellikleri koruma konusu yapmak, koruma deneysel ve eleştirel müdahaleler ve kullanımlar için potansiyeli sunar. Sıradışı oluşları ya da rastlantısal oluşları da korumak, en azından rastlantısal oluşları sorun ya da bozucu olarak görmemek, hatta kusurları da korumak, korumanın konusu olabilir. Sadece içerilene değil, dışarı-lanını da korumak; atığı korumak; “tozu korumak”; akıntıyı, sızıntıyı, kabarmayı, lekeyi, izleri korumak gibi. Bir su sızıntısının oluşturduğu leke, bir çekiş darbesinin izi de bir yapıda korunabilecek bir nitelik olarak görülebilir. Bu bağlamda, deneysel bir iş olarak “toz”un korunması üzerine yapılan “*The Ethics of Dust*”<sup>8</sup> (2015) başlıklı proje, yaygın koruma ve miraslaştırma düşüncesine ve uygulamaları eleştirel bir müdahale olarak kurgulanmıştır. Burada “Otero-Pailos, anıtsal addedilen yapıların ya da kopyalarının iç ve dış yüzeylerinde biriken tozları koruyarak ana akım miras politikalarını ve bu

---

<sup>8</sup> “The Ethics of Dust” (2015) <https://vimeo.com/128241583>

politikaların tarihi sadece insan elinden çıkma tekil nesnelere üzerinden temsil etme eğilimini tartışmaya açıyor.” (Çaylı, 2018)

Başka bir örnek olarak, küçük bir boşlukta “pörtleyen” bir çiçeği ya da ağacı da olduğu yerde tutmak; yuva kurmuş ya da uğrak yapmış hayvanları kovmadan, kaçırmadan, oluşturdukları yaşam alanlarını güvenli hale getirmek korumanın bir parçası olabilir. Benzer şekilde kuşların taşları pislemesini bir “bozma” sebebi olarak görmek yerine, oluşturduğu izi ve lekeyi yapının oluşu içerisinde değerlendirmek ve korumanın konusu olarak da düşünmek denenebilir.

### **Somut olmayan koruma yaklaşımları**

Modern koruma düşüncesinin mekânların maddesel niteliklerinin korunmasına yönelik konvansiyonel / kanonik koruma anlayışlarının dışında, başka bir düşünme paradigması içinde yer alan somut olmayan bir yönelim olarak kutsallıklarla ilişkilendirilen farklı koruma pratikleri de vardır. Burada fiziksel müdahalelerle korumanın dışında, ama yine fizikseliği korumaya yönelik olarak sadece maddi araçlar değil, inançlarla ilgili semboller, nesnelere ya da performanslar da kullanılır. Böylece “kem gözlerden koruma” ya da “nazardan koruma” olarak adlandırılan farklı pratikler geliştirilmiştir. Farklı sembollerin ya da nesnelere “mitolojik güçleri” ya da “koruyucu tılsım”ları olduğu düşünülerek mekânlara süsleme olarak eklendiğinin örnekleri de vardır. Bu bağlamdaki koruma pratikleri şu şekilde sınıflandırılabilir:

**Sembollerle koruma:** “Siren” (yapıyı her türlü kötülüklerden koruduğuna inanılan, kuş gövdeli insan başlı mitolojik figür), ejder, tek ya da çift başlı kartal, simurg, yılan gibi figürler, farklı biçimlerde ve malzemelerden yapılan nazarlıklar gibi semboller yapıların bir yerlerine asılır.

**Hayvanların bedenlerinden parçalar kullanarak koruma:** koç boynuzu; ceylan başı; yavru kaplumbağaların kabuğu; at nalı gibi şeyler binanın dışarıdan görünen yerlerine çakılır. Ayrıca canlı haliyle yılanın, yaşadığı mekânı koruyan bir hayvan olarak görüldüğü örnekler vardır. “Her evin bir yılanı vardır ve o evi korur, kimse de ona dokunmaz” Türkiye’de farklı yerlerde karşılaşılan bir söylemdir.

**İnanç ritüelleriyle koruma:** Müslümanların evlerinde girişlere “Ayete'l Kürsü” suresinin asılması; harmel/üzerlik asılması ve üzerlik duası; yeni yapı için kurban kesmesi ve dua etmesi pratikleri. Muska asılması, tütsüleme yapılması gibi örnekler. Ayrıca “kutsama” bir mekân koruyucu pratik olarak da kullanılmaktadır. Bununla

ilişkili bir örnek olarak, Mardin’de onarım/koruma sonrasında yeniden açılan Mardin Meryem Ana Süryani Katolik Kilisesi, restorasyon sonrası ibadete yeniden açılırken, bir kutsama ayini/töreni yapılmış ve okunmuş pamukla duvarlar ve kolonlar silinmiştir.

#### **2.4. Değerlendirme**

Mekânları, sadece ürün halleriyle değil, her halini içeren bir süreç içerisinde bakabiliriz. Zaman, mekânsal bir varlığın, bir mekân olarak var olmaya başladığı andan itibaren parçasıdır. Zaman nasıl devam eden bir şey ise, bu mekânda olan bir devamlılıktır. Zaman, mekânsal varlığa dışsal değildir. Dolayısıyla bütün mekânsal varlıklar, zamansal varlıklardır. Mekânı ve zamanı nasıl kavradığımızı göre, mekânı zamanla ilişkilendirme biçimimiz değişmektedir. Bu kavrama biçimlerinin temsillerle olduğunu fark ettiğimizde, zamanın nesnel ve verili bir şey olduğu yerine, zaman/mekân kavrayışlarımızın tarihselliğini ve mekânsallığını da görebiliriz. Böyle bir bağlamda, bu bölümde koruma konusu olan mekânların ve koruma uygulamalarının nasıl adlandırıldığını, farklı koruma yaklaşımlarını tarihsel olarak değerlendirmeye çalıştım.

Koruma ve miraslaştırma, önemli ölçüde tüzüklerin ve bilimselleşmenin etkisiyle şekillenen ve küresel olarak yaygınlaşan bir söylem olarak güçlenirken, politik ve ekonomik motivasyonların uygulamalar üzerindeki etkisi de çok daha güçlü bir şekilde artmaktadır. Koruma tasavvurlarındaki çeşitlilik, farklı temalarda ilkeler ve öneriler içeren tüzüklerin yayınlanması ve çeşitlenmesiyle, böylece alan üzerinde daha kapsayıcı hale gelmesiyle, bu çeşitliliği azaltıcı bir etkisi olmamakta mıdır? Söylemsel benzeşmenin artması koruma çeşitliliğinden bahsedilmeyi zorlaştırıyor değil midir? Öte yandan koruma uygulamalarında farklı koruma yaklaşımlarının ne kadar tartışıldığı, koruma uzmanlarının ve onarım/restorasyon işlerini yapan ustaların ve işçilerin, ne kadar bu tartışmalar ile ilgilendiği ve bunları uygulamalarda ne kadar gözettiği üzerine Lefebvre’in (2014) mekân üretimi triyalektik analizi çerçevesiyle düşününce, “mekân temsili” olarak üretilmese bile sosyal pratiğin mekânı olan ve “kullanım değeri”ne karşılık gelen yaşanan “temsili mekân”nda duyuşsal olarak nasıl çalıştığı, bunun sosyal mekânsallığın maddi/fiziksel formu olan algılanan “mekân pratiği”ni nasıl etkilediğini hesaba katan düşünmeler geliştirebiliriz.

### 3. KÜLTÜREL VE DOĞAL ARASINDA: BİR TAŞ NEREDEN BAŞLAR?

Bu bölümde insan üretimi mekânların “kültür varlığı” ve “kültürel miras” olarak adlandırması bağlamında kültür ile koruma arasındaki ilişkiye odaklanacağım. Bu ilişkiyi şu temalar üzerinden tartışacağım:

(1) Kültür varlığı olarak mekân. Mekânın kültürelleştirilmesi: Mekânın kültürle ilişkisinde, hem mekân kültürel varlık olarak görülür, hem de mekân, kültürü temsil eden bir olanak kullanılır. Mekânın kültürel olanla ilişkisini diğer etkenlerin üzerinde düşünmek, hem mekân üretim süreçlerindeki ekonomik ve politik ilişkileri hem de insan dışındaki varlıkların ve “doğa”nın etkilerini göz ardı etme riskini içerir.

(2) Ekonomik/politik varlık olarak mekân. Mekân, ekonomik ve politik bir varlık olarak düşünme bağlamından nasıl uzaklaştırılıyor? Koruma ve miraslaştırma söylemi, mekânı kültür üzerinden düşünmenin bir yolunu mu üreterek, ekonomik olanı kültürelleştiriyor mu? Çeşitliliği kültürel olarak düşünme/kurgulama, kültürel olmayan farklılıkları ve eşitsizlikleri görmeyi nasıl etkiliyor?

(3) Zamanın kültürelleştirilmemesi. Zaman, kültürel olarak düşünülmemektedir.

(4) “Kültür”, “doğa”yla karşıtlık ilişkisi üzerinden, “kültür varlıkları” ve “tabiat varlıkları” ya da “kültürel miras” ve “doğal miras” olarak adlandırmayla düşünülür.

#### 3.1. “Kültür Varlığı” Olarak Mekân Kültür Varlıklarının Korunması

İnsan üretimi mekânlar için koruma ve miras “kültür”le ilişkili bir alan olarak görülür, böylece mekân kültürelleştirilir. “Kültür”ün daha geniş bir anlam/kullanım alanı olsa da mekân/mimarlık, özellikle koruma ve miras meselelerinde kültürle ilişkilendirilir. Mekânla ve korumayla ilgili olarak “kültür”lü farklı kavramlar kullanılır. Temel olarak “kültür varlığı” ve “kültürel miras” olarak adlandırma, “doğal varlık” (*natural asset*) ve “doğal miras” (*natural heritage*) ayrımı ile yapılarak “kültürel” oluşu ön plana çıkarılır.

“Taşınmaz kültür varlığı” ve “taşınır kültür varlığı” olarak bir sınıflandırma da yapılır. Bu alanda “kültür”ün kullanımına ilişkin “kültür envanteri”, "kültürel peyzaj", “kültürel çevre", "kültür turizmi", "kültür rotası", "kültürel hafıza", "kültürel izler", “kültürel değerler”, “kültürel bilinç”; "mimarlık kültürü", "koruma kültürü"; “kültür ekonomisi”, "kültürel politikası" sıklıkla dolaşımdadır. Kültürle ilişkili olarak “kültür kenti” tanımlarının içinde mekânlar, yerleşim alanı ya da yapı olarak da önemli bir unsur olarak yer almakta, ayrıca “kültür altyapısı”, “kültür teknolojileri”, “kültür sektörü”, "kültür yönetimi" kavramları etrafında yeni “kültür”lü söylemler de üretilmektedir. Böylece koruma, mekânı kültürelleştirici bir söylem olarak çalışması daha da güçlenmektedir.

Mekân/mimarlık anlatılarında “somut” varlıklar olarak mekânlar ile “somut olmayan” farklı pratikler sadece "kültür"le tarif edildiğinde, mekân ve mekândaki toplumsallık, kültürel olana indirgenmiş olur. Kültür, mekânsal varlıkların sadece bir vechesi olarak görülebilecekken, diğer niteliklerin ve etkileşimlerin göz ardı edilmesi riskini de yükseltir. Buna göre:

Kültür varlığı: Eski çağlardan veya bir toplumun geçmişinden günümüze ulaşan ve yaşam biçimine, teknik bilgisine, sanat düzeyine, kültür tarihine tanıklık eden taşınır ve taşınmaz yapıtlar. (Ahunbay, 2019: 247)

Kültürel miras: Bir toplumun, ülkenin geçmişinden günümüze ulaşan, taşınır ve taşınmaz, somut ve somut olmayan kültür varlıklarının tümü. (Ahunbay, 2019: 247)

Mekânları sadece "kültürel" olarak adlandırarak düşünmek, mekânlara ilişkin duyumsanabilecek başka nitelikleri algılamayı da sınırlar. Hâlbuki "somut" olan mekânlar/nesnelere ve “somut olmayan” performanslar/pratikler, kültürel olarak kavranmaktan ve duyumsanmaktan çok daha fazla özelliğe ve kapasiteye sahiptir.

İnsan üretimi mekânsal varlıkların sadece “kültürel” sıfatıyla kullanımını ekonomik ve politik boyutları bağlamında da eksilticidir. “Kültürel”i diğer boyutlardan soyutlayıp nasıl bir geçmiş ve mekân kurgulanabilir? Kültürel olan, ekonomik, politik, mekânsallık/zamansallık boyutlarından nasıl ve ne kadar ayrılabilir? Kültürel olan, politik, ekonomik, mekânsal etkilerden bağımsız üretilebilmiş olabilir mi? Dolayısıyla, kültürel geçmiş, ekonomik geçmiş, politik geçmiş, mekânsal geçmiş gibi niteliklerin herhangi birinden bağımsız bir mekân/zaman tasavvur etmek eksiltici olacaktır.



Kültür ve sınırları, ulus toplumlar ve ulus devletler içerisinde yeniden belirlenmiştir. Ulusla belirlenmiş bir tarih yazımı içerisinde ve sınırları buna göre yeniden belirlenmiş bir düzende, “kültür” ulusun sınırları içerisinde düşünülür olmuştur. Benzer bağlamda kültürün yerelle sınırlandırılması da “yerel”in tahayyül olarak üretilmesiyle ilişkilidir.

Mekânı, kültüre dayalı bir ayrıştırma ve kategori gibi tutarak karşılaştırmalar yapmak, kültürler arasındaki mekân üretme geleneklerini, üsluplar ve ürünlerini "mimari kültür" olarak odağa almak, sadece kültürel niteliklerle tarif edildiğinde; hem ekonomik/politik ilişkiler devre dışı bırakılır, hem de malzeme ve teknoloji ile olan ilişkisi geri planda bırakılır. Bu bağlamda "kültür"leştirici anlatıların içerisinde "estetize etme" öne çıkartılırken, tercih edilen estetik beğenilerin ya da estetik yargıların, bazı mekânları dışarıda bırakmaya sebep olması, böylece mekân üzerinde yeni bir kontrol aracı ve politik bir güç olarak kullanılması da mümkün olur.

Bu bağlamda, kültürün sahibi/üreticisi kimlerdir? Kültürün içeriğinde ne vardır? Kültürle düşünülürken, kültürü üretenlerin farklı öznellikleri nasıl konuşulabilir? Miraslaştırılmaya değer görülen mekânların kültürel değeri olduğu kadar, ekonomik değeri de üretildiği zaman vardır ya da geliştirilme potansiyeline sahiptir. Ekonomik ve politik ilişkilerden bağımsız bir kültürel düşünmek, o varlığın/eylemin niteliklerini ve etkilerini azaltmaktadır. Kültürel zenginlik/çeşitlilik kadar özne zenginliği/çeşitliliği bir tema olarak gündeme getirilmesi zayıf kalır.

Kültür, sadece farklılık ya da çeşitlilik üzerinden konuşulduğunda, bu çeşitlilik anlatısı farklı eşitsizlikleri eşitleme yanılgısını da üretecektir. Kültürel olan, sadece “eşitlikler” içerisinde değil, çeşitli eşitsizlikler ve hiyerarşik ilişkiler barındıran pratikler ile çalışır. Somut ve somut olmayan kültür varlıkları ve bunların korunması, kent politikalarının önemli bir parçası olurken, farklı eşitsizlikleri araştırmak, ayrımcılıkları ortadan kaldırmaya çalışmak benzer yoğunlukta bir gündem olmaz.

Kültürlü anlatılarda temel kaygının olumlayıcılık olması, eleştirel mesafe olanaklarından uzaklaşmaya neden olur. Böylece kültürü, tanıtımı yapılacak bir şey olarak düşünmek; kültürü üretmeye, eleştirmeye, değiştirmeye yönelik değil; kültürün içeriklerini ve biçimlerini önce belirleyerek sınırları çizmek, sonra sabitlemek, farklılıkları elemek, farklılaştırma olanaklarını ise görmemektedir. Bu şekilde sonuçlanmış ve paketlenmiş nesne haline getirilen kültür, "kültür ürünleri" olarak

değişim değeriyle meta ilişkilerinin içinde kullanılabilir hale getirilir. Turizm başta olmak üzere farklı ekonomik etkinlikler için pazarlanabilir ve alınabilir/satılabilir niteliklerle donatılmış olur. Böyle bir bağlamda “kültürle kalkınma” amaçlı bir “kültür ekonomisi” ve “kültür sektörü” de gelişmektedir. Kültür merkezli böyle bir ekonominin gelişmesi, kültürel etkinliklerin ve ürünlerin ekonomik faaliyet olarak üretilmesi ve tüketilmesiyle ilgilidir.

Kültürleştirilmenin bir boyutu hafıza/hatırlama olmaktadır. "Kültürel hafıza" hafıza neden sadece kültürel olsun ki? Hafıza neden ekonomik ve politik ilişkilerden bağımsızlaştırılır ya da arındırılır? Ayrıca yaşamdan çekilmiş, kaybolmaya yüz tutmuş, kullanımdan düşmüş olan şeyleri, canlandırmak kadar hatırlamaya çalışmak da bir "hafıza obsesyonu" değil midir? Kaybolan, kaybolmaya yüz tutan şeylerin korunması konu edilirken, neden dolaşımdan kalkma süreçleri göz ardı edilir? Bu, “kaybolan kültürel değerler”, "yok olan bir kültür mirası" gibi kullanımlarda görülebilir. Öte yandan her zaman bir şey oluşur, üretilir ve kaybolur, değil midir? Bu olağan bir süreç olmasına rağmen, bir başlangıç seçilerek, bunun bir seçim olduğu da unutulmuş olur. Bozulma korkusunun bir parçası olarak "koruma" kullanıldığında, bir şeylerin her zaman zaten bozularak üretildiği, yeniliğin bozulmalarla mümkün olduğu, belli bir halinde (biçim, içerik ve işlev olarak) tutulmak istenen her şeyin, ilk ortaya çıktığında zaten yeni bir şey olduğunu unutma hali, insanın tarihi ne kadar kısa aralıklar içerisinde tasavvur ettiğinin de bir belirtisi değil midir? Böyle bir düşünme bağlamında, kültürün "verili" bir şey olarak kabul edilmesi, öznelere dahil olduğu ve üretilen bir şey olmaktan uzaklaştırılması ve kültürün süreçsellikten çıkarılması ve nesneleştirilmesi olarak iş görür. Bu durumda, kimlerin, nasıl ve neler yaşadığından, somut hikayelerden öte, sabitlenmiş anlatılar daha tercih edilmiş olur.

Kültürel olarak adlandırılan ve miraslaştırılan mekânlar böylece bir tür dokunulmazlık da kazanabiliyor. Tanju (2017) bu süreci fetişleştirme olarak şu şekilde yorumlamaktadır:

Listeye alınan artefaktlar, ne kadar ‘kültürel’, bölgesel ve tarihsel çeşitlilik gösterirlerse gösterebilirler, kültürel üretimi fetiş çeviriyor; kültürel üretimin kaçınılmaz çokluğu, olağanlığı ve sıradanlığının hiyerarşik olarak üstünde, herkes için değerli ve yüksek evrensel bir ‘kültür’ temsil etmeye başlıyor. Kültürün bütün çokluğunun yerine geçiyor. (Tanju, 2017)

Öncelikle fetiş kutsaldır, dokunulmaz. Dolayısıyla fetişin olağan bir hayatı da olmaz; hayatın kirinin dışında kalması, daha önemlisi hiç dönüşmemesi gerekir. Doğru, dünyanın çokluğu çok dar bir alana sıkıştı; nitel farklılık kolay ortaya çıkmıyor. Ortaya çıkana özel ihtimam göstermekte zarar yok. Ama, bu ihtimam kültür üretimini fetişe dönüştürdüğünde, onun hakkında düşünmek de olanaksızlaşıyor; ona ancak iman edilebiliyor. Üzerinde düşünilemeyen ise nitel farklılık üretilmiyor, dünyanın çokluğunun sıkıştığı dar alan biraz daha daralıyor. (Tanju, 2017)

Koruma söyleminde sıklıkla kullanılan, mekânların kültüreliliklerinin boyutları olarak görülen “orijinallik” ya da “otantisite” kavramları bağlamında düşündüğümüzde, bir mekânın “özgün” hali nereden, hangi halinden başlatarak mümkün olacaktır? Böyle bir özgünlük başlangıç noktası nasıl tespit edilecektir? Otantisite, özcü ve mutlak bir “mevcudiyet”e işaret eder ve bir idealleştirme biçimi olarak iş görür. Otantisite kurgusu, yapının kendi tekilliğinden değil, inşa edilmiş bir anonim otantisite temsilinin yansıtılmasından kaynaklanır. Bir mekân hiçbir zaman orijinal ya da özgün olmaz. Bir mekânın yaşaması, insan müdahalesinden mutlak biçimde yalıtılabilirse bile, mekân içinde/etrafında yaşayan birçok canlı ve kimyasal/fiziksel dönüşümler de düşünüldüğünde, sürekli değişimlerle mümkündür. Bir varlığın, ortaya çıktığı zamanki haline mahkûm edilmesi, o varlığın canlı ya da cansız bir nesne olması, yaşam dışılaştırılması demektir. Yaşamak, değişmeye ve başkalaşmaya dayanır. Bu nedenle, başkalaşmayı olumsuzlamak, yaşamayı olumsuzlamaktır. Çünkü bir şekilde bozulma ve dönüşme olmaksızın yaşam mümkün olamaz. Bozulma maddede bir zorunluluktur, yaşamın hem bedende hem mekânda izidir. Dolayısıyla “otantisite” imkânsız bir kurgudur. Kurgu olarak vardır, nesnelerin varlığındaki orijinallik, nesneye ilişkin bazı şeyleri iptal ederek var sayılır. İnsanların, ihtiyaçları doğrultusunda yaptıkları, "muhdes" olarak adlandırılan ve sonradan meydana gelmiş/getirilmiş olan görülen şeyler de korumanın bir parçası olabilir. Her ekleme yapının yaşamının bir parçasıdır. Bir mekân insanlar ve insandışı varlıklar tarafından yapılan “sonradan” ekle(n)melerden hiçbir zaman muaf değildir. Zaman, mekâna her zaman sonradan eklemeler yapar. Sorun, sadece nereden başlatılacağı ve buna kimlerin karar vereceği sorusudur.

### **3.1.1. Kültürün temsili olarak mekân**

Mekân “kültürel varlık” olarak tarif edilmesi kadar, kültürü temsil eden bir olanak da kullanılır. Koruma ve miraslaştırma, kültürün ya da kültüre ait bir geçmişin temsilinin üretilmesinde kullanışlı bir araç olmaktadır. İnsan üretimi bir mekân, bir belge gibi,

geçmişte nasıl bir çevrede ve nasıl yaşandığının tanığı olarak görülebilir. Peki, varlığı süren, kullanıma devam eden bir yapı, neden geçmişteki belli bir durumun tanığı ya da o döneme dair belge gibi tasavvur edilir? Mekânın geçmişin ya da geçmişe ait bir şeyin göstergesi olarak düşünülmesi, farklı şekillerde yapılır. Hem kalabilen yapılar hem de koruma ve miras konusu yapma seçimleri, ekonomik, politik, kültürel ve bilimsel gerekçeler ve güç mücadeleleri ile gerçekleşir. Böyle bir durumda, kalanlar ve korunanlar ne kadar “temsil edici” olacak kadar yapıldığı/yaşandığı dönemini yansıtabilir ya da kapsayıcı olabilir?

Mekânlara kimlik meselesi olarak bakan birçok pratik ve söylem geliştirilir. Bir mekân ya da yerleşim alanı için markalaştırma ya da kimliklendirme tasarımları yapmak, mekân temsilleri üretmenin yaygın yollarından biri olarak kullanılır. Kimlik, bir temsiliyet biçimidir. Bu bağlamda, koruma ve miraslaştırma kimlik arayışı sürecinin bir unsuru olarak kullanılmaktadır. Böylece koruma, “kimliğini koruma” ya da “kimlik kazandırma” olarak mekânı kimlikli olarak konuşmanın da bir parçası olur. Mekânın kurulan/seçilen/icat edilen geçmişi, mekânı kimlikli bir şey olarak düşünmenin ve eylemenin yolunu açması için kullanılır. Kent logolarında simgeselleştirilen şeylerde de tarihselliği güçlü şeyler sıklıkla tercih edilir. Bu bağlamda, "kimlik" ve "marka" ile düşünme ve temsiller üretme, mekânların turizm amacıyla tanıtılması ve pazarlanması için de kullanışlı olur. Mekânsal varlıkların hem temsillerde hem de bunun sayesinde maddesel olarak ve pratiklerde böylece "ürün"leştirilmesi, özellikle turizm aracılığıyla "değişim değeri" olarak mekânı dolaşıma sokmayı sağlar.

Koruma, geçmişin kültürel sermayesinin hem “kimlik inşası”nın bir unsuru ve kentin tanıtımı için araç olma yoluyla sembolik sermaye, hem de bir kalkınma yolu olarak turizm olanaklarıyla da ekonomik sermaye sağlayacak etkinlikler için kullanımını mümkün kılan bir politika/pratik olarak çalıştırılır. Böyle bir süreçle mekânların giderek "yaşanan" bir yerden, gelip gezilip görülüp çıkılan" bir “şey”e, bir tüketim nesnesine dönüşme koşullarını da güçlendirir.

“Kültür mirası üzerinden bir kentsel kimlik yaratma kaygısı” (Eres, 2016: 21) içerisinde kent kimliği inşasında en önemli unsurlar, sayısallaştırılmış geçmiş ve miraslaştırılan somut ve somut olmayan olarak tanımlanan "varlıklar" (ürünler) olmaktadır. Kent kimliğinin kurulması için hem dilsel olarak hem de mekân ve mimari üzerinden yapılan seçimlerle ve koruma/yenileme pratikleriyle fiziksel olarak geçmiş inşa edilir. Böylece metinsel/görsel temsili inşa ile fiziksel inşa birlikte işler. Miras

söylemi ve pratiklerinin yükselmesinde, kimlik söyleminin yükselişiyile ilişkili bir boyut vardır. "Kimlik" söylemi ve politikalarının yaygınlığı mekâna dair konuşmaları kimlik üzerine çekerken, kimliklendirme talep ve pratiklerini de artırmaktadır. "Kimliksizleş(tir)me" şeklindeki kullanım, tersine, aslında bugünden yapılan bir kimliklendirmeye işaret eder. Kimlik, mekân üzerine konuşmanın kolay ve yaygın yolu olarak kullanılır. Böylece kentler sonradan kurgulanmış/seçilmiş kimlikleri ve tarihsellikleri etrafında konuşulan şeyler olurlar. Yapılan şey, "kentleri kimliklendirme" ve "kimlikli kent temsilleri" üretme olmaktadır. Dolayısıyla yerleşim yerleri için kullanılan kimlik söylemlerinin, verili, sabit bir şey olduğu, inşa olmadığı yaygın bir yanılsamadır. Öte yandan bir kentin kimliğinden bahsedildiğinde, orada demografik, ekonomik, politik, kültürel ve mekânsal bir sürü değişim olurken, kimlik olarak tasarlanan şeyin nasıl sabit kalacağı da bir sorundur.

Temsil sadece dilsel/görsel olarak değildir, bir mekânın kendisine ya da bir niteliğine ilişkin bir şey olarak da üretilebilir. Mekân herhangi başka bir şeyin (ulus, kültür, zaman gibi) mekânsal temsili olarak da düşünülmektedir. Bu, bir mekânı temsile çevirmek, kendinde mekân olmaktan çıkarmaktır. Öte yandan, mekânı, kendisi olarak ve kendi varoluşu içinde düşünmenin yollarını da geliştirebiliriz. Yapının, biçimin ya da malzemenin kendisi, bir temsil etme olanağı olarak değil, kendi varoluşu içerisinde düşünüldüğünde; yapı bir şeyi söyleyebilir ya da gösterebilir olarak değil, "olabilir" olarak kavranabilir ve başka türlü varoluşsal ilişkileri irdelenebilir, araştırılabilir ve başka türlü kurgulanabilir. Dolayısıyla böyle bir kavrayış, bir mekânı "okumak" ya da "görmek" dışında, diğer duyumsama olanaklarını da kullanmayı geliştirmeye ayrıca açıklık sağlar.

Mekân dilsel/metinsel bir anlatıya dönüştürülebilir. Anlatı, yaşanan üzerinde etkilidir. Mekâna çeşitli anlamlar yüklenerek, böyle anlam içeren ve taşıyan bir mevcudiyet olarak kurgulanması sağlanır. Bu, mekân öyle olduğu için değil, öyle anlamlar/anlatılar yüklendiği için bir kurgudur. Üretilmiş bir mekâna dil olarak bakmak, orada sürekli bir enformasyon ya da mesaj aramak ve görmek, deneyimi dilsel niteliklerle sınırlamaktır. Öte taraftan, farklı ya da çelişen anlamlar barındırma ihtimali de söz konusudur. Mekâna anlam üretici olarak bakmak, zamansal anlamlar yüklenmek dışsal bir işlemdir.

Mekân, çeşitli imaj üretme biçimleri yoluyla imgeye dönüştürülebilir. Dışarıklı bir imge olarak değil, mekânın kendisi bir imge olarak algılanır/gösterilir. Bu görüntü

üretir gibi mekân üretmek ya da görüntü olarak mekânı üretmek, olarak yorumlanabilir. Böylece bir mekânın kendisi de temsil olarak kullanılabilir. “*Landmark*”, “marka” gibi ifadeler, mekânı fizikselliğinden ve işlevsel kullanımlarından öte, görsel bir simge olarak kullanmaya işaret eder. Böyle yapının kendisine de bir şeyler için “imaj” niteliği eklenmiş olur. İmaj olan, sadece imaj amaçlı üretilen değil, yapının kendisi de “imaj” gibi görülebilmektedir. Bu o mekânı, dinlemek, koklamak, tatmak (ağızda bıraktığı tat), dokunmak gibi deneyimleri kaldırmak ve bakmak için olmak algısını pekiştirir. Yapıya böylece simgesel değer yüklenerek işleme sokulur. Korumada, mekân, zamanın temsili haline getirilmesi olarak da kullanılabilir. Mekân, zamanın göstereni haline getirilir. Bir yapıda, kendi fizikselliğinden öte başka şeyler görmek, farklı değerler atfetmek, temsil olarak görmek dışsal bir eklemedir. Bu kişisel deneyimlerle oluşturulan değil, yaygın olarak atfedilen bir şeyin edinilmesi olarak işlediğinde o mekânla kurulan ilişki dolaylı olmuş olur ve mekânı duyumsamamızı etkiler.

### **3.1.2. Çeşitliliğin kültürelleştirilmesi**

Çeşitlilik, sadece kültürel olarak algılandığında; mekânsal varlıkların çeşitliliği de buraya indirgenmiş olur. Kültürel çeşitlilik, hem “miras” söylemi ve pratikleri, hem de politik tartışmaların parçası olarak, mekân temsili üretiminde önemli temalardan biridir. Ancak kültürel çeşitlilik söylemlerinde benzer bir temsil çeşitliliği üretilmez. Çünkü alternatif ve eleştirel söylemler ile buna ilişkin işaretler ve pratikler çok fazla dolaşıma girme fırsatı bulamaz. Çeşitliliğe dâhil edilen toplulukların ya da kişilerin farklı ürünleri, söylemleri, eylemleri ya da sorunlarından benzer bir ilgiyle söz edilmez. Üretilen hegemonik söylem üzerinden ise rıza üretilmeye çalışılırken, itiraz olanakları kısılmış olur. “Kültürel çeşitlilik” söylemi, eşitsizlikleri, hiyerarşileri ve güç mücadelelerini konuşmayı engelleyen ya da geri plana atan bir işlev de görebilmektedir. İktidar ilişkilerinden, sınıf, etnisite, toplumsal cinsiyet, yaş, sakatlık temelli ayrımcılıklardan yalıtılmış, mekânsal boyutu hesaba katılmamış bir kültürel çeşitlilik söylemi sorunludur.

“Kültürel çeşitlilik” söyleminde, kültürün kategorik ve formlu bir ayrıma işaret etmesi sınırlayıcıdır. Çünkü form/grup olma, kültürün sadece bir halidir (Brubaker, 2004). Halbuki sürekli bir melezleşme olarak işleyen, kendi çalışma/oluşma biçimlerinde dışarıdan bir “kimlik” ya da ideoloji/inanç tarafından kurulmayan ya da etkilenmeyen ya da etkilenmeden kalan tarafları da olabilen bir şey olma ihtimali ihmal edilmektedir.

Farklılıklar "bütünlük" ya da "grup" formuna sahip, özcü ve tarihselliğinden soyutlanmış, değişmesi ve başka türlü anlatılması sonlandırılmış bir sabitlik içerisinde, üreten öznelerin deneyimlerinden ve hikayelerden kopuk bir şey olarak anlaşılabilir. Böylece çeşitlilik içine dahil edilen topluluklar, folklorikleştirmeye ve politika dışılaştırmaya maruz kalır. Bu durumda çatışma ve değiştirme ihtimalleri de geri plana atılmış olur.

Kültürel çeşitliliğin, politikada ve hukukta karşılığı farklıyken, ortak bir yerleşim alanında demografik dağılıma işaret eden bir boyutu da vardır. Demografik dağılım ile politika oluşu arasında fark gözetilmediğinde, çeşitlilik içerisinde görülen "kültür"lerin hem yeni mekân üretme hem de mevcut mekânları miraslaştırma ve koruma için çabaları da bundan etkilenecektir.

Çeşitlilik, bazı durumda olumlanan bir şey olsa da, ayrıca bir çeşitlendirme/farklılaştırma/bozulma korkusunu da barındırabilir. Çeşitlilik içerisinde yer bulan şeylerin, sınırları belli ve değişmez bir şey olarak algılanması, insanların farklılaştırma ve çeşitlendirme iradesini yok saymaktır. Bu durumda kültüre dair şeylere yönelik koruma kaygısı ve kaybetme/bozulma korkusu birlikte çalışır. Yerel bir çeşitlilik daha çok kabul edilebilirken, dışarıdan gelene ya da küresel olana, küreselleşmenin etkilemelerine ve melezeleştirilmelerine daha kapalı bir farklılaşma endişesi yaygındır. Kültürel çeşitliliğin ve kültürlerin bir sadece "miras" konusu olarak kabul edilmesi, folklorikleştirme ve de-politize etme süreçlerini ya da risklerini de artırmaktadır.

Çeşitlilik, sadece mekânsal nitelikli değildir, zamansal çeşitlilik de vardır. Kültürel bir mesele olarak düşünüldüğünde nasıl "mekân kültürleri" varsa, benzer bir bağlamda "zaman kültürleri" (Wittman, 2018) de vardır. Zamansallaştırma hem tarihsel olarak hem de kültürel olarak hem de coğrafi olarak farklı biçimleri olan bir işlemdir. Böyle bir şeyi "mekânzamansal çeşitlilik" daha kapsayıcı bir kavramsallaştırma olarak karşılayacaktır. Zamanı, çeşitlilik içerisinde düşünmek, zamanın farklı kullanımları olduğunu ve olabilirliğini görmeyi sağlayacaktır. Ayrıca farklı zaman tasavvurları, farklı koruma tasavvurlarının da bir parçası olarak kurgulanabilir.

### **3.2. Ekonomik Varlık Olarak Mekân**

Mekânı sadece kültür üzerinden düşünmek/yazmak, mekân üretim süreçlerindeki ekonomik ilişkileri göz ardı riskini içerir. Koruma ve miraslaştırma, ekonomik ilişkiler

içerisine nasıl dahil edilmektedir? Korumak ile ekonomik ilişkilerin içerisinde tutmak için arasında nasıl ilişkiler kurulmaktadır?

Koruma ve miraslaştırma hem mekânı dönüştürme süreçlerinde doğrudan hem de bu dönüştürmeler sonrasındaki kullanımlar bağlamında dolaylı olarak ekonomik ilişkilerin içerisinde. Koruma ve miraslaştırma süreçlerine yönelik işleyen yeni uzmanlıklar ve profesyonelleşme bir istihdam alanı da yaratmaktadır. Böylece koruma pratikleri bağlamında bir “koruma ekonomisi” oluşmaktadır. Gelişen bu koruma ekonomisi içerisinde yeni sektörler gelişir ve mekân, üretim ve tüketim olarak ekonomik ilişkilerin içine, daha fazla özelliğiyle dahil edilir. Böylece koruma, ekonomik düşüncenin ve kurumların belirleyiciliğine doğru işleyen bir sürece doğru kaymaktadır. Korumanın, güncel ekonomik ilişkiler içerisindeki yerini şu alanlar üzerinden düşünebiliriz:

- İnşaat ekonomisi: Bakım, onarım ve restorasyon işleri; koruma süreçlerine özel malzeme, alet ve teknoloji üretimleri; koruma alanlarında her türlü altyapı ve ulaşım ağları inşaları.
- Turizm ekonomisi: konaklama, eğlence, yeme ve içme mekânlarına dönüştürülme.
- Kültür ekonomisi: müzecilik, yayıncılık; yaratıcı sektörler.
- Tanıtım ekonomisi: Tanıtım, pazarlama, reklamcılık, tanıtım faaliyetleri, turizm fuarları.
- Yönetim ekonomisi: özel yönetim şirketleri, miras ve koruma alanları yönetimi şirketleri.

Korumanın ekonomiyle olan ilişkisini düşündüğümüzde, inşaat, turizm, yaratıcı sektörler gibi alanlar başta olmak üzere önemli bir alanın gelişmesi, bu boyutların daha fazla düşünülmesi gerektiğini, koruma ve miraslaştırmaya dair bütün süreçlerin buradaki güç mücadelelerinden azade olmadığına da bir göstergesi olarak düşünülebilir. Bu doğrultuda,

Miras sektörü Avrupa'nın önde gelen endüstri kolu otomotiv sektöründen beş misli daha fazla katma değer yaratıyor; başka bir iş koluyla mukayese edildiğinde neredeyse sınırsız çeşitlilikteki (eğitim, yayıncılık, turizm, ulaşım, mimarlık, müzecilik, bilim, sanat, yenilikçi teknolojiler gibi) istihdam alanlarına yayılıyor. (Gümüş, 2018)

Koruma ile kalkınma arasında bir ikilem olduğu düşünülse de, gelişen bu sektörler bağlamında, özellikle turizm ve inşaat/restorasyon sektörleriyle koruma kalkınmanın bir parçası olarak çalışır. Koruma ve miraslaştırma, dünyanın farklı yerlerinde ulusal



ve yerel yönetimler tarafından bir kentsel kalkınma stratejisi ve ekonomi politikasının bir parçası olarak uygulanmaktadır.

Koruma, hem bir mekân üretim biçimi ve pratiği olarak, hem de süreçleri ve sonuçları bağlamında bir mekân tüketim biçimidir. Çünkü yapılan müdahalelerle “mekânın üretimi” (Lefebvre, 2014) gibi, “mekânın tüketimi” (Urry, 2015) de farklı süreçlerle çalışmaktadır. Mekânın nasıl üretim süreçleri içerisinde olduğu kadar, nasıl tüketim süreçleri içerisinde olduğu farklı şekillerde koruma süreçlerinin parçasıdır. Bunu yaparken mekâna “kültür ürünü” olarak bakmak ile ekonomik ilişkiler içindeki bir ürün/meta olarak bakmak arasında, iki yaklaşımı da değillemeyen, ama ilişkilendiren tartışmalar geliştirmek önemlidir.

Bir üretim olarak mekân, herhangi bir ürünün/metanın üretimden nasıl farklılaşıyor? Mekâna bitmiş bir ürün olarak değil, başka ürünlerle benzerliği ve farklılığı üzerinden nasıl bir üretim sürecini olduğunu tartışıyor. Dolayısıyla “mekan, asla bir kilo şeker ya da bir metre kumaş gibi üretilmez” (2014: 111) diye ifade ederken, farkı hem ürün hem de üretim aracı olma özelliğiyle açıklıyor:

Kullanılan, tüketilen ürün olan mekan, aynı zamanda, üretim aracıdır; mübadele ağları, hammadde ve enerji akışı, hem mekanı şekillendirir hem de mekan tarafından belirlenir. Bu şekilde üretilmiş olan bu üretim aracı, ne üretici güçlerden, teknik ve bilgiden ayrılabilir, ne onu şekillendiren toplumsal işbölümünden, ne doğadan, devletten ve üstyapılardan. (Lefebvre, 2014: 111)

Eğer ‘mekân’ bir ürünse, üretim ilişkileri, üretim araçları, üretim güçleri mekânın analizine nasıl dâhil edileceği, diğer bir meseledir. Başka metaların üretiminden farklı olsa da mekanla ilgili mücadeleler, çatışmalar üretici/kullanıcılarının rolü gibi boyutlar da analize dâhil edilmesi gereken boyutlar olarak ortaya çıkıyor. Mekânın üretim olarak ele almasıyla üretim tartışmasını, kullanım değeri ve mübadele değeri üzerinden sürdürerek yapıt/eser ile ürün arasındaki ilişki üzerinden bir tartışma güzergahı da üretiyor. Yapıt yaratma ile ürün üretme arasında, doğanın eserleri ile insan emeğinin ürünleri arasındaki farkları tartışıyor.

Şehir kendini kendi güzelliğini bilmeyen bir gül gibi sunmaz elbette. Şehri, gayet tanımlı insanlar, gruplar ‘oluşturmuştur’. Bununla birlikte, hiç de ‘sanat eseri’ndeki gibi bir niyet sonucu değildir. Sanat yapıtı! Bu niteleme birçok kişiye büyük bir övgü gibi gelecektir. Bununla birlikte, doğanın eseri ile sanatın yönelimselliği arasında bir uçurum vardır. Katedralleri oluşturan nedir? Politik edimler. Heykeller yaşamayan birini ölümsüzleştiriyor ve onun yaşayanlara zarar vermesini engelliyordu. Kumaşlar, vazolar işe yarıyordu. Sanat –

kavramsal biçimini birazcık önceleyerek – ortaya çıktığında, yapıt değerini yitirir. Belki de hiçbir yapıt sanat yapıtı olmak için yaratılmamıştır; öyle ki, sanat ve özellikle yazı sanatı – edebiyat – yapıtların çöküşünün habercisidir. Belki de bir uzmanlık faaliyeti olarak sanat, yapıtı yok etmiş ve mübadeleye, ticarete, sonsuz yeniden-üretim için ürünün onun yerine yavaş yavaş ve amansızca geçirmiştir. (Lefebvre, 2014: 101)

Lefebvre (2016: 144-145) mekânı da dahil eden ekonomizmin nasıl aşılacağına dair sorusuna ne etik ne de estetik üzerinden bir cevap önerir. Aşmayı toplumsal pratik değişiminde olanaklı görür. Ona göre bu, kent gerçekliğinin spekülörlere, kapitalist elebaşlarına, teknisyenlerin planlarına değil, kullanıcılara yönelik olmasıyla mümkündür. Bu aşma kullanım değerinin mübadele değeriyle değişmesiyle mümkündür. Bu sebeple mübadele değeriyle somutlanan “kent”in yerine, kullanım değeriyle somutlanan “şehir”i (*ville*) hatırlatır. Bu “şehir”e geri dönmek olarak değil, “kent” içindeki toplumsal pratiği değiştirmekle, kullanım değerini öne çıkarmakla mümkündür.

Mekân üretimi, yeni alanlara yapılan inşaa faaliyetlerinin dışında, tarihsel niteliğe sahip olduğu düşünülen alanlara koruma ve miraslaştırma aracılığıyla genişlerken, böylece içinde bulunduğumuz dönemin “mübadele değeri” odaklı mekân üretimi politikasının/pratiğinin içerisine dâhil edilmiş olur. Koruma alanının gelişmesi, kalkınma/gelişme odaklı kapitalizmin mantığı ve işleyişi içinde oluşuyor. Sadece reaksiyoner bir tepki olarak değil, bu mantığa/işleyişe eklenen bir süreç olarak gelişmektedir. Çünkü meta değerinin hâkim olduğu bir dünyada, mekâna ilişkin şeylerin de bunun dışında kalması mümkün olamaz. Dolayısıyla, böyle bir ekonomi-politik sistem içerisinde, koruma söz konusu edilen mekân-zaman kültürel varlık olmaktan başka nitelikleri vardır.

Korumayla, “geçmişin nakite çevrilebilirliği” sayesinde zamanın kendisinden para kazanmak olanaklı olmuştur. Parayla birlikte mekân ise alınıp-satılabilen olarak, herhangi bir meta olarak görülmesi mümkün hale gelmiştir. Koruma ve miraslaştırma sayesinde ise “geçmişten kazanç sağlamak” (Griffiths, 2003: 68) olanaklı hale gelmiştir. Çünkü “kültür mirası turizmi, çıkar elde etmek için geçmişi eşeler” (Griffiths, 2003: 72) ve paraya çevirebileceği her şeyi kullanır. Korumanın inşaat ve turizm ekonomilerinin giderek büyüyen bir parçası olması da bunun bir göstergesidir. Örneğin, terk etme ya da terk edilme sonrasında, mekânı işlevini değiştirerek ekonomik faaliyetin içerisinde tutma da böyle bir sürecin parçasıdır. Daha somut

olarak bir fabrikanın müzeye çevrilmesi ya da kullanılmayan herhangi bir yapının otele dönüştürülmesi gibi yaygın örnekler bulunabilir.

Zaman ve mekân arasındaki ilişkiye dair her tartışmada, zaman ve mekânın ölçülebilir hale gelmesinde para ile ilişkisi de önemlidir. Zamansallığın modernlikle birlikte doğrusal ve ilerlemeci bir doğrultuda dönüşmesini, Dursun (2002: 199) sermayenin hareketliliği ile ilişkilendirerek şöyle yorumlar: “bizzat kendisi artan bir akışkanlığa sahip olan sermayenin hareketliliği, zamanın toplumsal örgütlenmesinin ilerlemeci ve doğrusal olmasını gerektirmektedir.” Harvey, para, zaman ve mekân arasında ilişki kurarak, “genel olarak parasal ekonomilerde, özel olarak kapitalizmde, para, zaman ve mekân üzerine birbiriyle kesişen hâkimiyet, toplumsal iktidarın görmezden gelemeyeceği bir özsel bağlantısını oluşturur” (Harvey, 2012: 257) der. Bu nedenle “iç içe geçmiş parasal, mekânsal ve zamansal ağlar”ı (Harvey, 2017: 266) irdelemek önemlidir. Böyle bir bağlamda hareketliliği sağlayan engeller, iletişim ve ulaşım teknolojilerinin geliştirilmesi ve hızlanmasıyla giderek azalmıştır. Böylece “Dünya pazarını yaratma, mekânsal engelleri azaltma, mekânı zaman aracılığıyla yok etme dürtüsü hep hazır ve nazırdır” (Harvey, 2012: 261). Zaman ve mekâna dair pratikler, para aracılığıyla sermaye dolaşımına dahil edilirler. Para da bir tür rasyonelleştirme aracı olur. Böylece parasallaşma ile mekânın ve zamanın metalaşması süreçleri de mümkün hale gelir.

Saat zamanında artık “vakit nakittir”. Saat, küresel olarak üretim zamanı haline gelmiştir. Malların, hizmetlerin ve mekânların üretim, mübadele, tüketim süreçleri senkronize edilmiş bu standart zamanla yapılır. Bu nedenle para ekonomisine dayalı kapitalizm koşullarında zaman-mekân-para ilişkileri bağlamında düşünceler geliştirilebilir. Üretim zamanı, dolaşım zamanı, finans zamanı ötesinde, zamanın kendisinin bir meta gibi farklı dolaylayıcılar aracılığıyla alınıp satılabilmesi mümkün hale gelmiştir. “Mekânın zaman yoluyla yok edilmesi, taşınan unsurun para, mallar, üretici kapasite, emek gücü, enformasyon veya teknik yöntem bilgisi olmasına bağlı olarak farklı hızlarda ilerler” (Harvey, 2015: 273).

Koruma, parçası olduğu inşaat sektörünün, hem bakım/restorasyon işleriyle, hem de turizm için ulaşım altyapısının geliştirilmesiyle daha dinamik olmasını sağlar. Koruma pratikleri sayesinde, yeni inşa faaliyetlerinin ötesinde daha önceden yapılmış yapılar da sermayenin mekânı olma olanağı edinir. Bu, mekânın piyasada işlem görebilmesini kullanım değeri ya da anıtsal değeri için inşa edilen yapıları da emlak piyasasının içine

dahil ederek değişim değeri ile işlem görebilecek şekilde dahil ederek yapılır. Mekânın maddeselliği, üretim ve tüketim süreçleriyle meta ilişkilerinin içinde yer alır. Mekânların dönüştürülmesiyle kullanım değerinin, meta değerine doğru çevrilmesi olarak da kurgulanmaya izin verir. En azından, koruma işinde kullanılan malzeme, mesleki uzmanlık piyasa süreçleri içerisinde geçerek korunan mekâna eklenir. Böylece dolaylı yoldan da olsa, meta süreçlerinin bir parçası hali getirilmiş olur. Öte taraftan müze ya da farklı ticari işlevler için, farklı hizmet sektörlerinin kullanımına uygun dönüştürülmüş, “yeniden işlevlendirilme” yapılmış olması, farklı ekonomik ilişkiler içerisinde üretilmiş yapıları da güncel ekonomik ilişkilerin içerisinde işlem görür hale getirir.

Mekânın ürün ve meta oluş süreci, Lefebvre’e göre eserden ürüne doğru değişmiştir. İçinde bulunduğumuz dönem “meta mantığı”nın (Debord, 2016) her yere ve her şeye sirayet ettiği, meta ilişkilerinin dışında neredeyse hiçbir şey bırakmayacak derecede bir “meta bolluğu”nun (Debord, 2016) olduğu bir dönemdir. Öyle ki “meta, her şeye baskın çıkıyor. Mübadelenin hâkim olduğu (toplumsal) mekân ve (toplumsal) zaman, piyasaların zamanı ve mekânı haline geliyor; şey olmamakla birlikte ritimleri içererek, ürünlerin içine giriyorlar” (Lefebvre, 2017: 30). Mekânlarda kullanım ile alım-satım arasında, kullanım değerinden değişim değerine doğru bir kayma vardır. Koruma, yapıların emlak piyasasında yeniden ya da ilk defa işlem görebilmesini de sağlayan bir araç olabilmektedir. Böylece kullanım ile tüketim arasında, yapının yapıldığı zamansallıktan bağımsız yeni bir denge kurulmuş olur.

Kapitalizmin gelişmesi sürecinde değişim değeriyle işlem görülen mekânların sayısı sürekli artmıştır. “17. yüzyılın yeni dirilen kapitalizmi, her türlü arsayı ve parseli ya da caddeyi ve bulvarı, tarihsel kullanım biçimlerine, topografik durumlarına ya da toplumsal gereksinimlerine bakmaksızın alınıp satılacak soyut birimler olarak görüyordu” (Mumford’dan aktaran: Sennett, 2013: 74). “Piyasa kapitalizmi”, “tekelci kapitalizm” ve “küresel kapitalizmi” olarak kapitalizmin gelişmesi mekânı daha yaygın şekilde meta olarak kullanacak araçları geliştirmiştir. Koruma ve miraslaştırma meselesi de genel ekonomik bağlam dışında düşünöldüğünce eksik kalır. Ekonominin değişmesi, üretimin biçiminin ve anlamının değişmesidir. Mekânın niteliği kapitalizmin gelişmesiyle değişim değeri mantığına dahil edilmiştir. Böylece Lefebvre’ye göre (2015: 229) “yapıt, kullanım değeridir, ürün ise mübadele değeri”

olma hali, mekân geçmişte üretilsin ya da yeni üretilsin hepsini aynı günümüzün ekonomik işleyiş mantığı içerisinde işleyen hale getirmiştir.

Özetle, koruma ve miras, günümüz ekonomi mantığı içerisinde, mekânın da zamanın da metalaşma süreçlerine tabi olması bağlamında düşünülmelidir:

Geçmiş; kültürel duyarlılıklara, etik sorgulamalara ve şimdiki zamanın politik gereklerine göre ayıklanıp yeniden yorumlandıktan sonra kolektif belleğe dönüşüyor. Böylece tarihsel alanların uygun kabul binalarıyla (oteller, restoranlar, hediyelik eşya dükkânları, vb.) donatılmış ve hedef odaklı reklam stratejileriyle kitlelerin beğenisine hitap eden, düzenlenmiş ziyaret yerlerine ve müzelere dönüştürülmesiyle birlikte 'bellek turizmi' şekilleniyor. Araştırma merkezleri ve yerel tarih cemiyetleri bu bellek turizminin düzeneklerine dahil ediliyor, hatta kimi zaman finansmanlarını da bunlardan sağlıyorlar. Bu olgu, kuşkusuz bir yandan *geçmişin şeyeleşmesi* sürecinden kaynaklanıyor: yani geçmişin estetikleştirilmiş, yansızlaştırılmış ve kârlılaştırılmış, böylelikle de turizmin, gösteri endüstrisinin, özellikle de sinemanın bünyesine kattığı, kullanıma hazır bir tüketim nesnesine dönüştürülmesinden... (Traverso, 2019: 10-11)

Kapitalizmin içinde, üretim zamanı, iktisadi üretim zamanıdır, meta zamanıdır.

Kapitalizmin gelişmesiyle birlikte geri dönüşsüz zaman dünya çapında birleşir. Evrensel tarih bir gerçeklik haline gelir; çünkü bütün dünya bu zamanın gelişmesi altında toplanmıştır. Ama her yerde her zaman aynı olan bu tarih, hala tarihin tarih içindeki reddinden başka bir şey değildir. Bütün gezegen üzerinde aynı gün olarak görünen şey, soyut, eşit parçalara bölünmüş olan iktisadi üretim zamanıdır. (Debord, 2016: 118)

Mekân üretiminin metalaşmayla olan ilişkisinde önemli bir fark, zanaat olarak üretimle, endüstriyel/seri üretim arasındaki farktır. Bu inşa sürelerinin araç ve malzeme teknolojisiyle, inşa bilgisi ve deneyimiyle birlikte gelişmesine bağlı olarak değişen iktisadi üretim zamanı olarak mekân üretim zamanıdır. Zanaat olarak yapı üretme (vernaküler mimari) ile mimarlık/meslek olarak yapı üretme arasında fark vardır. İnşa süreleri ve mekân üretim biçimi, teknolojiyle birlikte değişmektedir. Zanaat olarak inşa etmekle, endüstriyel ya da seri inşa etmek arasında hem üretim zamanı farklıdır hem de üretim süreci ve üretim ilişkileri. Başka türlü bir ifadeyle, yeni yapı üretim süreciyle, eski yapıya koruma uygulama süreçleri arasında zamansal fark vardır. Zanaat olarak üretilen yapıya, endüstriyel malzemeler ve teknolojilerle koruma müdahaleleri yapılabilmektedir. Restorasyon malzemeleri ve teknolojileri üzerine giderek gelişmekte olan bir inşaat sektörü sayesinde, bu malzemeler endüstriyel üretim dışındaki yapılar için de kullanılabilirlerdir.

Koruma alanları bazı mekânsal pratiklerin farklı bir bağlamda ve yeni işlevlerle yeniden canlanmasını sağlamak ve turizm içerisinde yeni bir istihdam olanağı oluşturmaktadır. Bu bağlamda bazı “zamanı geçen” mesleklerin yeniden canlanması, bilgisinin ve becerisinin yeniden öğretilmesi ve aktarılmasıyla, bazı eski mesleklerin ve ustalıkların canlandırılması da sıklıkla kullanılan yöntemler olmaktadır. Böylece sanayi üretimlerinin dışında başka üretimlerin de mevcut ekonomik işleyişin mantığına yeniden yerleşmesini sağlayabilir. Örneğin yerele işaret eden her türlü küçük üretim, el üretimi, zanaat artık neredeyse turistik bir üretim haline gelir. Kitlesele üretimin ve ürünlerin hâkim olduğu bir pazarda, el emeğinin yeniden değer görmesi, pazarda hakimiyet kurabilmesini sağlamaz, ancak kullanım değerinden öte simgesel değeriyle ilgi gören, değişim değeri kazanmış ürünler üretir. Böylece hem mekânlar hem de zanaat ya da yaratıcılık ile üretilen ürünler, hem "kültürel sermaye" sağlama, hem destinasyon ve tüketim (satın alınabilen) olma için “ekonomik sermaye” sağlayacak “kültürel ürünler” olarak kullanılabilir.

Mekânın tüketim ilişkileri içindeki yeri üzerine Urry (2015: 12), mekân bağlamında tüketimi dört biçimde sınıflandırıyor: mal ve hizmetlerin tüketim yerleri olarak; görsel tüketim olarak; kullanımla azalan ya da biten olarak; yerelliklerin bazı kimlikleri tüketmesi olarak. Bu tüketim biçimleri, koruma ve miraslaştırma süreçleriyle birlikte zayıflamakta değildir, tersine daha da güçlenmekte ve çeşitlenmektedir. Bu bağlamda koruma ile mekânların tüketimi arasındaki ilişkinin mekânsallıklar, zamansallıklar ve toplumsallıklar üzerindeki etkisinin tartışılmasına daha çok ihtiyaç vardır.

Koruma ve miraslaştırma, ekonominin dönüşümü ve küresel kapitalizm bağlamı içerisinde yer almaktadır. Ekonominin küresel olarak dönüşümü içerisinde, fordizm ve seri üretim olarak tanımlanan biçimlerle işleyen endüstriyel üretim (sanayi kapitalizmi) formundan; post-fordizm ve esnek üretim olarak tanımlanan post-endüstriyel yeni bir sürece evrilmesi sürecinin önemli bir parçasını da oluşturmaktadır. Sanayinin/fabrikanın ekonominin merkezinde olduğu endüstriyel kentlerde, endüstriyel üretim hem biçim hem de ölçek değiştirmektedir. Endüstriyel üretimdeki bu değişimin etrafında hizmetler ve turizm ekonomisine doğru başka giderek büyüyen bir ekonomi daha gelişmektedir. Ekonominin önemli ölçüde “endüstrisizleşme” (*de-industrialisation*) ve turizm odaklı olmasıyla kentler “post-endüstriyel kent” olarak tanımlanmaktadır. Koruma ve miraslaştırma sayesinde, turizm daha geniş bir kapsama yayılabilmektedir. Kültürün, tarihin ve bu değerlere göre nitelendirilen ve

dönüştürülen mekânların turistikleştirilmesi, sermaye birikiminin ve dolaşımının yeni bir yöntemi olmuştur. Bu sermayeyi güçlendirmek için turizmi geliştirmek amacıyla turizm etkinlikleri çeşitlenmekte ve “ürün çeşitliliği” artmaktadır. Deniz, güneş, eğlenme ve dinlenme odaklı turistik etkinlikler gibi; kültürel ve doğal varlıklara yönelik turistik merak küresel olarak hızla yükselmektedir. Turizmin endüstriyel üretiminden sonra önemli bir ekonomik kaynak olarak keşfedilmesiyle birlikte eski eserler ya da kültürel miras, kentsel alanların turist çekebilmesinde en önemli unsuru oluşturmuştur. Bu sürecin bir parçası olarak, koruma ve miraslaştırmayla ilgili yapılan tartışmalarda ve bildirgelerde turizme odaklanan çalışmalar da yapılmıştır. Bu bağlamda ICOMOS tarafından “Uluslararası Kültürel Turizm Tüzüğü” (1999), “Kültürel Rotalar Tüzüğü” (2008) ve “*The Paris Declaration on Heritage as a Drive of Development*” (2011) başlıklı metinler yayınlanmıştır.

Turizm odaklı kentlerde, yeni bir ekonomik kaynak yaratmak için doğal, kültürel, tarihsel ve mekânsal nitelikler kullanılır. Koruma ve miraslaştırma, kent politikasının ve ekonomi politikasının önemli bir parçası olarak, koruma ve miras konusu olan yerleşim alanlarını ve yapılarını, Türkçe’deki yaygın ifadeyle “turizme açmak” ya da “turizme kazandırmak” için önemli araçlar olarak kullanılmaktadır. Koruma ve miras alanları, önemli ölçüde turizm mekânı olma potansiyeli içerir. Bir yerleri “turizme kazandırmak”, koruma ve miraslaştırma süreçlerinin bir parçası olur ve bir “turizm ekonomisi” oluşturarak orayı ekonomik süreçlerin içerisine dahil etmenin bir biçimi olarak çalışır. Böylece turistik pratiği daha geniş alana yayan, turizmin destinasyon ve nesnelere çoğaltan koruma ve miras üzerinden mekânlar ve yerleşim alanları turistik coğrafyaya dönüştürülür. Ülke ve kent ekonomileri için gelir oranı ve istihdam oranı bakımından, “turizm dünyanın her yerinde ücretli işin giderek artan bir oranını yarattığı için hem gelişmekte olan ülkelerde hem de gelişmiş ülkelerde önem arz eden bir konudur” (Urry, 2009: 106). Korumayla ilişkili olarak dünyada korunan mekânların ve miras alanlarının yayılmasıyla birlikte buralara yönelik kültürel miras yolculuğu ya da “miras turizmi” de büyümektedir. Bu bağlamda “miras turizmi” olarak tanımlanan bir alanda, UNESCO’nun Dünya Mirası Listesi’nde yer alan kentlere/alanlara odaklanan (*World Heritage Travelers Association* gibi) yeni gezme rotaları ve turlar da geliştirilmiştir.

Turizmin kent ekonomileri için keşfi, seyahat ve konaklama olanaklarıyla (hizmetler sektörünün gelişmesi) kolaylaşmış, böylece tarihsel olanın, kültürel olanın, endüstriyel

olanın yeniden sermaye ilişkilerinin içerisinde tutulması olanaklarını sağlamıştır. Bir sanayi kentinin, turizm kenti niteliğine bürünmekte ya da kaymakta olduğu örnekler vardır. Örneğin fabrikaların, maden ocaklarının üretim yapan yerler olmaktan çıkmasından sonra, var olan bu mekânlara yeni işlevler yüklenerek müzeleştirilmesi ve müze olarak işletilmesi önemli mekânsal ve ekonomik değişimleridir. Bu bağlamda bir “turizm kentleşmesi” (Mullins, 1991) koruma ve miras alanlarında da yeni bir kentselleşme biçimi olarak etkiler üretir.

Turizm odaklı bir koruma, insanların dolaşımı sayesinde paranın da dolaşımı artırır. Turizmin mekânların fiziksel ve imgesel tüketim süreçlerini hızlandırır.

Sanayi-öncesi çağlardan miras kalmış en güzel şehirlerden biri olan Venedik, denize ya da toprakların zayıflamasına bağlı maddi değer yitiminin yanı sıra, yaşayanların göçünün de tehdidi altındadır. Atina’da nispeten önemli bir sanayileşme kasabalıları ve köylüleri başkente çekti. Kapatılmış, yutulmuş, ölçüsüzce yayılmış antik siteyle modern Atina’nın hiçbir alakası yoktur. Antik Yunan’ın yerini saptamayı sağlayan anıtlar ve sit alanları (agora, Akropol) olsa olsa estetik bir haccın ve turistik bir tüketimin alanı olabilirler. (Lefebvre, 2015: 27)

Miras, kent imgesinin önemli bir unsuru olması itibarıyla kentler arası rekabette ve tanıtım faaliyetlerinde yine önemli bir yer kaplıyor. Bu amaçla kentleri tanıtım amacıyla ulusal/uluslararası tanıtım ya da turizm fuarlarına katılım; kentlerde oluşturulan turizm danışma ofisleri ve broşür, kitapçık gibi yayınlar; turist hareketliliği için ulaşım olanaklarının geliştirilmesi, konaklama tesisleri, yeme, içme ve eğlence mekânları, hediyelik eşya ve yerel ürün marketleri gibi yapılaşmalar ve dönüştürmeler turizm ekonomisi etrafında oluşmaktadır.

Küresel kapitalizm turizmle birlikte yeni pazarlar yaratmaya çalışırken, ülkeler arasındaki rekabet kentler arasındaki bir rekabete doğru kaymaktadır. Ülkeler içinde ve arasında “destinasyon” rekabeti, kentsel tasarım ve markalaşma çalışmaları, kent politikalarının önemli bir güdüleyicisi olmaktadır. Kentlerde, ulusal kimliğin inşası için üretilen mimari yapılar ve planlamalar üzerine işleyen bir süreçten, kentin sahip olduğu fiziksel ve kültürel “ürün”lerin miraslaştırarak, bunlardan ekonomik sermaye elde edilmesi için kente (fiziksel ve temsili) müdahalelerde bulunulduğu bir küresel sürece geçişten bahsedebiliriz. Fiziksel yenilemelerin yanısıra temsili yenilemeler şehirlerin ekonomik ve politik süreçlerinin bir parçası olarak işlemektedir.

Nesne ya da mekân üretmek/tüketmek gibi fizikselliği olan üretimlerin yanında, sadece fiziksel olana değil, temsile yönelik müdahaleler de kullanılır. Sadece mekânın



maddeselliği değil, maddi ya da dijital ortamlardaki temsilleri de değiş-tokuş ilişkisi içinde kullanılabilir hale getirilerek meta ilişkilerinin içerisine dahil ediyor. Bir temsil üretme biçimi olarak, yerleşim alanları üzerine marka, kimlik ya da imaj gibi kurgular da giderek yaygınlaşan bir alan kaplamaktadır. Bu bağlamda temsil üretmeye odaklanan yeni sektörler gelişmektedir: pazarlama, tasarım, halkla ilişkiler, reklam, sponsorluk. Kentlere dair imaj ve marka üretme çalışmaları dolayısıyla mekân temsillerinin yükselişinden söz edilebilir. Üretilen imajlar, kentlerin turistik bir ürün olarak pazarlanmasının da önemli bir unsuru olarak kullanılmaktadır.

Mekânların bu şekilde dönüşümüyle bağlantılı olarak, kentler “gösteri”nin bir parçası ya da doğrudan nesnesi haline getirilmektedir. “Gösteri toplumu” (Debord, 2016) bağlamında “gösterinin ekonomisi” (*economy of spectacle*) koruma pratiklerinde de çalışan bir şey olur. Ancak bu “Gösteri bir imajlar toplamı değil, kişiler arasında varolan ve imajların dolayımından geçen bir toplumsal ilişkidir” (Debord, 2016: 34). Bir ilişki olarak gösteri, metalaşma sürecini hızlandırır ve keskinleştirir:

Gösteri, insanları ve silahlarını değil, metaları ve tutkularını över. Bu kör dövüşte her meta kendi tutkusunun peşinden giderek aslında bilinçsiz bir şekilde yüce bir şeyi gerçekleştirir: Metayı dünya haline getirir; ki bu aynı zamanda, dünyanın meta haline gelmesi demektir. Böylece bir meta mantığı kurnazlığı yoluyla, metanın özgüllüğü de bu mücadele içinde kendini tüketirken, meta-biçimi mutlak gerçekleşmesine doğru ilerler. (Debord, 2016: 66)

Kentlerde kültür, sanat, spor, akademi gibi alanlarda büyük etkinlikler ve festivaller de kendi içlerinde farklı üretimler barındırır da önemli tanıtım ve pazarlama fırsatları olarak değerlendirilmekte, imaj üretimi ve markalaştırma araçları olarak da kullanılmaktadır. Büyük etkinliklerin düzenlenmesi, mekânsal süreçlere dahil edilerek mekân temsillerinin daha geniş alanda duyurulmasını sağlıyor. Kültürel, sanatsal, sportif ve akademik etkinlikler düzenlemek ya da ulusal/uluslararası bir etkinliğe ev sahipliği yapmak bir kentin tanıtımı ve sermaye dolaşımı için önemli hedeflerden biri oluyor.

Mekân üretim pratiklerinde çeşitlenmenin bir parçası olarak, inşaat sektörünün büyümesi ve çeşitlenmesi dışında, "tarihsel değer" yüküner yerlerdeki ve yapılardaki koruma pratiklerine de yönelen yaratıcı sektörler gelişmektedir. Yaratıcı sektörlerin “yeni ekonomi, yaratıcı sınıf, yaratıcı beceri ve yaratıcı kümeler” (Enlil & Evren, 2011: 21) yarattığı ve böylece “yaratıcı kentler kültürün, çeşitliliğin ve sanatın mekânları olarak” (Enlil & Evren, 2001: 21) tanımlanabilir nitelik kazanıyor. Yaratıcı sektörlerin mekân üzerindeki müdahalelerine yönelik, sanatsal pratiğin değişim

değeriyle çalışan ve “*copy right*” olarak uygulanan mantığına, sokak sanatının muhalif, mülkiyet karşıtı ve piyasa ilişkilerinin dışı karakteri olduğu üzerinden karşı çıkan ve “*copy left*” olarak itirazda bulunan aktörler de ortaya çıkmaktadır. Yapının tarihsel değeri gibi, estetik değeri de koruma için kriterlerden biri olabilmektedir. Yapının estetik değeri öne çıkarma ya da artırma amaçlı koruma uygulamaları da yapılmaktadır. Bu bağlamda, koruma ve miras mekânlarına yönelik farklı sanatsal müdahale biçimleri de gelişmektedir. Mekânların sanatsal pratiklerle estetikleştirilmesi, sanatla iç içe mekânlar oluşturulması, koruma pratikleri bağlamında kentsel mekânı estetize etme olanaklarını güçlendirir. Bu anlamda kamusal sanat (*public art*), yer sanatı (*land art*), sokak sanatı (*street art*), grafiti gibi yasal ya da muhalif pozisyonlarda mekânda sanat uygulamalarının bir parçası olabilmektedir. Sanatı kullanarak yapılan koruma, hafızaya eklemlenecek, hatırlatıcı şeyler ekleme gibi örnekler üzerinden de olmaktadır.

### **3.3. Zamanın Kültürleştirilmemesi**

Bu kısımda, zamanı kültürle ilişkisi bağlamında tartışacağım. Koruma metinleri mekânı mesele ettiği kadar, zamanı mesele etmemektedir. Zaman kültürel bir mesele ya da kültürel çeşitliliğin bir boyutu konusu olarak görülmez. Zaman, sorgulanmaz bir gösterme/ölçme biçimi içinde düşünülür.

Zaman tartışması, zaman kavramının ve zaman tahayyülünün değişmeleriyle; mekân tartışması da mekân kavramının ve mekân tahayyülünün değişmeleriyle birlikte yapılabilir. Korumayı farklı “zaman kültürleri” (Wittman, 2018) (ya da zamansallıklar) ve “mekân kültürleri” (ya da mekânsallıklar) içerisinde düşünmek, korumayı “büyük anlatı” olmak niteliğini dönüştürmeye ve başka türlü koruma tahayyüllerine açıklık sağlayabilir. Bu bir tarihyazımı ve bir mekânyazımı meselesidir. Zaman ve mekân çeşitlilikleri hem farklı pratikler hem kavramsal tercihler bağlamında düşünme süreçlerine katılabilir. Bu farklılıklar “farklı zaman kültürleri” (Wittman, 2018) bağlamında kavranabileceği gibi, etkileyen ekonomik/politik süreçlerle de ilişkilendirilmelidir.

Mimariyi/mekânı kültürel olarak düşünme eğilimine karşı, böyle bir kültürelleştirme eğilimi, zaman üzerine benzer şekilde çalışmaz. Halbuki zamansallık "mekân kültürleri" gibi "zaman kültürleri" (Wittman, 2018) olarak ifade edilebilecek bir kapsama sahiptir. Zamansallığın kültürel bir niteliği de olabileceği ya da zamansal

çeşitliliğin, kültürel çeşitliliğin bir parçası olabileceği konu edilmeme eğilimi yaygındır. Daha kapsayıcı bir ifadeyle, mekân zamanı kültürel bir incelemeyi/düşünmeyi, ikisini yeniden ilişkilendirmelerle yapabiliriz.

Mimari çeşitlilik, bir şekilde üsluplar/dönemler üzerinden ya da kültürlerin etkisinde düşünülebilirken, benzer bir çeşitlilik anlatısı zaman/sallık için geliştirilmez ya da dolaşıma/kullanıma sokulmaz. Zamanı, kültürel bir mesele de olarak ve çeşitlilik bağlamında düşünmek, zamanın verili ve nötr bir şey olduğu varsayımından uzaklaştırır. Zamanın kültürel ve çeşitlilik ile düşünülmeğe uzak olması, zamanın nesnel ve nötr bir şey algılanmasından kaynaklanmaktadır. Zamansallığın değişimi, zamanın standartlaşması doğrultusunda olmuştur.

Zaman çeşitliliği bağlamında, gökyüzündeki hareketlere bağlı olarak kullanılan, farklı coğrafyalarda farklı güneş saatleri, ay saatleri, yıldız saatleri üretilmiştir. Örneğin, saat zamanı öncesinde farklı mekânlara kurulmuş olan (dal/çubuk dikilerek, gölgenin düşme biçimine göre zaman tayini sağlayan ve sadece gündüzleri mümkün olan) “güneş saatleri” artık kültür mirası olarak kabul edilmekte ve bulunduğu yerlerde koruma altına alındığı örnekler rastlanmaktadır. Ayrıca farklı coğrafyalarda kum saatleri, su saatleri gibi yaygın örneklerin dışında, ateş saati, mum saati biçimlerine de rastlanmaktadır. Benzer şekilde, başka bir zamansallıklar içerisinde, Çin’de tütsünün (“*hsiang yin*” adıyla tütsülü saat) zaman ölçüğü olarak kullanıldığı örnekler vardır. Kokunun, zaman algılaması için kullanıldığına dair başka bir örnekte ise, “Hindistan’ın Andaman ormanlarında insanlar, koku takvimleri kullanır; yılın dönemlerini, çiçeklerin ve ağaçların kokularına göre tarif ederler” (Griffiths, 2003: 15).

Küresel senkronize edici çizgisel zamansallık ile yerel ve özgün bir mekân tasavvuru nasıl olabilir? Zamanı mekân ile ayrı gören bir düşünmeyle aslında ortaya çıkan imkânsız bir yerellik ve özgünlük olmayacak mıdır? Dolayısıyla zamansal anlatı, eğer çizgisel/doğrusal bir zamansallık ile kuruluyorsa, zamansallığın yerelliği, zamansal çeşitlilik devre dışı bırakılmış durumdadır. Zamansallığı, mekânsallığın dışında, sürekli dışarıdan eklenen bir şey olarak (dışsal) düşündüğümüzde, mekânın özgünlüğü nasıl söz konusu olacaktır? Mekânsal bir anlatı için de zamansallık “yaşanmış” olan dışında sonradan eklenen çizgisel/doğrusal bir zamansallık ise benzer bir kesinti hali devam edecektir. Dışarıdan zaman yüklemek, bir mekândaki yaşanmış zamansallıkları kesintiye uğratar. Böyle bir durumda, bir mekânın kendi zamansallığını nasıl

düşüneceğiz ve duyumsayacağız? Zamanın kültürel çeşitlilik bağlamında düşünülmemesi eksiltici bir şey olsa da standart sayısal zaman insan üretimi bir zamansallaştırma olduğu için aslında kültürel. Başka türlerin zamansallıklarını dışarıda bırakmakla bu insanmerkezci bir zamansallık kurgusudur. Zamansal çeşitliliği, insanların üretimlerindeki çeşitlilik kadar, insandışı varlıkların zamansallıklarını da düşündüğümüzde daha geniş bir bağlamda "zamanmekânsal çeşitlilik" olarak düşünebileceğimiz bir noktaya ulaşabiliriz.

Zamanı, sadece geçmişin anlatı çeşitliliği olarak değil, zamansallıkların da çeşitliliği bağlamında düşünebiliriz. Zamansallığın tekleştirilmesi, nelerin anlatıldığından bağımsız olarak, zamanı yazma biçimine etki eder. Geçmişin anlatı çeşitliliği, kimlerin geçmişinin yazıldığı ve yazılmadığı; çatışmaların, uzlaşmazlıkların ve güç mücadelelerinin yazıldığı ve yazılmadığı gibi niteliklerin ötesinde farklı zamansallıkların olabilirliğini/olmuşluğunu düşünmekle ilgilidir. Bu önemli ölçüde dilsel bir meseledir. Bu bağlamda anlatıları da çoklaştırmak kadar, zamansallıkları da çoklaştırmak ve farklı zamansallıkların içerisinde başka anlatılar kurmak denenebilir.

Zamanı nasıl tahayyül ettiğimiz ve nasıl kullandığımız, her türlü toplumsal pratiğe yansır. Bu bağlamda zaman türleri ve mekân türleri olarak bahsedebileceğimiz bir çeşitlilik ne kadar vardır? Yeni zaman türleri ve yeni mekân türleri üretilebilir mi? Zaman ve yer çeşitliliğini gözetken korumalar olabilir mi? Geçmişini değerlendirirken, yapının kendi "zaman kültürü"nü de hesaba katmak mümkün olabilir mi? Bu bağlamda mekân, zaman ve kültür kavramları arasında, üçünü birlikte düşünmenin yollarını geliştirilebilir. Kültürü, mekânlı olduğu kadar zamanlı olarak da düşünmek, kültür düşünümüne de bir eleştiri ve katkı olacaktır. Bu bağlamda farklı "mekân kültürleri" ve "zaman kültürleri" (Wittman, 2018), zamanmekânsal çokluklar içerisinde düşünme olanağı sağlar.

### **3.4. Doğa ve Kültür Arasında: Bir Taş Nereden Başlar?**

Bu kısımda "kültürel" ve "doğal" arasındaki ayrımıştırmayı irdeleyeceğim. "Kültür", temelde "doğa"yla karşıtlık ilişkisi üzerinden düşünülür. Bu karşıtlığı anlamak için, kesiştiği ve koparıldığı yerlere bakabiliriz. Bunun için doğa ve kültür arasındaki ayrımın nasıl inşa edildiğini ve kurgusallığını görmekle başlayabiliriz. Öncelikle, mekân üreten öznelere olarak "insan", toplumsal olduğu kadar doğal bir varlıktır. Kültürel olanı, biyolojik olandan bütünüyle ayrı düşünmek, en azından bunu ayrı

düşünmenin kendisi bile insanın kurgusu olduğunun işaretidir. Dolayısıyla, kültürel olanda biyolojik olana ilişkin temsillerin oluşu, biyolojik olan ile kültürel olan arasındaki şeylerin nasıl birbirine ilişik olduğunu da gösterir. Kültür ve doğa arasında ayrıştırıcı olanın disipliner ayrımların etkisiyle oluştuğunun farkında olmak, meselenin öyle olduğu için değil, öyle olduğunu düşünmemizi sağlayan düşünme alışkanlıklarının etkisinin fark etmektir. Bu farkında olma, böyle düşünmeye nelerin yol açtığı, nasıl tarihsel olarak değiştiği ve değişebildiği düşünömselliğın de önemli bir parçasıdır. Bu bağlamda kültürel çeşitlilik kadar biyolojik çeşitlilik, kültürel varlıklar kadar doğal varlıklar korumanın kapsamında daha içerici ve ayrımın muğlaklaştırılacağı bir şekilde yer alabilir. Buradaki iki mesele vardır,

İlk mesele, "kültürel varlıkların korunması" ile "doğal varlıkların korunması" arasında kültürel varlıklar üzerine olan hassasiyetin daha ağırlıkta olmasıdır. İnsanın ürettikleri, doğada olanlardan daha değerli olarak görölmektedir. Bu durum, insanmerkezciliğın önemli bir belirtisidir.

İkinci mesele, kültürel ve doğal olan arasında ayrımı muğlaklaştıran, yakınlaştıran korumalar düşünmektir. Kültürel olarak adlandırılan mekân zamansal varlıkların bünyesindeki doğal varlık olma niteliklerini ayırmayan, iki ayrı koruma ve miras konusu yerine, buradaki içiçeliğe göre kavramsallaştırmalar ve korumalar geliştirmeyi denemektir.

Kültür ve doğa arasında ayrım bağlamında, koruma kültür yoğunluklu bir alandır. Yerkürenin tarihini düşündüğümüzde, tür olarak insanın tarihi çok daha kısa olsa da, doğada varlık bulan canlı ve cansız bütün şeylere göre, insanların kendi ürettikleri mekânları koruma çabası ve kalıcılaştırma arzusu çok daha güçlüdür. Koruma alanında "doğa"nın korunma ve "hak" bağlamında düşünölmeye başlaması, "kültürel" üretimlere göre daha geç ortaya çıkmıştır ve daha zayıf kalmaktadır. "Doğa"nın korunması meselesi, yine insanmerkezli olabilmektedir. Örneğın ormanlık bir alanın korunmasında, insanların temiz hava alma kaygıları ön plana çıkabilmektedir ya da zeytin ağaçlarının korunmasında, zeytinlerin insanların sağlığına olan gıda katkısı ön planda tutulurken; daha geniş bağlamda bir eko-sistem içerisinde düşünme ve ifade etme biçimleri ise insanmerkezci olmaktan çıkarmak olur. Benzer şekilde, örneğın bir ormanlık alanın kesilmesi ya da bir sulak alanın kurutulmasına olan tepki ve koruma kaygıları, hayvanların, özellikle bazı hayvanların, örneğın mezbahalarda kesilen hayvanların konu edilmesine göre geri planda kalır. Burada insanların kendi beslenme

ve kaynak olarak kullanma kaygıları, doğadaki ilişkilerden ve insan dışı canlıların yaşam kaygıları ve yaşam alanları geri planda tutulmaktadır.

Koruma alanına bakıldığında, koruma konusu olan nesnelerin önemli ölçüde insanların ürettiği şeyler olması ya da koruma konusu yapılan doğanın insanların çıkarları etrafında oluşu ağırlık kazanmaktadır.

Karmaşık nedenler ve değişen başarı düzeylerinde, insanların geçmişte yaratmış olduğu şeyler çoğunlukla korunuyor. (Kültürel miras tüm tarihselcilik gibi, insan merkezlidir.) Doğanın (tarihe ters olan doğakratik havasıyla mitin) daha az şanslı olduğu görülür genelde; doğayı insanlar inşa etmiş, altına imzalarını atmış olsa ne denli iyi korunurdu gibi bir şeyi akla getirir bu. (Griffiths, 2003: 70)

Bu durumu bir örneği, UNESCO'nun miras listesinde yer alan 1154 varlığın (listede "*heritage property*" olarak adlandırılmaktadır) 897'si kültürel, 218'i doğal, 39'u ise karma nitelikli miraslardır<sup>9</sup>. Buna göre yüzde 77, 72'sini sadece kültürel miras oluşturmaktadır.

Harvey (2019: 16) neyin coğrafi olup olmadığına dair tanımları tartışırken, dayanağın "doğanın kültürden yapay olarak Kartezyen ayrıştırılması" olduğunu ifade eder ve ekler:

Halbuki sahada ve sokakta doğanın nerede bitip kültürün nerede başladığını görmek imkansızdır. Olmayan bir ikili karşıtlığı varmış gibi dayatmak büyük bir hatadır. Coğrafya kültür ile doğanın birliğini ifade eder; sıklıkla iddia edildiği üzere nedensellik barındıran bir geri beslemeli etkileşimin ürünü değildir. Türlü türlü siyasal ve toplumsal felaket üreten işte bu uydurma ikiliktir. (Harvey, 2019: 16)

Koruma bağlamında, doğal olan ile kültürel olan arasındaki ayrımın bir boyutu malzemenin nasıl algılandığıdır. Koruma uygulamasının en temel nesnesi, doğrudan o mekânı oluşturan malzemedir. Malzeme, fiziksel, biyolojik ya da kimyasal bileşenlerin yanı sıra toplumsallıkla da ilişkilidir. Dolayısıyla malzemenin toplumsallığını farklı boyutlarla tartışmaya katmaya çalışacağım.

Kültürün (bugünden belirlenmiş belli kültürel sınırların ürettiği estetik/biçimsel çeşitliliğin ötesinde) yerine, malzemenin karışması, farklı zamanlardan ve farklı mekânlardan kalan/artan/düşen/alınan malzemenin birlikte kullanılması gibi örnekler,

---

<sup>9</sup> UNESCO Dünya Miras Listesi İstatistikleri. <https://whc.unesco.org/en/list/stat/>

örneğin “spolia” (devşirme malzeme), maddesel bir çeşitliliktir. Öte yandan, sadece daha önceki bir yapıda kullanılmış ve oradan ayrılmış bir malzemenin başka bir mekân üretiminde kullanılması değil, bir yapı malzemesi olarak ilk defa kullanılması da onu “spolia” yapmaz mı? Çünkü doğanın içinde bulunduğu yerden kopartılması ve farklı işlemlerle bir “malzeme”ye dönüştürülmesi ve kullanılması, onu zaten başkalaştırır. Bu, malzemeyi nereden, ne zamandan itibaren ve hangi haliyle başlatacağımızla ilgilidir. Dolayısıyla, doğadaki var olma hallerinden itibaren ve bütün dönüşümleri ile düşünmeye başlamak, maddeyi kavrama biçimimizi değiştirecektir. Maddeye, bir yapı malzemesi olarak müdahale etmek, kültürel motivasyonlardan ve amaçlardan öte, başka nasıl motivasyonlarla da çalışabilir? Mimari çeşitliliği, sadece kültürel referanslar üzerinden (üstelik bu referanslar bugünden kurulup geçmişe doğru yansıtılmaktadır) görmek, kavramak ve yazmak; mimari çeşitliliği kavrama çeşitliliğini ortadan kaldırır. Bu bağlamda malzeme çeşitliliği maddesel bir çeşitliliktir, doğadaki çeşitliliğin de bir parçasıdır.

Bu durumda, bir taş nereden başlar? Onu "bir" haline getiren nedir? Taşın hikayesi, insanın müdahalesinin farklı biçimleriyle birlikte, mekân üretiminde kullanıldığı haliyle konu edilir. Bulduğu daha büyük bir kütlenin içinden kesilip/kopartılıp alınması, o taşta bozulmanın başlaması değil midir zaten? Bu durum, bir mekân üretiminde kullanılan bütün malzemeler için de geçerlidir. Taşın taş oluşunda, karışan şeyler, su, güneş, atmosfer, toprak/mineral kaynaklı karışımlar, küçük ve büyük farklı canlıların da etkileri ve farklı sertleşme/yumuşama süreçleri devrededir. Bir şeyin başka şeylere bulaşma halleri, bütün bu karışımlar ve etkilemeler, neleri ayıkladığımıza ve ayrımları nerelerden yaptığımıza göre değişmeyecek midir? Bu durumda, malzemesi taş olan bir yapıyı korumak, onun kaynağı olarak taş ocağını da korumakla ilişki değil midir?

İnsanın sonradan eklemeleri de farklı ihtiyaçlar, zorunluluklar ya da beğeniler üzerinden olurken; öte yandan mekânın varlığı devam ettiği müddetçe birçok etkiye maruz kalır. Bir mekânın üretiminde kullanılan malzeme birçok etkiyle dönüşmeye devam eder. Çürüme, bozulma ve dağılma gibi şeyler malzemenin kendisinde meydana gelen şeylerdir. Bunun dışında doğrudan mekân üretiminde kullanılmayan, yapının etrafındaki diğer şeyler, o mekân üzerinde hiç etkisiz değildir. Bir mekânın yaşam sürecinde, güneşten, atmosferden, topraktan ve sudan beslenmeye devam eder. Isı, nem, ışık, hava akımları, hava kirliliği (gazla), biyolojik etkinlikler gibi çevresel

koşullar yapının yaşantısına eklenir. Bunlar süreç içerisinde yapının malzemesinde farklı yaşam formlarının oluşmasını etkiler, bakteri, mantar, böceklenme, yosunlanma, küflenme, çürüme, paslanma, aşınma, sökülme, dağılma gibi değişimleri içerir. Bunun yanı sıra, yapının civarında/içinde yaşayan küçük ve büyük farklı canlıların da etkilerine de maruz kalır. Böylece malzemenin bozulma sebepleri ve bozulma koşullarının denetimi, örneğin taştaki erimeler ya da “taş kanseri”<sup>10</sup> gibi adlandırılarak “malzeme hastalıkları” ve “malzemenin tedavisi” olarak koruma uygulamalarının konusu olur.

Yapının yaşam süreci yapı üzerinde etkiler bırakır. Koruma, bu yaşam sürecine farklı gerekçelerle müdahale etmektir. Mekânın zamanla nasıl etkilendiğini Tanyeli, hem hırpalanma, dağılma gibi riskler bağlamında, hem de eskimenin izlerinin kattığı aura bağlamında değerlendirir:

Zaman mimarlık ürününe iki karşıt biçimde etkir. Bir yandan, onu varlığını etkileyecek kadar hırpalayabilir, eskitir, hatta değerden düşürebilir. Öte yandan da, o eskiliğin izleri onun tarihselliğine kanıt olacak biçimde yapıya özgül bir değer katar. Yapı, bir taraftan eskiyip kullanım ömrü tehlikeye girerken, öte taraftan da eskiliği nedeniyle yeni bir anlam kazanır. Patina, yapının dış ve iç yüzeyine söz konusu eskimeyle eklenen katmanın adıdır. Onu hem bir atmosferik kir katmanı ve yaşanmışlık kanıtı olarak örter, hem de aynı katmanın daha derinlere işlenmesini engelleyen bir koruyucu kılıf işlevi görür. (Tanyeli, 2011: 127)

Patina, bir yapının yaşam sürecinin yapıdaki etkilerinin izidir. Öte yandan, bir malzemedeki patina, onun sadece insanın üretimi olmak bağlamında bir yapıda yer aldığı andan itibaren değil, yapı malzemesi olmadan önceki halleriyle de var olma sürecindeki türlü etkilenmelerle birlikte sürekli oluşum içerisinde.

Patinada da insan elinden çıkma bir ürünün yüzeyinde gayet sıradan doğal bir süreç patlak verir; bu süreç sonunda özgün yüzeyin üzeri yeni bir cild ile tamamıyla kaplanır. Bir ürünün fizik ve kimyasal araçlar sayesinde güzelleşmesini, iradenin istediği şeyin, dayatma ve kasıt olmadan açıkça yeni, çoklukla güzel ve kendi içinde tutarlı olmasını sağlayan bu esrarengiz âhenk, patinanın büyüleyen ve harika yanıdır. (Simmel, 2020: 24)

Bir yapı malzemesi yekpare değildir ve hepsinin kendi yaşamsal süreçleri ("yapı biyolojisi") ve ömürleri vardır. Örneğin farklı cins taşlar, taşın çıktığı yerin dışarıyla

---

<sup>10</sup> “Konya’daki İnce Minare Medresesi Taş Kanseri Oldu” Haber tarihi: 12.01.2017  
<https://www.ntv.com.tr/galeri/sanat/konyadaki-ince-minare-medresesi-tas-kanseri-oldu,OS4IcJy9UGDFP7hSrsY7A>



olan mesafesine sertliği değişir; farklı ağaçlar, bir ağacın kesim mevsimi/zamanı ağacın sertlik niteliğini etkilemektedir. Farklı malzemedeki yapılar, farklı hayat döngülerine sahiptir. Organik malzeme olarak taşın, ahşabın, kerpicing, tuğlanın “yaşaması” ile kimyasal bileşenli endüstriyel üretim malzemelerin “yaşama” süreçleri ve buna bağlı olarak koruma süreçleri de farklı şekillerde olur. Her malzemeye farklı restorasyon, her malzeme için farklı koruma uzmanlığı ve pratiği çalışmaktadır. Malzemeye göre koruma uzmanlığı ya da mekn/yapı bakıcılığı gelişmektedir. Bu bağlamda, malzeme üzerine çalışan “malzeme bilimi” (malzeme mühendisliği, nanoteknoloji, biyoteknoloji gibi) alanlar ve uzmanlıklar gelişmiştir.

Koruma ve miraslaştırma, malzeme olarak daha çok organik malzemeli, tarihsel olarak daha eski yapılara odaklanırken, endüstriyel malzemeler ve modern yapılar da koruma konusu olmuştur. Bu bağlamda özellikle beton üzerine koruma bilgisi ve çözümleri bir çalışma alanı olmuş ve “modern mimarlık” bir koruma ve miraslaştırma alanı olarak gelişmiştir. Bu alana ilişkin özellikle “*DOCOMOMO\_International*” ve bağlı ulusal çalışma grupları, “modern mimarlık mirası”na odaklanan önemli bir koruma sivil toplum örgütlenmesi olarak çalışmaktadır.

Malzemeye dair başka bir konu ise “spolia” ya da devşirme malzemedir. “Spolis” Latince kökenlidir ve yeniden yaşam anlamına gelir. Devşirme malzeme, bir malzemenin, başka yapılarda yeniden kullanımına (*reuse*) işaret eder. Yapı malzemelerinin başka yapılarda yeniden kullanımı örneklerine de sıkça rastlanır. Bunun malzeme kıtlığıyla ilişkisi olduğu gibi (hazır kesilmiş ya da hazırlanış olmasından dolayı) kullanım kolaylığı da vardır. Devşirme malzeme, yağma, yeniden kullanım, çok katmanlı yeniden kullanıma işaret eder. “Devşirme malzeme” olabilme, yapıdan yapıya taşınabilme, yeni yapıda, başka bir bütünde parça olabilme, yıkımlardan ya da yangınlardan kalan sağlam malzemenin yeniden kullanılabilmesi sayesinde moloza dönüşme değil, yeniden malzemeye dnşmedir. Bu tktim değil, yıkılan yerde yeniden ya da başka yere taşınarak tekrar kullanmadır, izi de taşır ve başka türlü bir süreklilik işaretidir.

Mermer, taş ve ahşap sökülebilen, taşınabilen, yerinde ya da başka yerde yeni yapı yaparken kullanılabilen, tamiri ve değişimi yapılabilen bir malzemedir. Bu eskiyi yenilemeden kullanma sağlayabilir. Ayrıca testi kırıklarının, kırılmış dağılmış parçalanmış farklı malzemenin tonoz inşasında dolgu malzemesi olarak kullanılması, moloz/atık olmaması ve kullanmaya devam etmenin bir başka olanağıdır. rnek olarak

mermer sütunların başka yapılarda kullanıldığı birçok örnekler karşılaşıyoruz. Böylece bir yapıda kullanılan bir malzeme başka bir yapıda “ikinci yaşam” a bir yaşama kavuşur. Mekanların, materyallerin, objelerin ikinci yaşamı olarak koruma anlatılarında karşımıza çıkar.

Mekânların anlatısını, malzemelerin tarihiyle birlikte yazmak gerekir, çünkü farklı malzemelerin farklı yaşamsallıkları vardır. Geleneksel malzeme (taş, kerpiç, ağaç, tuğla) ile modern/endüstriyel malzeme (beton, çelik, çimento, demir, cam, plastik) ya da organik malzeme ve inorganik malzeme arasında, malzemenin yaşamı, malzemenin potansiyeliyle ilgilidir. Malzemeye göre eskime/yıpranma/bozulma süreçleri farklılaşır, buna göre koruma süreçlerinin de farklı olarak kurulması gerekir.

Her malzemenin yeniden kullanılabilirliği farklıdır. Hâkim yapı malzemesi haline gelen beton, yapı üretme olanaklarını geliştirse de, yükselme ve yayılma ölçeğini artırdıysa ve hızlandırdıysa da yeniden işlenemez ve taşınamaz niteliği nedeniyle yeniden kullanımı neredeyse imkansızdır. Betonun yeniden yaşama uygun bir nitelikte olmaması, ayrıca ömrünün daha kısa olması, maddesel olarak da bir tüketim olmaktadır ve sürdürülebilirliğe bu anlamda katkısı azdır. Beton yapının içindeki malzemelerden bir kısmının çıkartılarak “çıkma malzeme” adıyla kullanılması da mümkün olsa da “spolia” olabilme olanağı neredeyse yoktur. Öte yandan betonun farklı potansiyelleri de vardır. Beton çok yönlü eklemlenme ya da uzama sağlayarak daha yüksek ve daha derin yapılar yapılmasını sağlar ve Deleuze ve Guattari’ye göre betondaki rizomatik potansiyel (Ballantyne, 2012: 57) “betonarme gibi malzemeler mimari bütünü kendisini sütunlar/ağaçlar, kirişler/dallar, tonozlar/yapraklar kullanan ağacımsı modellerden kurtarmasını mümkün kılmıştır.”

“Bir taş nereden başlar” sorusu kadar, “bir taş nerede biter” olarak soruyu dönüştürdüğümüzde, bir mekânın bütün yaşama süreçleri eskime, yıpranma, dağılma gibi şeyler olarak, insandıışı güçlerin etkisiyle olur. Bu süreçte, insan üretimi haliyle mekânın kullanılamaz hale gelmesi harabeleşme sürecidir. Harabe, insanın müdahalesi olan kısımlarda, insandıışı etkilerin müdahalesinin etkisinin artışıyla ortaya çıkan dönüşüm süreçleriyle oluşur. “Kültürel” olarak adlandırılan yapıların “doğal” olarak adlandırılan etkilerle yıpranması, dağılması, çözülmesi harabeleşmeyi üretir. “İnsan elinden çıkma bir eserin bütünüyle doğanın ürünü olarak görünmesi harabenin gözcü yanını oluşturur. Hava koşulları, aşınım, yarıklar, bitki örtüsü ile bir dağı biçimlendiren güçler burada eski duvarlar üzerinde çalışır” (Simmel, 2020: 20). Bu

durumda aslında koruma, doğadaki insandışı güçlerin bir mekânı şekillendirmesini ve dönüştürmesini önlemek için yapılır. Böyle bir durumda, ayırma yerine, doğayla ilişkilendirici kültür ve toplumsallık tasavvurları geliştirilebilir ve kullanılabilir. Bu bağlamda Haraway'in (2010) "doğakültürler" kavramsallaştırması kullanışlıdır. Bu kavramlarla yeniden etmeye çalışırsam, “zamanmekânsal varlık, doğakültürel bir varlıktır”. Korumanın, insan üretimi bir mekân üzerinde çalışması, oranın mekânlaşma sürecine dahil olan insan dışındaki varlıkların etkisini ortadan kaldırma, onlarla mücadele etme olarak değil, “kültürel” olana ilişik “doğal” süreçlerin etkisini koruma süreçleri içerisinde düşünebilmeye geliştirilebilir. Kültürel olarak sıfatlandırılan her mekân, doğal olan şeylerin etkisinden mutlak olarak arındırılmaz. Benzer şekilde korumanın “doğal varlıklar” üzerinde çalışması durumunda, insanların etkisinden mutlak olarak bağımsız bir doğa/doğallık, örneğin iklim değişimi üzerindeki insan etkinliklerinin etkisi ve havanın bütün gezegeni saran ve dolaşan etkisi bağlamında düşündüğümüzde, bulunamaz.

Kültürel çeşitlilik kadar, biyolojik çeşitlilik, korumanın ayrı bir meselesi olarak “doğa koruma” bağlamında değil, daha geniş bir mekân/mimarlık odaklı koruma düşüncesinin ve pratiklerinin de konusu olabilir. İnsanın geçmişte ürettiği mekânların, onları koruma biçimlerinin ve bugün ürettiği bütün mekânların ve bütün etkinliklerinin, insan dışındaki varlıkların yaşam süreçleri üzerinde çeşitli etkileri vardır. Bu etkilerden arındırılmış bir mimarlık/mekân düşüncesi, sadece insanlar üzerindeki etkilerine yoğunlaştığı durumlarda kalan eksikler kısıtlayıcı olmaya devam edecektir. Dolayısıyla insan-dışı varlıkları da düşünmeye katmak, kültürel çeşitlilik kadar biyo-çeşitliliği birlikte düşünmeyi çalışmak, insanmerkezci olmayan düşünceler üretmenin bir olanağı olarak geliştirilebilir.

### **Sürdürülebilirlik**

İnsanın, mekân üretiminde doğayla kurduğu ilişkiyi ve doğal kaynakların kullanma biçimlerini sorgulamaya yönelik sürdürülebilirlik bir tema olarak geliştirilmiştir. Sürdürülebilirlik, insanların üretim-tüketim ilişkisine dair yeni bir ilişki önerisidir. Dünyanın kaynaklarının sınırlı oluşundan kaynaklanan, mekân üretim ve kullanım süreçlerinin bu bağlamda gözden geçirilmesine işaret eder. Üretimin yeni ya da ilk defa kullanılacak malzemelerden değil, kullanılmış malzemeleri dahil ederek yapmaya ya da ömrünü uzatmaya, malzemeyi güçlendirmeye dair pratikler içerir. Hem daha geniş bağlamda iklim değişikliği, ekolojik dengenin bozulması ve ekolojik yıkımlar

tartışmaları etrafında düşünülebilir, hem de daha doğrudan olarak “enerji verimliliği”, “malzeme/kaynak verimliliği”, "sıfır atık" (atık yönetimi), "geri dönüşüm" (*recycling*), “ileri dönüşüm” (*upcycling*), "doğa dostu yapı" gibi kavramlar, koruma uygulamalarında gözetilebilecek nitelikler olabilir.

Böyle bir bağlam içerisinde, bir enerji verimli bir koruma modeli geliştirme amaçlı bir proje Mardin’de gerçekleştirilmiştir. 2017 yılında “KORU Kültürel Mirasın Korunması için Kapasite Geliştirilmesi Projesi” başlıklı projede Mardin’de tescilli bir ev bu şekilde dönüştürülmüş ve “Tamirevi”<sup>11</sup> adıyla bir model ev olarak ziyaret açılmıştır. Proje raporunda belirtildiği üzere “pasif enerji verimliliği yöntemlerinin yanı sıra, fotovoltaiik paneller, hava kaynaklı ısı pompası ve ısı geri kazanım cihazı gibi teknolojiler kullanılmıştır.”<sup>12</sup> Bu proje kapsamında üretilen “Tarihi Evler Enerji Verimliliği El Kitabı”nda ise eski yapıların sürdürülebilirlik bağlamındaki avantajları şöyle ifade edilmektedir.

Tarihi binalar halihazırda, çevresel sürdürülebilirlik bağlamında uzun ömürlülük, ısı kütlesi, yerel kaynaklardan elde edilen malzemelerin kullanımı ve doğal havalandırma gibi bazı avantajlardan yararlanır. Genel inanın aksine tarihi binalarda bile özgünlüklerinden taviz vermeden enerji verimliliğini artırmak mümkündür. (KORU Tarihi Evler Enerji Verimliliği El Kitabı)

Özetle, kentlerde nüfusun kalabalıklaşması ve sıklaşmasına yönelik konut sorunu çözümünde, mevcut yapıları farklı “koruma” uygulamalarıyla daha uzun süre kullanılabilir kılmak mümkündür. Bu iklim değişikliği ve atık üretimi bağlamında önemli katkıları olabilecek bir tercih olabilir. Sürdürülebilirlik, doğadan "kaynak" olarak kullanılan şeylere erişimle/paylaşımla ilgili insanlar arasındaki eşitsizlikleri dışarıda bırakmadan düşünülebilir. İnsanların maruz bırakan ve maruz olunan bağlamında etkilerinin farklı olduğunu düşündüğümüzde, sürdürülebilirlikle ilgili önemli bir mesele ise, sadece insan merkezli olarak değil, insan dışı varlıkların yaşam süreçlerini de hesaba katarak ve insan özneler karşısında onların varlıklarını ikincilleştirmeden düşünme çabası geliştirmek olabilir.

---

<sup>11</sup> “Tamirevi” <http://koruprojesi.org/?p=tamirevi>

<sup>12</sup> “Tamirevi Koruma Raporu” <http://koruprojesi.org/?p=tamirevi&id=9&title=koruma-raporu>

### 3.5. Değerlendirme

Bu bölümde insan üretimi mekânların “kültür” ile adlandırılmasına yönelik bir tartışma üretmeye çalıştım. Mekânın kültürle ilişkisinde, hem mekân kültürel varlık olarak görülür, hem de mekân, kültürü temsil eden bir olanak kullanılır. Koruma ve miraslaştırma alanında “kültür varlığı” ve “kültürel miras” kavramlarının kullanımı temelde şu üç etkiye neden olmaktadır:

İlk olarak, “doğal varlıklar,” “doğa mirası” ya da doğa ve kültür varlıklarını ortak içermesi üzerinden kullanılan “karma miras” kavramlarına rağmen, doğa ve kültür ayrımını yeniden üretmektedir. Bu insanın doğanın dışında düşünme alışkanlığının bir yansımasıdır ve ayrıca “kültür” üzerindeki insan dışındaki varlıkların ve ayrıştırılmış olan “doğa”nın etkilerini göz ardı etme riskini içerir.

İkinci olarak, sadece “kültür” ile sıfatlandırma, mekân üretiminin ekonomik ve politik koşullarını ve etkilerini gündem dışı bırakmaya neden olmaktadır. Bu bağlamda insan üretimi bir mekân “kültürel varlık” olduğu kadar “ekonomik varlık”tır ve “politik varlık”tır.

Üçüncü olarak, mekânı zamanla yeniden ilişkilendirmeyi ve dilsel olarak bunu üretmeyi dert edinen bu çalışmada önemli bir girişim olarak, mekânın kültürle yoğun bir şekilde ilişkilendirilmesine rağmen, zamanın neredeyse kültür dışı bir şey olarak düşünülmesini tartışmak ve zamansallaştırmayı kültürel bir mesele olarak düşünmenin yollarını denemektir.



#### 4. KORUMADA İNSAN VE İNSAN DIŞI ÖZNELERİN FAİLLİĞİ

Bu kısım, mekânın üretim ve tüketim süreçlerinde yer alan özneler hakkındadır. Koruma ve miraslaştırma önemli ölçüde mekân/nesne odaklı olarak düşünölmektedir. Mekâna sadece ürün haliyle bakmak, üretenleri, üretim ilişkilerini ve süreçlerini ihmal etmektir. Geçmişin mekânlarına takılıp kalmamak, geçmişin öznelerine ve hikayelerine de bakmak, mekâna olduğu kadar, o mekânı üretenleri de düşünöme katmaktır. Bu noktada Şu odakla sorular üretmek sormak önemlidir: korumanın ve miraslaştırmanın özneleri kimlerdir? Mekân/zaman üretiminde etkin özneler kimlerdir? Hangi özneler koruma süreçleri üzerine düşünmeye nasıl katılabilir? Fail oluşu, insanlar ile insandışı canlılar ve cansızlar nasıl hesaba katacağız? Geçmişte hangi insanlar ve insan dışındaki varlıklar, hangi yaptıklarıyla koruma ya da miras konusu olan mekânların üretimine katılmışlardır? Kimlerden neler kimlere kaldı? Kimlerden kalan kimler tarafında koruma ve miras konusu yapılıyor?

Bu bağlamda, tartışmayı Şu üç güzergâh üzerinden geliştireceğim:

- Nesnelere özneler dönmek, özne ve nesne olarak tahaayyöl etme arasındaki sınırları muĐlaŐlaŐtırmak. Kimler neye göre etkin ve özne olarak, kimler neye göre edilgen ve nesne olarak tahayyöl ediliyor?
- Özneler olarak insanlar arasındaki farklı çeşitlilikleri ve farklı eşitsizlikleri hesaba katmak.
- Özneleri, insanlarla sınırlamamak ve insan dışındaki canlıların ve cansızların etkilerini hesaba katmak. “Öznelliğin yenilenmesi” (Braidotti, 2018: 101) bağlamında nasıl alternatifler geliştirebiliriz?

##### 4.1. Özne ve Nesne Ayrımını Muğlaklaştırmak

Özneyi nasıl düşünöceğiz? Nesneyi nasıl düşünöceğiz? Özneyi ve nesneyi nasıl ayıracağız? Mekân üretimini ve korumayı özne ve nesne ayrımı içerisinden düşünmek yerine hem özneyi hem de nesneyi nasıl düşünöğüğümüzü sorgulayabiliriz. Nesne ve

özne arasında bir karşıtlık kurarak değil; bu ilişkiyi farklı veçheleriyle kurmak denenebilir. Dolayısıyla, nesne merkezli de değil, özne merkezli de değil, özneyi ve nesneyi farklı ilişkilendirmeler içerisinde, ayrımı muğlaklaştırarak düşünmenin yollarını geliştirmeyi deneyebiliriz. Nesneyi önceleyen kavrayışlar yerine, özneyle nesneyi yakınlaştıran kavramsallaştırmalar geliştirebiliriz.

Nesne odaklı korumada, nesnenin nasıl kavrandığı önemlidir. Nesneyi/mekânı kavrama biçimlerini sorgulamak ve değiştirmek, nesneyi pasif bir şey olarak değil, mekânın oluşumunda aktif bir rol içerisinde düşünmek korumayı da değiştirecektir. Bu doğrultuda özne oluşun aktiflik, nesne oluşun pasiflik üzerinden kavranışını aşındırmayı ve özne ile nesne arasında yeni ilişkilendirmeler üretmeyi denemek istiyorum. Nesnenin nasıl davrandığı üzerine, nesnenin hikayesiyle hem başka türlü korumalar düşünmek, anlatılar kurmak hem de uygulamalar yapmak mümkün olabilir. Neyin ne kadar ve nasıl etkin olarak algılandığı, bilimsel disiplinlerin ve farklı bilme biçimlerinin etkisinde şekillenir. Bu nedenle disiplinlerin sınırlarıyla ve olanaklarıyla uğraşmak, mekân/zaman temsillerini ve korumayı da başka türlü düşünmenin yollarını açacaktır. Coccia dünyadaki varlıklar arasındaki ilişkiyi “karışım” olarak açıklarken bu ilişkiye dair şunu söyler:

Mekân, her şeyin başka her şey tarafından katedilmeye kendisini açtığı ve dünyayı tüm biçimleri, sabitlikleri, renkleri ve kokularıyla katetmeye çalıştığı deneyimdir. Öyleyse mekân ve yayılım, her şeyin solumasını, solukta yayılmasını ve birbirine karışmasını sağlayan kuvvetlerdir: Solumak, dünyanın içine girmesine kendini bırakmak ve aynı zamanda dünyayı bizim soluğumuzdan yapılmış bir şey haline getirmektir. Her şey solur ve her şey soluktur, zira her şey birbirinin içine nüfuz eder. (Coccia, 2021: 85)

Yeryüzündeki her şeyin birbirine nüfuz ettiği bir ilişki içinde düşünmek, insan ve insan dışındaki canlı ve cansız varlıklar arasındaki ilişkiyi, insanların etkinliklerini ve çıkarlarını önceleyerek değil, etkileşimlerin hikayesine bakmayı sağlayacaktır. Bu bağlamda, “her şey her şeyin içindedir demek her şeyin her şeyde içkin olduğu anlamına gelir. İçkinlik artık bir şey ile dünya arasındaki ilişki değildir, şeyleri kendi aralarında bağlayan ilişkidir. Dünyayı meydana getiren bu ilişkinin kendisidir” (Coccia, 2021: 86). Bu durumda mekânsal ilişki de şu şekildedir: “bütün nesnelere başka bütün nesnelere için bir yerdirler; ve tersinden söylersek, bir yer olmak başka her şeyde dünyayı bulmaktır” (Coccia, 2021: 86). Buna göre odağı varlıklar arasında ayırım yapmaya ve ayırım yapacak nitelikler bularak kategoriler oluşturmaya değil,



varlıkların arasındaki etkileşimlere çevirmek, özne ve nesne olarak tahayyül etme alışkanlığını aşındıracaktır.

#### **4.2. İşlevi korumak ile kullanımı çeşitlendirmek arasında koruma**

Nesne odaklı olmanın bir belirtisi "işlev"in koruma konusu olmasıdır. Mekânları, özneler ile düşünme girişiminde, bir eleştiri noktası da mekânların "işlev" üzerinden anlatılmasıdır. Bu bağlamda, nesne odaklı düşünmenin bir parçası olarak işlevler üzerinden temsiller üretme, öznelerin pratiklerini ve hikayelerini görmek yerine, normlar ile konuşmaya neden olur. Pratikler çeşitlenebilir, değişebilir, ancak "işlev" üzerinden bir anlatı, başka türlü kullanma potansiyellerini zorunlu olarak tek bir kullanım biçimi içerisinde normlaştırır. Böylece kullanım, anlatı/temsil üzerinden standartlaştırılmış olur. İnsanın mekânı kullanma ve değiştirme iradesini zayıflatan bu yaklaşım, gündelik hayat üzerinde totaliterleştirici etkiler yapar.

Koruma anlatılarında ve projelerinde, korumayla birlikte yapının bütününe ya da yapı içindeki bölümlerin nasıl kullanıldığı, "özgün işlev", "işlevini sürdürmesini sağlamak", "işlevini yitirme", "işlev seçimi", "işlevlendirmek", "yeniden-işlevlendirmek", "yeni işlevlerle donatmak", "işlev değiştirmek" şeklinde söylemler kullanmak üzerinden düşünülür. Böylece farklı koruma derecelerindeki müdahalelerde sonrası için kullanım biçimi önceden hesaplanmaya ve kontrol edilmeye çalışılır. Bir yapının özgün işlevinin devam etmesini sağlama ya da yeniden işlevlendirilmiş olması, yapının değeri için önemsenmektedir. Yapının kullanım tarihindeki işlevlerle ilişkili ya da ilişkisiz, koruma işi yapılırken "işlev"in tayin edilmiş olması önemsenmektedir.

İşlev tayini, her mekânda mekânsal pratiğin bir tarihi varken, bundan bağımsız bir kullanım önerisi olur. Örneğin, bir ev içindeki odaları yatak odası, yemek odası, oturma odası şeklinde tarif etmek, geçmişin iç mekânını sabit, zorunlu ve işlevli odalar olarak tasvir etmektir. Bu her yapı için farklı olabileceği ihtimali yerine, genel bir tasvir olarak daha geniş yapı topluluğuna yönelik bir standartlaştırma olur. Pratiklerden ve deneyimlerden bağımsız bir işlevlendirme işlev/yarar güdülü bir mekân kavrayışına işaret eder ve bu mekânı normatifleştirmektedir.

İşlev dışarıdan ya da sonradan tayin edilen bir sabitlik midir, yoksa insanların ihtiyaçları ve şartları dahilinde değiştirebildikleri kullanımlar mıdır? "İşlev"li anlatılarda, odak mekânın kendisine kayarken, özneler ise o işleve göre davrananlar

olarak kurgulanır. Bir mekânı kendi hikayesi, kendi yaşanmışlığı, kimlerin nasıl ve neler yaptığı ile değil; yerine kullanımdan ve kullananlardan soyutlayarak maddesine, estetik formuna ya da işlevine indirgemek yapı merkezli düşünmektir. “İşlev” üzerinden düşünme, yapılara ve odalara standart işlevler atfetme yapı-merkezli bir kavrayışın yansımadır. Çünkü “işlev” ile tarif etme, kullanımı işlevde normlaştırır. Hem “işlevin korunması” hem de “yeniden işlevlendirme” söylemleri, işlevi sabitlik olarak sunma, bir kullanım kuralı olarak, mekânsal özerkliği ve kullanıcıların iradesini ortadan kaldırır. Böyle bir durumda bugün üretilen “mekân temsili” (tasarlanan), geçmişin ve bugünün “temsil mekânı” (yaşanan) üzerinde belirleyici olmaya çalışır ve “kullanım değeri” kullanıcıya mutlak bir şey olarak iliştilirilmiş olur.

Hem geçmişin bir dönemine ait anlatılarda mekânların kullanım biçimlerine iliştilirilen "işlev; hem de koruma yapılırken, yerleşim alanlarının ve yapıların belli bölümlerine "işlev" üzerinden kullanım tayin etmek sabitleyici ve genelleştiricidir. Bu bağlamda, mekânlara kullanım kılavuzları icat etmek, öznelere başka türlü kullanma olanaklarını ve iradelerini yok saymak olur. Bunun yerine, bir tasarım meselesi ve aktörlerin yaratıcılık alanlarını geniş tutmak üzerinden bakıldığında, mekânla kurulan ilişki daha özgürleştirici olacaktır.

Önemli bir mesele de konfor koşullarının yükseltilmesinin dair “çağdaş gereksinimler” ya da “modern yaşama entegrasyonunu sağlama” amaçlı yapılarda “çağdaş donanım ve ekleme yapılması” olmaktadır. Örneğin tesisat eklenmesi ya da tesisatın yenilenmesi (elektrik, su, ısınma, doğalgaz gibi), tuvalet ve banyo gibi eklemelerin yapılması yapıda kullanıma devam edilmesi için önemli olmaktadır. Bir yapının su ve elektrik şebekesine bağlanması nasıl olağan bir şey görülüyorsa ve bu konuda bir "özgünlük" aranmıyorsa, mekânların insanların yaşam ihtiyaçlarına ve olanaklara göre farklı olanaklarla güncellenmesi, mekânın hem yaşayan hem de yaşanan bir yer olmasında etkili olacaktır. Bir mekânı eski bir haline çevirerek değil, yapıldığı zamanın şartlarına ve gerekçelerine göre değil, dönemin ihtiyaçlarına ve şartlara bağlı olarak koruma yapılabilir. Böylece koruma, bir mekânın kullanılabilirliğinin sürdürülmesi olarak düşünüldüğünde ya da insanların farklı kullanma deneyimlerine olanak sağlama olarak tasarlandığında, yeni yapılara ya da yerleşim alanlarına taşınma gerekçelerini azaltma sebebi olabilir. Böylece eski yerleşim alanlarının, hem sadece turistik deneyimlere göre müze gibi sergileme alanına dönüşmemesi, hem de

insanların yerleşik olarak yaşamayı tercih ettiği yerler olarak kalması böylece daha mümkün olacaktır.

Yeniden işlevlendirmede ise konut alanlarının kültür-sanat üretim/sergileme, müze, konaklama, restoran/kafe/bar gibi mekânlara dönüştürülmesi en sık yapılan dönüşümler olmaktadır. Mekânların "işlev"le açıklanmasının yetersizliğine dair birçok örnek bulabiliriz. Örneğin, kilise ya da cami olarak kullanılan ibadet mekânları, özellikle turistler için gezilip görülecek bir "destinasyon" ya da tanıtım için "kültürel ürün" olabilmektedir.

Mekânı üretmek, nasıl kullanılacağını da üretmek olduğunda, mimarlığın giderek insanların nasıl davranacağını belirlemesi ya da belirleyiciliğin artması yönünde çalışmasıdır. Bu nedenle, "işlev" yerine "kullanım" ve "deneyim" üzerinden düşünmek, hem geçmişte o mekânlarda nasıl yaşandı, neler yapıldı, neleri kimler nasıl yaptı gibi soruların peşinden gitmeyi sağlar, hem de mekânın sonraki kullanımını ve değiştirebilmeyi açık bırakmak olur. Bu nedenle şu sorular sorulabilir: İşlevle tarif etmeden bir kullanım tasviri mümkün değil midir?

#### **4.3. Özneler Arasındaki Çeşitlilikler ve Eşitsizlikler**

Nesneyi korumaya odaklanıldığında, o nesnelerin üretiminde ve koruma sonrasında kullanan öznelerin rolü ne olacaktır? Toplumsallığı, mekânsallığı ve zamansallığı ve bunların değişimlerini hangi faillerin eylemleri üzerinden düşündüğümüz, hangi öznelerin hangi niteliklerine ve eylemlerine baktığımızla ilgilidir. Buna göre, fail oluşu, sadece insanlar üzerinden değil, hayvanları, diğer canlıları ve cansızları da içerecek şekilde genişletmek yeni anlatılar kurmayı sağlayacaktır. Bu bağlamda mekân üretim süreçlerinde yer alan özneleri iki güzergâh içerisinde tartışabiliriz.

İlk olarak, koruma ve miraslaştırma süreçlerinin neyin, nasıl ve kimler için olacağına ve kullanılacağına dair pratikler olması, farklı insan öznelerin süreçteki rolünü tartışmayı, mekân üzerindeki yeni eşitsizlikleri ve hiyerarşileri gösterme olanağı sağlar. Özneleri nasıl düşündüğümüz, her özneyi aynı katılım ve etkilenme içerisinde değil, farklılandırarak düşünmekle dönüştürülebilir. Özneler arasındaki çeşitlilikleri, eşitsizlikleri ve hiyerarşileri düşünmek bunun yolunu açacaktır. Bu bağlamda "insanlık mirası" söylemindeki insanlar için şu soruları sorabiliriz: Hangi insanlar, kimlerin mirası, kimlere miras?

İkinci olarak, insan öznelerin müdahalesi kadar, canlı ya da cansız birçok varlığın etkisi, failer olarak mekânlaşma süreçlerine her zaman farklı şekillerde olur. Bunun için özneleri Braidotti'nin (2021: 22) işaret ettiği gibi “türler üzerinden düşünme”yi önemsiyorum. Dolayısıyla tür, türçülük ve insanmerkezcilik tartışması, türler arasındaki ve türler içindeki yaygın hiyerarşik kavrayışları ve ilişkileri sorunsallaştırma da böyle bir gündemin parçası olur. “İnsanlık mirası” adlandırmasındaki “insanlık” yüceltmesi, insan ve insan dışındaki varlıklar arasındaki ayrışmayı güçlendirir. İnsanın dışındaki canlı ve cansız varlıkları nesneleştirmeksizin ve verili bir kabulle edilgen olarak değil, mekânın üretilmesine katılan insan-dışı varlıkları etkin olarak düşünmenin, özne olarak düşünmenin kavramlarını geliştirebilir, temsillerini ve anlatılarını üretebiliriz. Bu bağlamda insan dışındaki varlıklar da bir “özneleştirme” süreci içerisinde yeniden düşünülebilir.

#### **4.3.1. İnsan özneler arasındaki çeşitlilikler ve eşitsizlikler**

“Koruma alanı”nın insan özneleri kimlerdir? Koruma kim/ler içindir? Hangi özneler ya da hangi özellikler için koruma ve miraslaştırma amaçlı müdahale ve tasarım yapılmaktadır? Mekânın hangi durumunda kalacağına, nasıl kullanılacağına karar verecek olanlar ve uygulayacak olanlar kimlerdir? Hangi özneler, nasıl dahil ediliyor? Farklı erişilebilirlikler nasıl geliştirilebilir? Koruma, farklılıklar ve eşitsizlikler üzerinden özneleri ihmal mi ediyor? Koruma “mekân” üzerine olurken, o mekânda yaşayan ve kullanan/eyleyen insanları neden aynı şekilde önemsemiyor? “Somut olmayan miras”, sözlü/görsel pratikler, neden sürdüren/eyleyen insanların her türlü toplumsallıklarıyla ilişkilendirilmiyor ya da neden diğer yaşam pratiklerinden yalıtılıyor? Somut olmayan kültürel ürünler, sadece “kültürel” bir mesele olarak ele alınırken, sınıf, toplumsal cinsiyet, yaş gibi farklılıklar neden ilişkisiz olarak görülüyor? Somut olmayan kültürel ürünler öznelerden bağımsız olmadığı gibi, sadece tarihsel bir mesele olmadığı gibi, neden mekânla olan ilişkisi görmezden geliniyor? O üretimlerin mekânsallıkla olan ilişkisi neden görmezden geliniyor?

İnsan toplumsal ya da kültürel bir varlıktır; ancak insan doğal da bir varlıktır. İnsan, doğadışı değildir. İnsanı, doğanın parçası olma haliyle birlikte düşünmek, doğadan koparmayan bir kültür ve toplumsallık içerisinde düşünmek, insan ile insandışı varlıklar arasındaki ilişkiyi başka türlü düşünmenin yollarını geliştirerek, mekân üretiminde rol alanları düşünme dahil etmenin bir yoludur. Bu durumu şöyle düşünebiliriz:

Doğa sadece ‘dışarıda bir yerde’ bulunmaz, ‘içeride, burada’ da bulunur; elmada, patatestede, bahçede, mutfakta, hatta bir lalenin güzelliğini seyreden ya da yanan bir kenevir çiçeğinin dumanını içine çeken insanın beyninde. (...) Doğayı bu tür yerlerde şimdi yabanilda bulduğumuz kolaylıkla bulduğumuzda, dünyadaki yerimizi, onun karmaşıklığı ve iki anlamlılığını bütünlüğünde kavrama açısından hatırı sayılır bir mesafe kaydetmiş oluruz. (Pollan, 2021: XIX)

Bunun için insansal/toplumsal/kültürel ile doğal arasında yapılan ayrımları muğlaklaştıracak ve yeniden ilişkilendirecek kavramsallaştırmalar kullanışlı olacaktır. İnsan bedensel, mekânsal, zamansal, toplumsal, biyolojik/fizyolojik (bedensel, duyusal, duygusal), teknolojik nitelikleriyle; kültürel, politik ve ekonomik bağlamlara “dolaşık” (Barad, 2019) olarak kavranabilir. Benzer şekilde, biyolojik olanın üzerine ya da bağımsız olarak üretilmiş ırk/etnisite, toplumsal cinsiyet, sakatlık/sağlamlık, yaş gibi farklılıkların nasıl algılandığı da bu kavrayışın parçasıdır.

Mimarlık, kolektif bir üretilimdir. Mimarlığın tek bir kişinin eseri olamaması, organize bir çalışma biçimi olması, kimlerin ne kadar karar verici ve kim ne kadar uygulayıcı olacağı önemli bir meseledir. Mekânın üretim sürecindeki özneler arasındaki üretim ilişkileri, farklı öznelerin, kullanıcı, inşa eden, disipliner bilgi üreten, yöneten olarak iradeleri ile şekillenir. Failin geçmişteki rolünün nasıl ele alınacağı, daha çok yapısal değişimlere mi odaklanarak yapılacağı hem eldeki belgelerle hem de bu belgelerin nasıl seçildiği ve kullanıldığıyla ilgilidir.

İnsan hem mekânın kendisini üretir hem de temsilini üreterek farklı kavrayışlar ve duyumsamalar geliştirir. Dolayısıyla, geliştirdiği farklı araçlarla, dil başta olmak üzere farklı dolayımıcılarla dünyayla ve yaşamla ilişki kurar. Bunun yanında, dijitalleşme, robotlar, yapay zekâ gibi teknolojik gelişmeler, insanın bedenselliğini, mekânsallığını ve zamansallığını da değiştirir.

Mekân üretiminde rolü olan aktörler, tasarım süreci odaklı olarak mimarlar ve mühendisler olarak yoğun olarak düşünülürken, yapı ustaları ve işçiler gibi bedensel emek kullanan aktörler; sermaye sağlayan aktörler (müteahhitler); denetleme yapan aktörler (belediye, koruma kurulları); yük taşımada kullanılan hayvanlar hariç değildir. Bu rol dağılımı, koruma konusu yapılan mekânların ilk yapıldığı zamanlar kadar, koruma kararı/uygulaması yapıldığı zamanda da göz önünde bulundurulabilecek bir boyuta sahiptir.

Bu süreç, ekonomik/politik bağlam içerisinde üretim/tüketim süreçlerine ve üretim/tüketim ilişkilerine işaret eder. Üretim süreçlerine bakmak, doğrudan üreten

öznelerin kimler olduğu kadar, o dönemin ekonomik, politik, kültürel, teknolojik koşulları bağlamında düşünmeyi sağlar. Bu mekânların nasıl üretildiği, nasıl kullanıldığı, nasıl ürünlere dönüştürülüp temsil ve mübadele rejimlerinin içerisinde işlem gördüğüne işaret eder. Böylece, bir mekânın ortaya çıkış sürecinden farklı hallerini görmeyi, son ya da tek bir hal ile bilmenin ötesine geçmeyi sağlar. Somutlaştıracak olursam, mekânları günümüze ulaşan halleriyle değil, yapının/ürünün üretim sürecine ve üretim ilişkilerine de bakarak, nasıl ve kimler tarafından yapıldığıyla birlikte düşünmektir. Bu yapının üretim sürecindeki kendi zamansallığını da düşünebilmeyi sağlar.

Örneğin, Mısır'daki Piramitler ya da herhangi bir yerdeki saray gibi anıtsal nitelikli yapıların yapılış süreçlerindeki köle ve hayvan emeğini de hesaba katmayı sağlar. Bu bağlamda işçi, usta mimar ve hayvanlar gibi özneleri içeren oradaki bütün emek süreçleri ile yaptıran (bani) arasında, önceliğin anlatılarda nereye verildiği önemli bir mesele olur. Finanse eden ve mimar ile yetinme halinin ötesindeki bütün emek süreçlerini de düşünümüne katmak üretim sürecine bakıldığında görülebilecektir. Buradaki süreçlere, sadece yapının inşa edilme süreci değil, kullanım süreçlerindeki bütün emeği, "evi çekip çevirmek" gibi eviçi emeği, bakım emeği gibi özellikle toplumsal cinsiyet bağlamında farklılaşan ve görünmezleştirilen süreçleri düşünümüne katmak gerekmektedir. Böylece, üretim süreçleri kadar "yeniden-üretim" süreçlerini de anlatıya dahil etmek, böylece, mekân/yerleşim anlatılarında "geçmiş"i nötrleştirilerek, farklı iktidar ilişkilerinin üretim sürecindeki rolünün tartışma dışı bırakılması durumu da ortadan kaldırılabilir. Mekân üzerine temsil üretimlerinde, özellikle koruma ve miraslaştırma süreçleriyle birlikte, farklı yaratıcı sektörlerin (tasarım süreçleri) rolü, yerel ve ulusal yönetimler tarafından politik olarak kullanımı böyle bir yaklaşım içerisinde yer alır.

Bu doğrultuda, koruma ve miraslaştırma süreçlerinde etkileri olan aktörleri şu şekilde düşünebiliriz:

- Karar veren aktörler: Seçilmiş yöneticiler, "koruma hukuku"nu ve normatif süreçleri yürüten ulusal ve yerel yönetimler, devlet örgütlenmesi olarak koruma ve miras yönetimi işlerini yürüten "koruma bürokrasisi".
- Koruma piyasası aktörleri: inşaat sermayesi, koruma malzemeleri ve teknolojileri üreticileri. Fon sağlayan kurumlar, bağışçılar, finans sermayesi olarak kredi veren bankalar. Müteahhitler, emlakçılar.

- Tasarlayan ve inşa eden aktörler: mimarlar, mühendisler, restoratörler, konservatörler, yapıcılar/ustalar, işçiler.
- Koruma sivil toplumu: Küresel, ulusal ve yerel ölçekli sivil toplum örgütlenmeleri.
- Meslek örgütlenmeleri: mimarlık, şehir/bölge planlama, peyzaj, inşaat mühendisleri gibi alanlarda çalışan aktörlerin örgütlenmeleri.
- Koruma düşünömselliği aktörleri: korumaya ve miraslaştırmaya ilişkin disiplinlerin bilim insanları, “koruma bilimcisi” (*conservation scientist*) (Erder, 2018: 15).
- Koruma ve miras turizmi aktörleri: turizm profesyonelleri.
- Yerleşikler insanlar: İkamet eden ya da kullanan aktörler, mülk sahipleri ve kiracılar, göçmenler (sığınmacılar, mülteciler).
- Turistler, ziyaretçiler.
- Yaratıcı sektörler: temsil üreticileri.
- Mekânların bakım emeğini yapanlar.

Stubbs (2009: 149) mimari korumadaki katılımcıları bireyler, yerel kamu, daha geniş genel kamu, dünya topluluğu olarak dört kategori içerisinde sınıflandırır. Ayrıca doğrudan etkiler, daha az doğrudan etkiler ve mesleki etkiler bağlamında etkide bulunma derecesine göre de bunları sınıflandırır (Stubbs, 2009: 149). Bu doğrultuyu daha genişleterek, koruma ve miraslaştırma süreçlerindeki aktörleri, kimler tarafından ve kimler için yapıldığı bağlamında ayrı ayrı tartışabiliriz.

#### **4.3.1.1. Koruma kimler tarafından yapılır?**

Koruma ve miras mekânları için çok aktörlü bir süreçte, müdahaleleri sınırlandıran ve mülkiyet haklarını değiştiren dinamikler çalışır. Koruma ve miraslaştırma önemli ölçüde devlet/bürokrasi, uzmanlar, sivil toplum, sermaye ve mülk sahipleri/kullanıcılar arasındaki ilişkiler etrafında yürütölmektedir. Koruma ve miras yönetimi ve uygulama süreçlerinin aktörleri olarak, mülk sahiplerinin ve kullanıcıların dışında, merkezi ve yerel yönetimler kentleşme/kültür politikaları ve mevzuatlar üzerinden, bürokrasi aracılığıyla; sermaye (inşaat, kentsel yenileme şirketleri, koruma şirketleri, yaratıcı sektörler, finans sektörü aracılığıyla); uzmanlar, meslek odaları, sivil toplum örgütlenmeleri (koruma ve yaşatma dernekleri) sürecin farklı ölçeklerde parçası olur.

Koruma konusu olan yapılar birey, devlet ya da vakıf mülkiyetinde olabilir. Korunacak yapının kamusal ya da özel mülkiyet olmasına bağlı olarak koruma biçimi ve müdahale olanakları değişir. Korumada mülk ve malik/sahip arasındaki ilişki diğer yapılara göre farklı işler hale gelmektedir. Mülkiyetle ilgili değiştirme, tamir gibi olanaklar ya da haklar sınırlanmıştır. Yapının “kültür varlığı” olarak tescillenmesi, yapının sahipleri ya da varisler için, yapı üzerine farklı kullanım ve müdahale olanağına sahip olmasına neden olur.

Koruma maliyeti olan bir iş olarak, buna ilişkin bir finansal alan geliyor, koruma bütçesi kaynakları çeşitleniyor. Koruma uygulamaları için, devletler (merkezi ve yerel yönetimler) ayrı bir bütçe oluşturmakta; devlet-dışı ya da devletler arası bölgesel/uluslararası kurumlar ya da ulusal ya da uluslararası sivil toplum örgütleri tarafından fonlar ya da hibeler sağlanmakta; şirketler bazı koruma uygulamaları için sponsor olmakta, ya da kişiler bağışçı olmakta, böylece koruma için bütçe sağlamaktadır. Koruma bütçesinin artışı ve kaynakların çeşitlenmesi, koruma için daha fazla yatırım yapılmasını ve daha fazla mekânsal ürünün turizm için daha cazip hale getirilmesini sağlamaktadır: daha çok hibe, daha çok proje, daha çok koruma (kamusal ya da özel koruma uygulamaları), daha çok turistik ürün. Bu artan koruma sermayesinden faydalanabilmek için devlet kurumları ya da belediyeler dışında, sivil toplum kuruluşları ve kişiler proje geliştirmek ve bütçe olarak koruma uygulamaları gerçekleştirirler.

Mekânın üretimi profesyonellere devredildikçe, diğer insanların etkin özneler olma durumu giderek zayıflar. Koruma ve yenileme işleri, bu iş için öğrenim görmüş restoratör, mimar, planlamacı, konservatör, konservasyon mimarı, tarihi miras danışmanı, arkeolog, mühendis, kültürel miras yönetimi ve müzecilik gibi alanlarındaki profesyoneller tarafından yapıldıkça, yapının içinde yaşayanlarla, kullananlarla ihtiyaçlara göre değiştirilip dönüştürülen bir şey olmaktan çıkmış oluyor. “Mimarsız mimari” ya da “halk mimarlığı” üretimlerindeki yapıcılık işlerinin artık diplomalı meslek uzmanları tarafından yapılması, mimarlığın meslekleşmesi, mekân üretiminde rol alan farklı mesleki uzmanlıkların oluşması, uzman olmayan insanların katılım süreçlerini daraltmıştır. Bir mekânı üretme ve dönüştürme süreci, profesyonellerin yetkilendirildiği, hukuki süreçlere tabi ve bürokrasinin kontrolünün arttığı bir sürece dönüşmüştür. Öte yandan, mekân üretimi, mimarlık ve inşaa, mimarın yaptığı işin ötesinde, farklı öznelerin de eylem olanağı bulduğu, uzmanların alanına



indirgenemeyecek bir pratiktir. Koruma ve miraslaştırma mekân üretimi sürecine, yapının fizikselliği ve kullanımına müdahil öznelerin sayısını çeşitlendiriyor ve katılmasını sağlıyor. Öznelerin çeşitlenmesi, mekân üretim sürecinin demokratikleşmesi olarak görülebilir. Ancak bir yandan uzmanlık söylemleri ve yetkileri artarken, özel sermayenin mekân üretimindeki etkisi güçlenirken, öte yandan katılımcılık söylemlerinin ve pratiklerinin artışı paradoks gibi görünmektedir.

Koruma alanının pratik ve söylem olarak genişlemesiyle, bir koruma hareketi (koruma sivil toplum örgütlenmesi) gelişmiş ve bir “korumacılar cemaati” oluşmuştur. Hem profesyonelleri kapsayan hem de duyarlılık ve aktivizm alanı olarak koruma/miras çalışmaları yapan, bir tip olarak “korumacı” (“*preservationist*” ya da “*conservationist*”) ortaya çıkmıştır. Toplumsal bir tip olarak “korumacı” üzerine düşündüğümüzde, koleksiyoncu ya da arşivci gibi tiplerle yakınlıkları vardır. Baker’in “toplumsal tipler” yaratma praksisinin önemi üzerine düşünmesi bağlamında, bunun güçlü tarafı “toplumsal tipler”, hususiyetleri, jestleri, duygulanışları ve fikirleri olan, somut toplumsal koşulları ve eylemleri ile görünürlüğü yakalanan, tarihsellikleri ve mekânsallıkları içkin olan toplumsal mamullerdir” (Kara, 2010: 216).

Devlet otoritesi, uluslararası kurumların ve tüzüklerin otoritesi, sermaye sağlayıcılar ve profesyoneller arasında kullanıcıların ve mülk sahiplerinin rolünün ne olacağı önemli bir mesele olmaktadır. Koruma süreçlerinde, koruma kararlarının alınması ve yönetilmesinde, farklı öznelerin katılımının artırılmasına yönelik bir eğilim de yükselmektedir. Koruma sürecine daha fazla öznenin dahil edilmesine yönelik eğilim “katılımcı koruma” ya da “katılımcı planlama” olarak kavramsallaştırılır. Ayrıca, bu bağlamda “bilimsel koruma”yla değiştirilebilecek “müzakereli koruma” (*negotiative participation*) (Muñoz-Viñas, 2012: 30) kavramı da kullanışlı olacaktır.

Mimari mirasın korunmasından doğrudan ya da dolaylı olarak sorumlu kamu kurum ve kuruluşları bu konuda geliştirecekleri kuramsal ve uygulamaya yönelik strateji ve ilkeleri, konuyla ilgili uzmanlar, akademik kuruluşlar, sivil toplum örgütleri ve kamuoyunun temsilcileriyle paylaşmalıdır. Koruma kararları olabildiğince en geniş katılımın ve mutabakatın sağlandığı bir ortamda alınmalıdır. (ICOMOS Türkiye 2013)

Katılım süreçlerini artırmak için, o çevrede yaşayan insanlar ve ilgili sivil toplum örgütlenmeleri dahil olur. Öznelerin çoğalışı ve dahiline işaret eden “katılımcı koruma” korumanın etkisinin daha fazla insanı etkileyecek şekilde artışının da bir işaretidir. Bu durum, koruma ve miraslaştırma süreçlerine kimlerin karar vereceği

hakkında, farklı öznelerin karar ve müzakere süreçlerine katılımını güçlendirmeye işaret eder.

Korumanın yeni bir tarifine ihtiyaç var. Malûm hem muhalif gruplar hem de muhalefetin sesini bastırmak isteyen devletler (ve şirketler) aynı kavrama başvurabiliyor. Çevreciliğin, orman sevgisinin, doğa koruyuculuğunun hangi ağızdan ne maksatla çıktığını takip etmek çok zor. Ancak her durumda ormanları ve ekolojii korumanın yolu buraları insandan arındırmak, sadece uzmanların at oynatabildiği, anti-politik alanlara dönüştürmek olmamalı. (Zeybek, 2020: 144)

Katılım, karar süreçlerini daha geniş bir kamuya açmaya işaret eder. Koruma ve miraslaştırma uygulamalarında, bu kamunun nasıl algılanacağı, o kamu içine kimlerin nasıl dahil edileceğiyle ilgilidir. Hem kamusal mekânların korunmasında hem de özel mülk olsa da “tescillenerek” kamusal bir tarihsel anlatının parçası haline getirilen yapılar söz konusu olduğunda “kamu yararı” nasıl belirlenecektir?

Katılım, bir mekânın ürün/sonuç haline değil, üretim sürecinin farklı şekillerinde içinde olmaya dairdir. Sürecin içerisinde olan öznenin, sadece sonuçla yetinmeyerek, böylece mekân üretiminin aktif bir öznesi ve kullanıcısı olması daha mümkün olacaktır. Katılımı zayıflatan bir nokta olarak, katılım ile profesyonelleşmenin artışı arasında bir dikotomi ortaya çıkmaktadır. Uzmanlık bilgisinin ve yetkilenmenin, uzman olmayan insanların taleplerini ve müdahale etme olanaklarını sınırlayıcı etkileri olmaktadır. Bu güzergahı iki örnekle açmak isterim.

İlk örnekte, Keser-Kayaalp (2017), evrensel kurallar ile topluluk değerleri arasındaki ilişki bağlamında, Türkiye'nin güneydoğusunda, Süryaniler için kutsal topraklar olarak kabul ettikleri ve “Tur Abdin” (Kullar Dağı) olarak adlandırdıkları coğrafyada, günümüze kalan kilise ve manastır yapılarının korunma süreçlerini “müzakereli koruma” (*negotiative participation*) (Muñoz-Viñas, 2012: 30) ile tartışıyor. Bölge demografisinde Hıristiyan azınlık olarak, nüfusun önemli bir kısmı Tur Abdin ve Türkiye dışına göç etmesine rağmen, bölgedeki kilise ve manastırların onarılması için, özellikle bölgedeki çatışmaların önemli ölçüde durduğu 1999 sonrasında, bölge ve Türkiye dışındaki insanlar (diaspora) bütçe olarak katkıda bulunuyorlar. Keser-Kayaalp'in (2017: 142-143) kilise ve manastırların onarım ve restorasyon süreçlerine dair yaptığı görüşmelere göre, Türkiye'de koruma süreçlerinden sorumlu Kültür Varlıkları Yüksek Kurulu (Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu) ile bağışçılar ve cemaatin bazı mensupları arasında bakım ve onarımın nasıl yapılacağı

konusunda, bazı örneklerde resmi koruma süreçlerine itiraz içeren bir tavır geliştirilirken, bazı örneklerde ise daha müzakareli süreçlerle yürütülebiliyor. İlk yaklaşımda, devlet otoritesinin yaklaşımı ile cemaat arasında önemli farklılıklar ve karşılıklı güvensizlikler oluşuyor ve bu noktada devlet yetkilileri Süryani Hıristiyanları bu yapıları ‘kendileri ait’ olarak görmekle eleştirirken, “bilimsel olmayan onarımlarla insanlık mirasına (ya da dünya mirasına) zarar veriyor” olmalarından yakınıyorlar, öte yandan yetkililerden herhangi bir izin almanın zorluklarından dolayı, cemaatin bazı üyeleri de koruma işleyişini, devletin bu anıtların bozulması için bir araç olduğu şeklinde yorumluyor (Keser-Kayaalp, 2017: 143). Diğer yaklaşımın örneği olarak ise, diasporanın bazı üyeleri devlet yetkilileriyle uzlaşma içerisinde, profesyonellerin sürece katıldığı ve korumanın “evrensel ve bilimsel” ilkelerinin uygulandığı bir onarım süreci işletiyorlar (Keser-Kayaalp, 2017: 143). Burada hem uluslararası koruma ilkeleri hem bunların ulusal ölçekte ve devletler tarafından kabul edilmesi ve devletlerin kendi oluşturduğu mevzuat, hem uzmanların ve yetkililerin birikimleri/deneyimleri, hem koruma süreçleri için bütçe sağlayan bağışçılar, hem de kilise ve manastır yapılarının kullanıcıları olan insanlar arasında çok aktörlü bir sürecin nasıl işlediğinin farklı örneklerini görüyoruz.

İkinci örnek ise, kendi inşa ettiği evin bir süre sonra tescillenmesi ve sonrasında ihtiyaçtan dolayı yaptığı müdahalelerin suç sayıldığı bir kişiyle ilgilidir. Trabzon’da yaşayan bu kişi, 1959 yılında o çevrenin yapı ustalığıyla vernaküler bir ev inşa ediyor. Bu ev 2005 yılında kültür varlığı olarak tescil ediliyor. Bu süreçten sonra evinde bazı değişiklikler yapıyor. Evinin tescil edildiğine dair bir tebligatın olmadığı belirten bu kişi, yaptığı değişimi şöyle ifade ediyor: “Kiremitleri akıtıyordu. Kiremitini değiştirdik. Tuvalette de klozete ihtiyacımız oldu, yaşlandık.” Bu tadilatlardan dolayı kültür varlığına zarar vermekten hakkında mahkeme açılıyor. Torunu bu durumu şöyle özetliyor: “83 yaşında dedem 1936 doğumlu kendisi. 22 yaşında yaptığı evinin tarihi eser ilan edildiğini bilmiyor ve evini tadilat yaptığı için hapis cezası alacak gibi görünüyor.”<sup>13</sup> Bu örnekler, koruma süreçlerinin mekân üretme iradesini nasıl sınırlandırmaya neden olduğunun yansımalarıdır. Bu noktada şu soruyu sormak

---

<sup>13</sup> “Evinde tadilat yapınca hapis cezası aldı”. Haber tarihi: 04.03.2019.

<https://www.haberturk.com/evinde-tadilat-yapinca-hapis-cezasi-aldi-2392363>

isterim: Dünya üzerinde mekânlara yönelik bu kadar kapsayıcı ve müdahale edici başka bir ortaklaşmış söylem ve uygulama alanı var mıdır?

Katılımın nasıl olacağı, farklı ve açık olasılıkları içerir. “Şehir hakkı” (Lefebvre, 2015) kavramı etrafında düşünülebilecek sivil toplum hareketleri; “dayanışma mimarlığı”, “sosyal mimarlık”, “kolektif mimarlık”, “müşterekleşme” (*commoning*), “katılımlı mimarlık/tasarım”, “kendin yap şehircilik” (*Do It Yourself Urbanism*), “gerilla mimarlık / şehircilik” (*guerilla architecture / urbanism*), “taktik şehirciliği” (*tactical urbanism*), “pop-up şehircilik”, “isyancı” (*insurgent*), “açık kaynak” (*open source*), “aşağıdan-yukarı” (*bottom-up*), “spontan müdahaleler” (*spontaneous*), “geçici şehircilik pratikleri” kavramları bağlamında (Akgün Gültekin, 2019: 731) farklı müdahil olma biçimleri gelişmekte ve giderek çeşitlenmektedir. Katılım biçimleri içerisine farklı “kent sanatı” (*urban art*) biçimleri de dahildir. “Sokak sanatı” (*street art*), graffiti ya da “duvar sanatı” olarak adlandırılan müdahaleler mekân üretimine dahildir ve koruma konusu yapılabileceği gibi, koruma yapılan mekânlara müdahale olarak da değerlendirilebilir. Sokakta yapılan kamusal sanatın yasal ve telif içeren “*copy right*” oluşunun yanında, buna karşıt olarak izinsiz ya da yasadışı olarak yapılan “*copy left*” olarak da adlandırılan muhalif görsel müdahaleler de katılımın farklı veçheleridir. Dolayısıyla katılımı sadece üretim süreçlerine izin verilen haliyle değil, bunu tanımayan biçimleri içerecek şekilde düşünebiliriz.

#### **4.3.1.2. Koruma kimler için yapılır/yapılabilir?**

Karacaoğlan bir şiirinde "Kim var imiş biz burada yoğ iken" diye sorarken, bu soru mekânsal olduğu kadar zamansaldır. “Burası” mekânsal, kendimiz de “burada” her daim bulunmadıysak, zorunlu olarak zamansaldır da. Öte taraftan "kim" sorusunun cevabını “burada” bulunan insanlara ve insan dışı varlıklara işaret edecek şekilde genişletebiliriz. Bu soruyu, “ne var imiş biz burada yoğ iken” şeklinde çevirdiğimizde, korumada odak mekânların korunması olduğu müddetçe buradaki insan ve diğer öznelerin varlığı ihmal edilmiş olur. Dolayısıyla merak/odak, “kim”lere ve yaşananlara değil, “ne”lere yöneliktir.

“Miras” olarak kabul edilen şeyin/yerin bir coğrafi alana ya da topluluğa dair biricikliği/benzersizliği en önemli özelliği olarak sunulmasına rağmen, “insanlık mirası” olarak tüm insanlığa atfedilir. Peki nedir bu insanlık? Doğrudan üretici ve kullanıcı özneler yerine hangi insanlar düşünülmektedir? Bu bağlamda ilk eleştiri,

“insanlık”ın kapsamına dair geliştirilebilir. Bu muğlak bir “insanlık”tır, somut olarak birilerini tarif etmemektedir ve gelecek nesillere yönelik olmaktadır.

Tüm insanlığın mirası olarak kabul edilen değerleri ortak bir geçmiş olarak benimsemek, tanıtmak ve gelecek nesillere aktarmak için UNESCO... (Dünya Mirası’nda Türkiye’ kitapçığı, 2013: 1)

Bugün müze olarak insanlığın ortak kültürüne hizmet eden yapı, dünyanın en eski mabetlerinden biridir. (Ayasofya hakkında, ‘Dünya Mirası’nda Türkiye’ kitapçığı, 2013: 5)

Kimlerin mekânsal ürünleri, kimlerin kullanımı ya da turistik ziyareti için mümkün olacağı farklılıklar ve eşitsizlikler barındırır. Bu nedenle bütün insanlığı kapsama ve evrensel olma iddiasıyla bu söylem yanıltıcıdır. Çünkü insanlar arasındaki bütün farklılıklar ve eşitsizlikler böyle bir mirastan da eşitsiz bir şekilde pay almaya işaret eder. Anlatısal bir mekân temsili olarak herkesi kapsayıcı olarak görünmesine rağmen, “yaşanan” halleri farklı eşitsizliklerle yüküdür. Öznelerin dahil edilmediği bir koruma pratiğinde ve söyleminde, korunan “nesne”yi “gösterge”ye çevirme riski oluşur. Böylece bir mekân bir inancı, etnisiteyi ya da daha kapsamlı bir kavramla, bir kültürü, bir üslubu “göstermek”le yükümlü/sorumlu bir varlığa dönüştürülür. Böyle bir mekâna baktığımızda ya da orada dolaştığımızdaki eğilim, orada yerleşik olanların hikayelerini ve yaşam deneyimlerini görmek/dinlemek değil, sadece bu tür göstergeleri görmek olur. Bu şekilde koruma ve miraslaştırma aracılığıyla birçok “yaşam alanı” bir “sergileme alanı”na dönüştürülür. Bu durum “gösteri”yi mekânlara yayar.

“İnsanlık mirası” bir “mekân hakkı” meselesi üzerinden tartışılabilir potansiyeli vardır. Bu bağlamda, farklı mekânsallıklara ya da zamansallıklara izin veren, oluşma, sürdürme ya da değiştirme olanakları sağlayan bir çeşitlilik içerisinde “zaman hakkı” kavramı tartışılabilir ve geliştirilebilir mi? "İnsanlık mirası" olarak adlandırma, muhayyel bir şeye işaret ederken, şimdi ve burada dünya üzerinde var olan insanların doğrudan kullanabileceği şekilde, kullanılabilirliği artırmak üzerine odaklanmak da mümkün olabilir.

Öznel olarak insanları homojenlik/benzerlik içerisinde değil, sınıf, toplumsal cinsiyet, etnisite, vatandaşlık/mültecilik, sakatlık/sağlamlık, yaş gibi farklılıklar ve eşitsizlikler içerisinde düşündüğümüzde standart bir “insan” modeli içerisinden düşünmek imkânsız hale gelecektir. O yüzden, "hangi insanlar" sorusu önemlidir. Dolayısıyla insanların sınıfsallaşmış, cinsiyetlendirilmiş, etnikleştirilmiş olduklarını hesaba katan bir düşünüm gerçekleştirmek, koruma bağlamındaki mekân/zaman

üretimlerinde de yenileyici olacaktır. İnsanların, herhangi bir şeye maruz kalma ve maruz bırakma düzeyleri/biçimleri ve bir şeylere müdahil/etkin olma düzeyleri ve biçimleri değişir. Kimlerin nelerden nasıl ve ne kadar etkilendiği kişilere göre değişir. Bu doğrultuda, çeşitliliği sorun olarak görmeyen, ama eşitsizlikleri de çeşitlilik içerisinde görünmezleştirmeyen bir düşünme gerçekleştirilmeyi önemsiyorum. Çeşitliliği sadece kültürel olan farklılıklar ile değil, eşitsizliği de farklı eşitsizlik biçimleri ile düşünmek; dolayısıyla çeşitlilikler ve eşitsizlikler olarak düşünmeye katmak daha kapsayıcı olacaktır. Başka bir boyutuyla da çeşitliliklerin ve eşitsizliklerin nasıl birbirine "dolaşık" (Barad, 2019) ve (kategorik olmayan) "kesişimsellik" ile bağlı olabildiği de önemlidir.

Özne çeşitliliği, ayrıca bedensel farklılıklarla da ilgilidir. Mekânların standart bir insan özne varsayımı üzerinden değil, insanların bedensel farklılıkları üzerinden özne çeşitliliği ile düşünülmesi ve uygulamalarda kullanılması gözetilebilir. Olanlar üzerindeki failerin etkisi hem failerin çeşitliliği hem de failer arasındaki farklı eşitsizlik ilişkileri üzerinden düşünülmediler.

Koruma, yapı/nesne odaklı olduğu sürece, öznelerin dahil olma süreçleri geri planda kalır. Bu durumda mekânları üreten ve kullanan öznelerin rolü ihmal edilmiş olur. Başka bir açıdan bakılırsa, özne üzerine düşünmeme, özne farklılıkları içerisinde örtük bir olağan/normal/standart özne varsayımını da içerir. Sadece ürünlere değil, üretim süreçleri içerisindeki öznelerin farklı niteliklerine ve kapasitelerine de bakmak gerekir. Bu bağlamda özne çeşitliliği, özneler arasındaki kültürel çeşitlilikler, bedensel farklılıklar, eşitsizlikler, hiyerarşiler, bütün zaman/mekân üretim biçimlerinde farklı şekillerde her zaman devrede olan şeylerdir.

İnsanlar arasındaki eşitsizlikler, standart/normal ya da ideal bir bedensel ölçü üzerinden değil, bedenlerdeki farklılıklara yönelik bir odaklanma ile düşünülebilir. Da Vinci'nin "Vitruvius Adamı" ve Corbusier'in "modulor" modelleri standart ve ideal bir insan kurgusudur. Ancak insan, bedenli bir canlı olarak birçok bedensel farklılık içerecek kadar çeşitlidir. Bedenli bir canlı olarak düşünüldüğünde bile, bedendeki bütün farklılıkların ve farklılaşmaların her zaman hesaba katılması, özellikle sakatlık/sağlam oluş ve yeti kapasitelerinin farklılıklarıyla, yaş/lanma süreçlerini her zaman hesaba katarak, insan bedenini sabit ve standart olarak düşünmenin ötesinde, değişir oluşuyla düşünecek bir yaklaşım geliştirebilir. Dolayısıyla özneleri de düşünen bir koruma, öznelerin bedensel farklılıklarını ve değişirliğini de hesaba katabilir. Bu

bedenin kendi zamansallığını da düşünmek olacaktır. Böylece, açık ya da örtük olarak standart bedenler varsaymaktan vazgeçebilir.

Bu bağlamda, terk edilmiş bir yapıda ya da yerleşim alanında, yaşam kalmadıysa ve olmayacaksa, o mekânın korunmuş ve miraslaştırılmış olması neye yarayacaktır? “İnsanlar gitmişse, o yapı korunmuş olacak, ama neye yarayacak?”<sup>14</sup> Kimler, ne olarak ve nasıl kullanacaktır? Koruma, insanların geri dönmelerini sağlayabilme için kullanışlı olabilir mi? İnsanlar geri dönmeden, bir yaşam alanı olmadan orasının hafıza için değeri dışında nasıl bir anlamı olacaktır? Diğer türlü ise dönüş olsa bile orası hiçbir zaman aynı yer olmayacaktır ve gündelik hayat hiçbir şey olmamış gibi kaldığı yerden devam etmeyecektir. Bu soruları sormamı sağlayan, Mardin ve çevresindeki Süryani mirasına dair bir proje olmuştur. Kültürel Mirası Koruma Derneği tarafından (Eylül 2017 – Aralık 2019 tarihleri arasında) yürütülen “Mardin ve Çevresinde Süryani Süryani Somut Olmayan Mirasın Belgelenmesi ve Yaygınlaştırılması”<sup>15</sup> başlıklı projede hem mimari miras hem de somut olmayan değerleri içeren belgeleme ve yayınlarla yaygınlaştırma çalışması yapılmıştır.

Benzer bir değişim süreci ise, koruma ve miraslaştırma çalışmaları sonrası, orasının yaşama mekânı olmaktan uzaklaşması olmaktadır. Böylece o yerleşim alanı ya müze gibi kurgulandığı için yerleşik insanlar için bir taşınma projesi uygulanmaktadır ya da turizmin ve çeşitli soylulaştırma uygulamaları gibi süreçlerin etkileriyle yerleşik nüfus daha uygun bütçeli konut alanlarına göç etmektedir. Çaylı'nın (2019) “korumanın ‘normal’ toplumsuzluğu” böyle bir sürecin oldukça isabetli bir ifadelendirilmesi olmaktadır.

Geçtiğimiz günlerde Dünya Anıtlar Fonu tarafından “yeniden yerleşim alanı haline getirileceği açıklanan Erbil Kalesi bu durumun en güncel örneklerinden. Kale, “dünyanın en uzun süredir aralıksız ikamet edilen alanı” sıfatıyla Haziran 2014'te UNESCO tarafından Dünya Mirası listesine alınmıştı. Tabii bu noktaya sekiz senelik bir hazırlık süreci sonucu gelinmişti. Bu süreçte, yereldeki yetkililer kaleyi onyıllardır orada barınan ve çoğunluğu yoksun, yoksul ve dahası mültecilerden oluşan 840 ailelik nüfusundan arındırmıştı. Bu nüfus Erbil'in 10

---

<sup>14</sup> Mardin'de kuyumculuk yapan Metin Ezilmez'le Süryaniler, köyleri ve kiliselerin/manastırların restore edilmesi süreci üzerine yaptığım bir görüşmeden.

<sup>15</sup> <http://kmkd.org/mardin-ve-cevresinde-suryani-somut-olmayan-kulturel-mirasinin-belgelenmesi-ve-yayginlastirilmasi/>

kilometre dışındaki yeni bir yerleşime yollanmış, burada her aileye 4.000'er dolar ve 250 metrekarelik birer arsa verilerek kendi konutlarını kendileri yapmaları salık verilmişti. Ancak, bu nüfusun tümünü kaleden kovmak onun “insan yerleşimine kesintisizce ve en uzun süredir ev sahipliği yapma” statüsünü tehlikeye atmak demek olacağından yalnızca tek bir aile kale içinde bırakılmış ve kendilerinden UNESCO Dünya Mirası adaylık sürecinde mekana bekçilik yapmaları istenmişti! (Çaylı, 2019)

Demografik değişimler, göç edenlerin ya da göç etmek zorunda kalanların mekânlarını korumaya ve yaşama alanı olarak kullanılmaya devam etmedikçe, orayı kim kullanacaktır? Üretenler ve kullanıcılar gitmişse, “kullanım değeri” kalmamışsa, “meta değeri”ne dönüştürülme ihtimali olsa da kültür, etnisite ya da inanç üzerine “sembolik değer”le sınırlı kalacaktır. Turizm için gezilebilir/görülebilir olurken, yerleşik insanlar için yaşanan yer olmaktan uzaklaşır.

Ayrıca terk edilmiş ya da terk edilmek durumunda kalınmış mekânlara yönelik “karanlık miras” adlandırması, hatırlamaya dair işaretler sağlasa da, “karanlık turizm” olarak bir turizm pratiğini de geliştirir. Bu durum terk etmiş insanların yapılarına yönelik olmasıyla nesnelere öne çıkartılmasının bir belirtisidir.

Bir kimliğin mekânsal göstergesi olmak dışında bir anlamı, kullanıma dönüşmedikçe nasıl mümkün olacaktır? Örneğin, terk edilmiş bir yerleşim alanında yer alan yapılar, geçmişte orada yaşamış olmanın belirtisi olmak dışında nasıl bir anlam ifade edecektir? Böyle bir alanın gelecekte nasıl bir anlamı olacaktır? Böyle bir yerleşim alanı, orada yaşamış olan ve o mekânları üretmiş olan insanlar için, dahil olduğu bir kültürel referansı (örneğin etnisite ya da inanç gibi) temsil eden bir göstergeye dönüştürülmektedir. Böyle bir alanın korunması ya da miraslaştırılması, oranın ortak kültürel aidiyetleri olan insanların ve yeni kuşakların yeniden bir yaşam alanı olmadığı müddetçe, “hafıza mekânı” olmak dışında nasıl bir anlamı ve rolü olacaktır? Bu hatırlaması beklenen kişiler için "yaşanmamış" ve anlatsal hafıza ne için ve kimler için kullanılacaktır?

Kullanım değerini kaybettikçe, yapının anlamına göre ya sembolik değeri üzerinden korunması yapılacak ve müzeleştirilecek ya da işlev değiştirilerek parasal ilişkilerin içerisine dahil edilmiş bir yer olacaktır. Burada ortaya çıkan bir çelişki ise, kullanmak için inşa edilen bir şeyi sergilemek üzere saklamaktır ve bu da bir sergileme biçimi olan “müze” kavramına işaret eder. Müzeleştirme yaşanan/yaşayan bir mekânı, yaşanabilirliği dönüştürür. Bir mekâna dair “işlev” anlatımlı müzeleştirme biçimleri



ve pratikleri, mekânın “yaşanan” bir yer olmakta öte “seyirlik” bir yer olma niteliğini güçlendirir.

Böyle bir bağlam içerisinde, Hasankeyf’in geçirdiği dönüşüm önemlidir. Hasankeyf, UNESCO “Dünya Miras Listesi”ne girmek için gerekli olan kriterlerden 10’undan 9’una sahiptir<sup>16</sup>. Ancak bu listeye dahil olmak için sivil toplumun dışında bir politik ve bürokratik irade ve başvuru süreci gereklidir. Baraj ve Hidroelektrik Enerji Santrali inşaatı nedeniyle taşınan bazı sembolik değeri yüksek yapılar dışında Hasankeyf yerleşim alanı sular altında kalmıştır. Burada hem bazı yapılar hem de orada turizm, tarım ve hayvancılık ile geçimini sağlayan insanlar taşınmıştır. Taşınan yapılar, taşındıkları yerde var olmaya devam edecekler, ancak yeni yerlerindeki mesafeden dolayı, yerleşik insanların gündelik ritimlerinden uzakta kalmıştır. Bu süreçte, korumaya değer görülmeyen ve önemli ölçüde beton malzemeleri evlerde yaşayan insanların yaşam alanları değil, tescilli olan anıtsal yapıların sembolik değeri üzerinden Hasankeyf temsilleri üretilmiştir. Hasankeyf’in birileri için yaşam alanı olmasından öte, “insanlık mirası” olarak kabul edilebilecek nitelikteki yapıların öne çıkması, bu iki durumun birbiriyle yakın ilişkisinin olmasına rağmen, nesne olanın ön plana çıkartılmasıdır. Bazı yapıların taşınmaya değer görülmesi önemli ölçüde sembolik değerini kullanmak içindir ve bu yapılar müze olarak tasarlanan alanda turistler için ziyaret edilebilir olmayı sağlayacaktır. Bu dönüşüm, eski yerleşim alanında, yerleşik insanların o yapılarla ilişkili olarak kurdukları bütün pratikleri böylece ortadan kaldırmıştır.

Tarihsel mekânın öznelere olanın ilişkisinin nasıl olduğuna dair bir örnek, 1975’te çekilen ve Kuşadası’nda geçen “Güler misin Ağlar mısın?”<sup>17</sup> filminden verilebilir. Filmde evlerinden çıkartılan bir ustası, önce ailesiyle birlikte bir parka yerleşirler, oradan da kovulunca, o civardaki bir antik şehrin içine taşınırlar. Alandaki lahitleri, sütunları bir evin eşyası ya da parçası kullanırlar, örneğin evin çocuğu lahitin içine oturarak ders çalışır. Bu durumun haber alınması üzerine görevliler ve kaymakam

---

<sup>16</sup> “Dünya Mirası Listesi’nde olmayan Hasankeyf”. Haber tarihi: 20.01.2016.

<https://arkeofili.com/dunya-mirasi-listesinde-olmayan-hasankeyf/>

<sup>17</sup> “Güler misin Ağlar mısın?” (1975) Yön. Osman Fahir Seden.

<https://www.youtube.com/watch?v=6CS3httQJwQ> (44:10 – 45:00 arasında sahne)

alana gelirler. Kaymakamla ile usta ve yanında yer alan iki kişi arasında şöyle bir diyalog geçer:

- Olmaz olmaz efendim, olmaaaz dedim. Vallahi sen delirmişsin Rasim usta, ya hu burada nasıl kalırsın? Burası İskender'in evi be!
- Biz geldiğimizde kimse yoktu ki?
- İskender 2000 sene evvel öldü, salak!
- Öldü mü, oooh, iyi iyi, o zaman kalabiliriz demektir?
- Ne hakla? İskender'in mirasçısı mısın sen? Kasabamızın tek tarihi abidesi, tek turistik hazinesi burası. Yarın öbür gün bakan gelecek, ya İskender'in evini görmek istiyorum derse, ne yaparım ben? Biz o evi kiraya verdik, diyemem ya. Olmaz efendim olmaz, burada kalamazsınız. Hemen boşaltacaksınız burasını.
- Yeter ulan yeter be, 2000 sene evvel ölmüş bir herif kadar değerimiz yoksa ne diye kalırız bu memlekette? Hadi toplayın eşyaları gidiyoruz?

Bu duruma benzer bir örnek ise Aydın'daki Afrodias Antik Kenti'nin keşfedilme süreci üzerinden, Ara Güler'in 1958'de tesadüfen yolunun oradaki köyden geçmesi ile karşılaştıklarına dair anlattığı şu sözler ile verilebilir:

Gidiyoruz, gidiyoruz yine aynı kayalıklara geliyoruz. Kaybolduk! Baktım bir ışık var. Bir kahve... Kahveye girdik, adamlar oyun oynuyor. Lüks lambasıyla aydınlanıyordu. Biraz sonra gözüm ışığa alıştı, bir de baktım ki kahvede masa yok. Sütun başlıklarını masa yapmışlar ve üstünde domino oynuyorlar. Tarih ve bugün içi içe yaşamaktadır. Böyle acayip bir yer hayatımda görmedim. Harabe dediğin harabedir. Ama bu öyle değil, bu bambaşka. Bu, tarih içinde yaşayan bir şehir... Baktım ki taşların içinden suratlar bana bakıyor. Hemen aklıma röportajın adı geldi; Aphrodisias çıktığı...O taşlar bana bakıyor ve "beni buradan kurtar!" diye çılglık atıyor.<sup>18</sup>

Bu örnekte de olduğu gibi, herhangi bir koruma ve miraslaştırma pratiği, o mekânın kullanımını değiştirir. Bu bağlamda en önemli gerilim yerleşikler/kullanıcılar ile ziyaretçiler/turistler arasındadır. Koruma ve miraslaştırma, örneğin bir ibadet mekânını, birçok insan için ibadet etmek için değil gezmek/görmek için deneyimlenen bir mekâna çeviri.

Son olarak, özneleri nasıl ve hangi nitelikleri üzerinden konu edeceğimiz önemli bir meseledir. İnsan özneler temsil (dil ya da imaj), eylem/performans ya da duygu

---

<sup>18</sup> "Ara Güler'in gözünden tüm ayrıntılarıyla Aphrodisias 1958". Haber tarihi: 16.03.2015.

<https://arkeofili.com/ara-gulerin-gozunden-tum-ayrintilariyla-aphrodisias-1958/>

biçimleriyle dahil edilebilir. Öznelerde kanaatlerle yetinmek yerine ve duygular ile de bakmak ve bağlam/yapıyla ilişkilendirmek, öznelerin katılım boyutlarını daha farklı ilişkilerle nasıl etkileşim olduğuyla birlikte görmeyi sağlar. Ayrıca toplumsallığı kavramanın ve analiz etmenin yolunu, sadece kanaatler üzerinden değil, kanaatlerin nasıl oluşturulduğu üzerinden de (Baker, 2017) geliştirebiliriz. Dolayısıyla mekânsal eylemler/pratikler, mekânın duyu ve duyguyla olan ilişkisi, duyu üretim süreçleriyle birlikte çalışır. Çünkü koruma pratiklerinde ve anlatılarda, özneler yok ise, o öznelerin kullanma biçimleri yok ise, duyumsamaları, duyumsama biçimleri de yok ise, nasıl duygulandıkları bu mekân-zamanın kavrayışında önemli bir eksiğin belirtisidir. Ayrıca koruma uygulamalarında, duyularda yeni kısıtlamalar/indirgemeler ya da eklemeler/güçlendirmeler yapılması, korumada sorunsal edilmesi gereken bir boyut olarak hesaba katılabilir. Duyusallaştırma, özne, bedenli bir canlı olarak insana dair hangi niteliklerin sosyal bilimlerin nesnesi olacağı, özneyi toplumsallık ile sınırlayarak düşünmenin ve anlatılar geliştirmenin yerine, insanı farklı nitelikleriyle birlikte, en azından toplumsallıkla ilişkilendirmeye çalışmanın biçimlerini deneyerek bu sınırlama alışkanlığını aşmaya çalışılabilir.

### **Sınıfsallaştırma**

Koruma, mekânı yeniden sınıfsallaştırıcı etkiler de üretebilmektedir. Sınıfsallaştırma iki biçimde işlemektedir:

- Koruma ve miraslaştırma yapılan mekânların seçiminden kimlerin yapısının nasıl seçildiği üzerinden.
- Korumayla birlikte dönüştürülen mekânların yeni kullanıcıları, nüsofun değişimi (*re-population*), turistikleşme, mutenalaştırma üzerinden.

İlk olarak, bütün mekânlar aynı şekilde ve oranda koruma şansına sahip değildir. Peki hangi mekânlar, kimlerin mekânları korunur? Bu noktada korumayı mimarlık pratiği olmasının ötesine geçen, onu sosyolojinin, ekonominin ve politikanın konusu yapan bir seçim söz konusudur. Bu bağlamda ilk soru, bir "kültür", "geçmiş" ya da "yerleşim alanı" bağlamında, koruma konusu yapılabilecek yapılarda kalanlar neden/nasıl kalmıştır? Buraya afetler, malzemenin ömrüyle ilgili süreçler kadar, türler arasındaki mücadeleler kadar, insanlar arasındaki güç ilişkilerinin ve çatışmaların etkisi dahildir. İkinci soru ise, bu kalanlar arasından hangileri, neden koruma konusu yapılacaktır? Bu

seçimin neler üzerinden ve kimler tarafından yapılacağı da benzer şekilde ekonomik, politik, kültürel ve bilimsel gerekçeler ve güç mücadelelerinin etkisine dahildir.

Genellikle kalıcı olabilecek kadar güçlü yapılar, yönetsel ya da sınıfsal gücü daha fazla olan insanların yapılarıdır. Çünkü yoksul insanların yapıları çoğunlukla kalıcı olabilecek kadar sağlam olması daha az rastlanan bir durumdur. Sağlam kalmış mekânların “korumanın ve kültürel mirasın nesnesi” olma durumu bu nedenle ekonomik ve politik bir tercihin değil, mimari bir olgunun sonucu olarak görülür. Ancak alt sınıflardan insanların depremlere, yangınlara, yıpranmalara, yağmalara, savaflara rağmen sağlam kalabilmiş mekânlarının bile yeterince “estetik değere” sahip olarak görülmemesi, bu nedenle koruma ve kültürel miraslaştırma için ihmal edilebilecek nitelikte bulunması, tercihin sosyolojik, ekonomik ve politik yönünü açık eder. Bu nedenle koruma ve kültürel miraslaştırma ilk bakışta toplumun ortak tarihsel mekân üretimini korunarak sonraki nesillere aktarılması iddiası kadar -belki de daha fazla- politik ve ekonomik elitlerin mekânlarının korunması ve miraslaştırılması sürecine dönüşebilir.

Tarihyazını alanındaki toplumsal tarihe yönelen gelişmelere rağmen tarih kitaplarının asıl öznesi hâlâ göçebeler, köylüler, köleler, cariyeler, işçiler, fırıncılar, bakkallar, terziler ya da farklı konumlardan yoksul insanlar değil, az sayıdaki siyasi ve ekonomik elitler olmaktadır. Benzer şekilde, koruma ve kültürel miraslaştırmanın asıl nesnesi de geniş yoksul halk kitlelerinin mekânsal ürünleri değil, siyasi ve ekonomik elitlerin mekânları olmaktadır. Alt sınıfların yerleşim alanlarını ve ürünleri korumamak ya da miraslaştırmamak, geçmişin mekânlarını sınıfsal olarak yoksulluklardan ve arındırır. Böyle bir koruma geçmişin mekânları üzerinde sınıfsal olarak homojenleştiricidir.

Bu bağlamda şöyle bir örnek üzerinden bazı soruları geliştirmek istiyorum. Farklı fabrika ve maden mekânları, üretimin ya tamamen durması ya da kısmi değişimlerle “endüstriyel miras” olarak yeniden değerlendirilmektedir. Bu bağlamda bir örnek olarak, Türkiye’de taş kömürü madenciliğinin temel ekonomik etkinlik olduğu Zonguldak’ta madencilik yapılmaya devam ederken, öte yandan bir maden müzesi de kurulmuştur. Müze binası dışında, madencilik etkinliği parçası olan “modern mimarlık mirası” olarak da düşünülen yapıların bir kısmı yıkılırken, bir kısmı da hafızanın bir izi olarak korumaya alınmıştır. Bu koruma ve miraslaştırma sürecinde, sergilenen nesnelerin ve mekânların içinde ve anlatılarda, örneğin işçi eylemleri, grevler, kazalar, ölümler ve yaralanmalar ne kadar temsil edilecektir? Mekânlar korunurken, o

mekânlardaki etkinlikler ve işçiler arasındaki etkileşim nasıl konu edilecektir? Örneğin buradaki “Merkez Atölyesi” için anlatılan “insan hariç her şey yapılı” olduğu nasıl gösterilecektir? Bütün bunların dahil edilmediği bir koruma ve miraslaştırma bize nasıl bir geçmiş/zaman, mekân ve toplumsallık anlatısı vaat edebilir?

Koruma seçimlerinde ve temsillerinde önemli bir eksik ise mekânsal eşitsizlikler üzerine yeterince düşünülmemesidir. Hâkim düşünme eğilimi, mekânsal eşitsizlikler yerine tarihsel dayanakları olan kültürel bir yapı/bütün/ilişkiler olarak görme şeklindedir. Böylece mekânlar sayısal olarak “yaş” niteliğiyle zamansal olarak eşitlenir. Halbuki, hangi insanların mekânlarının ve üretimlerinin korunma ve miraslaştırılma kapsamında olduğu, farklı eşitsizlikler içermektedir. Bu mesele, bir kentin hangi yapılar üzerinden anlatıldığı, temsil edildiği, pazarlandığı, korumaya değer görülen yapıların kimlerin yapıları olduğuyla ilgilidir. Bu nedenle, korunan mekânları arasında da bir hiyerarşi oluşuyor. Koruma konusu mekânlar, önemine ve mülkiyet durumuna göre farklı koruma ve temsil süreçlerine maruz kalıyor. Sınıfsal ve kültürel nitelikler, yapının işlevi ve nasıl kullanıldığı, yapının mülkiyetinin kimde olduğu koruma ve miras seçimlerinde belirleyici oluyor.

Anıtsal yapıların, estetik değeri yüksek olan (dolayısıyla üst sınıflara ait kişilerin mülkleri olma ihtimali fazla olan) sivil yapıların, çoğunluk olan dinsel ya da etnik/ulusal gruplara ait yapıların, korumaya değer görülme ve temsil üretimine dahil edilme olanakları daha fazladır. Tarihsel süreç içerisinde mekân üretiminin nasıl şekillendiğinden öte, koruma seçimleri (ve yeniden nasıl işlevlendirildiği) bu üretimleri yeniden şekillendirir. Sınıfsal anlamda, özellikle kamusal nitelikli yapılar (ibadet mekanları, idari yapılar), modern koruma öncesinde de tamir/onarım olanakları sayesinde tarihsel olarak daha eskiye gidebilirken, (zengin kişilerin büyük, gösterişli ve bakımları sürekli yapılabilen mülkleri haricinde) özel mülkler benzer olanaklara sahip olamamıştır. Birçok yerleşim alanında konutlara göre idari yapılar, cami, kilise, medrese, manastır, hamam gibi yapılar çok daha eski zamanlara tarihlendirilebiliyor. Kamusal nitelikli yapılar, simgesel değeri ve ortak kullanımdan dolayı bakım ve onarımı daha itinalı yapılmakta ve bakımı için bütçesi (örneğin vakıf malı) olabilmektedir. Dolayısıyla birçok şehirde kalan, korunan yapılar idari ve dini özellikli yapılar ve güçlü/varlıklı ailelerin yapıları/konakları olmaktadır. Kentsel alandaki bu hiyerarşinin yanısıra, bazı şehirler, ülkesel ölçekte daha fazla öne çıkmakta ve daha fazla koruma ve miraslaştırma olanaklarından faydalanmaktadır.

İkinci olarak, korumayla birlikte dönüştürülen mekânların yerleşik kullanıcıları mutenalaştırma üzerinden değişmekte ya da turistikleşmeyle önemli ölçüde turist kullanıma göre düzenlenmektedir. Koruma sonrası sağlamaştırılan ya da kullanım olanakları geliştirilen yapılar, demografik bir değişimle karşılaşabilmektedir. Mevcut insanların ayrılarak, daha üst sınıftan insanların yerleşmesiyle, “soylulaştırma” gibi süreçler de korunan alanlarda yaşayan nüfus için alt sınıfların mekânı olmaktan çıkartan etkiler olmaktadır. “Yaşanan” mekânlar olarak yeniden düzenlense de “eski” ya da “korunan” mekânlar böylece bir sınıfsal dağılımın etkisiyle yeniden şekillenmektedir. Korumanın turizmle olan ilişkisinde önemli bir dönüşüm, “yerel” mekânların ve “yerli” insanların, bu yerleşim alanlarında yerleşik olmaktan çıkarak başka yerlere taşınması, böylece mevcut korunmuş yapıların turistler için konaklama, yeme/içme, eğlenme ve alışveriş olanakları sunan mekânlara dönüşmesi doğrultusunda olmasıdır. Bu yeni bir nüfus dönüşümüne yol açmaktadır. Bu süreçte istihdam alanı içerisinde “turist profesyonelleri ordusu” (Urry, 2015: 199) önemli bir hizmet sınıfını oluşturur, böylece yerleşik insanlar için çalışma ilişkileri değişir, sınıfsal bir değişim oluşur.

Dolayısıyla koruma, yeniden-kalkınma olanağı sağlayan bir boyuta sahip olsa da bazı yerlerdeki dengesiz/eşitsiz kentsel gelişmeyi tamamen ortadan kaldırmıyor. Az-gelişmişliği belli bir yerde düzeltebilecek olanaklar geliştirirken, oradaki nüfusun bir kısmının başka bir “az-gelişmiş” yere, genellikle bir çepere taşınmasına, koruma sonrasında farklı mutenalaştırma süreçleriyle nüfus değişimine neden olabiliyor.

### **Cinsiyetlendirme**

Mekânın üretimi sadece üretim süreçlerindeki özneler ve emekleriyle sınırlı değildir. Toplumsal cinsiyet bağlamında, sadece “üretim” olanları değil “yeniden-üretim” ve ev içi emek içerisindeki mekânsal üretimler, mekânsal pratikler de koruma konusu yapılmakta ihmal edilen konulardandır. Mekânın kendisinin üretimine odaklanmanın ötesine geçerek, mekânın kullanımındaki pratikleri, mekânın içinde her türlü üretimi, mekânın nasıl başka üretimlerin de mekânı olduğu üzerinden “yeniden üretim”i düşünen ve mekân temsillerine dahil eden koruma çerçeveleri geliştirilebilir. Böylece cinsiyetçi olmayan mekânsal/zamansal anlatılar/temsiller de üretilebilir. Üretim ve “yeniden üretim” arasında, erkek ve kadın oluşu, mimar/usta/işçi oluş ile içerideki üretimi yapanı bir emek ve mekân üretimin bir parçası olarak görmek ve kurgulamak denenebilir. Ev içi emeğin, mekânsal/zamansal anlatılara dahil edilmemesi cinsiyetçi

düşünmenin bir yansımasıdır. Hem bir yapıya/eve bakım emeği hem de o evde yaşayan insanlara/hayvanlara bakım emeği, "evi çekip çevirme" olarak gündelik dilde ifade bulan süreçler, önemli ölçüde toplumsal cinsiyet normları ile şekillenirken, bu mekân ve geçmiş anlatılarına dahil edilebilir.

Bazı mekânların geçmişine dair anlatılarda ve kurgularda, haremlik ve selamlık olarak kadınlar ve erkekler için yapılan ayrıştırılma, nötr ya da olumlayıcı olarak değil, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin bir parçası olarak da anlatılabilir kılınabilir. Başka bir cinsiyetlendirme eğilimi ise yapıların nasıl adlandırıldığıyla ilgilidir. Mekânları adlandırma alışkanlıklarının genellikle mülk sahibi olan erkeklerin isimleri üzerinden yapılıyor olması, "... bey konağı" gibi, kadının bir mekânın üretim sürecinden rolünü ve varlığını görünmezleştiren şeylerden biri olmaktadır. Bunu değiştirmek için yapılabilecek olan şey, yapının kimler tarafından yaptırıldığı ve sahipliği, mimari özellikleri ve yapı olarak nasıl üretildiği kadar, bir yapının nasıl bir yaşam mekânı olduğunu oradaki öznelerin eylemleriyle düşünmek, nesnelere kadar öznelerin farklı etkilerini de düşünümüne katmaktır.

### **Kapsayıcılık ve erişilebilirlik**

Katılımcılık, bedensel farklılıkları/eşitsizlikleri de hesaba katarak daha geniş bağlamda düşünülebilir. Bu bağlamda, koruma, mekânları erişilebilir hale getirmek için kullanılabilir mi? Duyusal kapasitelerdeki farklılıkları göz önünde bulundurarak, sakatlık, çocukluk/yaşlılık gibi duyu kullanım farklılıkları hesaba katılarak dönüştürülebilir mi? Koruma kriterlerinin sınırları, erişilebilirlik olanaklarının artırılması bağlamında güncellenebilir mi?

Duyumsama, insanların bedensel kapasiteleriyle de ilgilidir. Bedensel farklılıklara göre, duyumsama da farklılık gösterir. Duyu farklılıkları, duyu eşitsizlikleri, yeti yitimleri ya da duyu kayıpları özne tasavvur ederken hesaba katılmalıdır. Özne çeşitliliği tasavvur edilmeden yapılan mekân üretimlerinin ve düşünülerinin, örtük olarak standart ve homojen bir özne tasavvuruna dayanma ihtimali yüksektir. Bu nedenle, özne üzerine düşünen, özneliği olmayı farklı nitelikler etrafında hesaba katan yaklaşımlar daha kapsayıcı olacaktır. Mekânları erişilebilir kılmak, farklı kullanıcılar için mekânı/zamanı kullanılabilir hale getirmektir. Bir eşitleme girişimi olarak mekân/zaman kullanım hakkı sağlayacaktır.

Bu bağlamda, beden, bedenın toplumsallığı, beden politikaları mekân-zaman üzerine düşünme girişimlerinin bir parçası olur. Duyumsama biçimleri/tarzları, insanların duyuşal kapasiteleriyle, üretilmiş mekânların sundukları olanaklarla ve duyumsama teknolojileriyle ilişkilidir. Kültür varlıklarının yaş ve sakatlık bağlamında erişilebilirlik potansiyelinin geliştirilmesine, koruma meselesinin erişilebilirlik bakımından tartışılmasına daha fazla öznenin dahil olabilmesi için ihtiyaç vardır. Dolayısıyla, “çocuklar için koruma”, “yaşlılar için koruma”, “sakatlar için koruma” gibi konuların ayrıca düşünülmesinde ve uygulamalarının geliştirmesi daha kapsayıcı koruma geliştirmek olacaktır. Böylece korumada “sağlam” ve “yaşsız” düşünüşlerin ve uygulamaların, dışlayıcı, eksik, kısmi ya da parçalı olduğu ortaya çıkacak, yerine mutlak ve kesin/bitmiş olmayan bir kapsayıcılık söz konusu olacaktır. Dolayısıyla “sağlamcı” ya da “yaşçı” (yaş ayrımcısı) olmayan, “erişilebilirlik” olanaklarını artırmak üzere mekân üretimleri ve düşünömleri geliştirilmelidir.

Korumayla dönüştürölen mekânlarda, bedensel farklılıklar, sakatlık ve yaş farklılıkları üzerinden erişilebilir hale getirme, koruma konusu yapılabilir. Böylece koruma sağlamcı olmayan ve yaşçı olmayan mekânlara dönüştürme potansiyeli olarak, erişilebilirlik artırma amacıyla da düşünülebilir. Böylece koruma öznelere mekânlara erişiminde ve kullanımındaki farklı eşitsizlikleri azaltmak için de kullanılabilir. Hem yapılar hem de yerleşim alanlarına, koruma amaçlı müdahale edilirken, nasıl yeniden işlevlendirme yapılıyorsa, "erişilebilir hale getirme" de bir müdahale gerekçesi da olabilir. Mekânların neler için yeniden-işlevlendirildiği kadar, kimler için (kimlere göre) işlevlendirildiği bir tema olabilir. Böylece, yeniden ya da başka türlü yeniden kullanılabilir hale getirmek, farklı kullanma biçimleri tasarlamak, kimlerin kullanılabilirliği üzerinden düşünüldüğünde, bu etik bir düşünmenin parçası da olacaktır. Dolayısıyla “herkes için tasarım” kavramsallaştırmasındaki erişilebilir kılarak kapsayıcılığı artırma, "herkes için koruma" olarak dahil edilebilir. Böylece koruma, mekânları erişilebilir hale getirici bir müdahale biçimi olarak da düşünülebilir.

Son olarak, katılımın ve kapsayıcılığın kapsamında vatandaş olmayan göçmenlerin mekân üretimleri de dahil edilebilir. Savaşlar ya da doğal afetler nedeniyle yerlerinden olmuş insanlar, zorunlu olarak başka ülkelere göç etmek zorunda kaldıklarında, miraslaştıracılabilecekleri mekânları da yıkılmakta ya da kontrollerinden çıkmaktadır. Geriye mirasın farklı temsil araçlarıyla yeniden üretimi kalır. Sığınmacılar/mülteciler için “somut olmayan miras” üzerine çalışmalar yapılabilirken, mekânların hafızadaki



yeri güçlü tutulmaya çalışılmaktadır. Koruma ve miras, ulusal sınırlar ve ulusal kültürler ile düşünüldüğünde içerisinde, bunun dışına düşenlerin mekânsal üretimleri kapsam dışında bırakılmış olur. Ayrıca, sığınmacılar/mültecilerin geldikleri ve yerleştikleri farklı ülkelerde, farklı süreçlerde ürettikleri mekânlar da “miras” konusu olabilir ya da ulusal/yerel koruma kararlarında ayrıca gözetilebilir bir konu olabilir. Farklı sürelerde yaşasalar da o insanların bir süre yaşadıkları yerleşik alanlarındaki izleri, hafızaya dair bir işaret, sanki hiç gelmemiş gibi olmaya neden olarak değil, kaldıkları süre ve ürettikleri/kullandıkları mekânları hesaba katmak üzerinden kapsayıcı hale getirilebilir.

#### **4.4. İnsan Dışı Özneler: İnsan-merkezci ve Türücü Olmayan Korumanın Mümkünlüğü**

Özneleri çeşitlendirmenin bir boyutu, özneleri “türler üzerinden düşünme” (Braidotti, 2021: 22) ile insan-dışı canlıları ve cansızları da mekân/zaman üretiminde etkin varlıklar olarak hesaba katmaktır. İnsan ve insan dışındaki canlılar arasındaki ilişkiyi, insanı merkeze almayan, insanların çıkarlarına göre ilişkilerin kurgulanmadığı, insanın bir parçası olduğu, ama tür olarak insanın üstünlüğünü baştan kabullenmeyen düşünme çabaları ile yeniden kurgulayabiliriz. Braidotti (2018: 101) “özneliğin yenilenmesi” bağlamında insanmerkezciliğin yerinden edilmesine yönelik doğa dediğimiz karmaşık habitatımızla ilişkimizi yeniden yapılandırmayı önerir ve yeryüzünün insan ve insan olmayanlar sakinleri için ortak nokta ve ortam olduğunu hatırlatır. “Özneyi, insanı, genetik komşularımız olan hayvanları ve bütünüyle yeryüzünü kapsayan transversal bir teşekkül olarak görmeli ve bunu da anlaşılabilir bir dilde gerçekleştirmeliyiz” (Braidotti, 2018: 102).

Koruma konusu olan nesnelerin önemli ölçüde insanların ürettiği şeyler olması ya da koruma konusu yapılan doğanın insanların çıkarları etrafında oluşu, insanmerkezciliğin önemli bir belirtisidir. Bunu Griffiths şu şekilde yorumlamaktadır:

Karmaşık nedenler ve değişen başarı düzeylerinde, insanların geçmişte yaratmış olduğu şeyler çoğunlukla korunuyor. (Kültürel miras tüm tarihselcilik gibi, insan merkezlidir.) Doğanın (tarihe ters olan doğakratik havasıyla mitin) daha az şanslı olduğu görülür genelde; doğayı insanlar inşa etmiş, altına imzalarını atmış olsa ne denli iyi korunurdu gibi bir şeyi akla getirir bu. (Griffiths, 2003: 70)

İnsan dışı varlıkların fail oluşlarını, insan üzerine çalışmaktan çıkarıp, insan dışındaki canlı ve cansız varlıkların etkilerine bakacak düşünceler, insanmerkezcilikten uzaklaşmak için önemlidir.

Dilbilgimiz bize dünyayı etkin öznelere bölmeyle öğretilebilir; ancak birlikte evrimsel bir ilişkide, her özne aynı zamanda bir nesne ve her nesne de aynı zamanda bir öznedir. İşte bu yüzden tarımı, otların ağaçları fethetmek için insanlara yaptığı bir şey olarak düşünmek de aynı derecede makuldür. (Pollan, 2021: XVII)

İnsanlar ve diğerleri olarak ayırıcı ve hiyerarşik bir ilişkiyle değil, “ile birlikte” ve bir tür “komşuluk” ilişkisi olarak düşünmek, insanmerkezcilik/antroposantrizm ötesine geçmenin bir parçası olabilir. Ortak mekânı ve zamanı paylaşmak, canlılar arasında daha yoğun bir ilişki ve etkileşim içerisinde bulunmaktır. Bunun nasıl ilişki/ler olarak kurulduğu, eşitsizlikler ve farklılıklar barındırarak çalışır. Çünkü,

İnsan bir yandan çevresini değiştiriyor, diğer yandan kurduğu her yeni ortam, kendisindeki değişimleri tetikliyor. (...) bu sadece ‘kültürel’ değişme değil; fizyolojik/biyolojik değişime de yol açıyor. O hâlde kültür-doğa-biyoloji arasında keskin ayrımlar yapmak da mümkün değil. Birbirinin içine geçmiş organizmalar, çeşitli ittifaklar ve mücadelelerle hayat buluyor, hayatını kaybediyor. Bu esnada hem değişiyor hem çevresini değiştiriyor. İnsan istisna değil. (Zeybek, 2020: 28)

İnsanların hayvanlarla olan ilişkisini nasıl kavradığımız, bir mekân üretiminde hayvanları nerede ve nasıl kurguladığımızla ilişkilidir. Mekân/zaman üretiminde, insan yapımı olan kısımları olduğu kadar, insan dışındaki canlıların ve cansızların etkilerini, hiyerarşik ve nesnel bir öncelik tanımaksızın yapmaya çalışmakla, bir insanmerkezsizleştirme girişimini denemek için çabalayacağım. İnsan ile hayvan arasındaki ayrımın neler üzerinden yapıldığı, kimlerin ürettiği mekânların koruma meselesinde odağa alındığına yansır. İnsan ve hayvan arasındaki ayrımın “gerek dil aracının kullanılması gerek toplumsal davranışlar, gerekse zihinsel olaylar olsun, insan ile hayvan ayrılığını hakikaten inandırıcı bir şekilde bize gösterecek hiçbir şey yoktur” (Haraway, 2006: 8). Böyle bir ayrımı “ikili karşıtlıkları aşan ve hem insan hem de insan-olmayan şeylerin birbiriyle bağlantılı maddi, bedenlenmiş ve iliştilenmiş doğasını sürdüren bir felsefi duruş” (Braidotti, 2019: 67) ile sorgulamaya başladığımızda, koruma ve miraslaştırmada insanların mekânlarının “kültürel” oluşlarından öncelenmesi ve mekânlar üzerindeki insan dışındaki etkilerin dışarıda tutulması sorgulanabilir olur.

Gezegen olarak dünyada, üzerinde/içinde yaşayan canlılar arasında nasıl bir ilişki olduğu, farklı fiziksel yakınlıklar ve mesafelerle ortak bir mekânı kullanmak dışında, çok çeşitli şeyleri paylaşma üzerinden düşünüldüğünde, canlılar arasındaki ilişkinin daha karmaşık olduğu görülebilir. Toprağı, suyu ve havayı paylaşmanın bu varlıkları birbirine yaklaştıran daha sıkı bağları vardır. Bunlar arasında en akışkan olan ise havadır. Dünyayı paylaşan varlıklar arasında, canlılar ortak havayı solurlar. Hava en yaygın ortaklıktır. Nefes almak ve nefes vermek canlılar arasında yapılan bir aktarım/paylaşım olarak ayrıca dokunsal bir şeydir. Başka canlılara değmiş, uğramış havayı içimize almak ve dönüştürerek geri göndermektir. Solumayla taşınan şeyler, bedenlerden bedenlere taşınır. Hava canlıların alıp verdiği nefesi taşıyarak yayar. "Biz karada yaşamıyoruz, atmosfer aracılığıyla havada yaşıyoruz. Balığın suya batmış olması gibi, biz de aynı şekilde havaya batmışız. Ve bizim solunum dediğimiz, atmosfer tarımcılığından başka bir şey değildir" (Coccia, 2019: 73). Havanın canlılar ve cansızlar üzerindeki bu etkisi, dünyada yaşayan varlıkları saran/kaplayan bir kapsamı gösterir. "Atmosfer dünyaya eklenmiş bir parça değildir: O, içinde her şeyin soluduğu karışımın gerçekliği olmak bakımından dünyadır" (Coccia, 2019: 75).

İnsanların hayvanlarla kurduğu ilişkiye baktığımızda, bu ilişki tarihsel olarak ve coğrafyalara göre değişmektedir. İnsanlar ile canlılık bağlamında en yakın ilişki kurulan hayvanlar için, bütün hayvanların eşit muameleye ya da yakınlığa maruz kalmadığı göz önünde bulundurulduğunda, insanlar için sorduğum şu soru hayvanlara yönelik de geliştirilebilir: Hangi hayvanlar? İnsanlar, tarihsel olarak değişerek, farklı coğrafyalarda, farklı gerekçeler ve alışkanlıklarla bütün hayvanlara aynı şekilde davranmamakta ve gündelik hayatında kurduğu ilişki, yakınlık ve mesafe değişmektedir. İnsanların hayvanlara muamelesi "hayvanına göre" farklılaşmaktadır.

İnsanlar olarak, yeryüzünü birlikte paylaştığımız hayvanları nerede görüyoruz? İnsanlar ve hayvanlar arasındaki ilişkiyi bir birlikte yaşam olarak düşünmek ya da hayvanlar ve insanların ortak yaşamını bir "komşuluk" olarak kurgulamak da mümkün olabilir. Özneleri sadece insanlardan ibaret saymadan, hayvanların yaşam alanlarını gözetmek ve iyileştirmek, koruma uygulamalarında hesaba katılabilir bir mesele olabilir. Örneğin "kuş evleri" ya da kedi/köpek evleri gibi eklemeler de yapmak, mevcutları daha güvenli hale getirmek, konu edilebilir. Camilerde, evlerde "kuş evleri"nin mimari bir parça/ekleme olarak bulunduğu bir ilişkiden, duvarları ve kullanılan alanlarını kirletmemesi için kullanılan "kuş kovar", "kuşsavar", "kuş

kontrol ürünleri”, “kuşkonmaz bariyer”, “kuş kovucu cihazlar”, “kuş korkutucular” gibi isimlerle satılan kuşları uzaklaştıran ürünlerin kullanılmasına olan geçiş, yapılara hayvan dışkılarının vereceği olası “zarar”dan korumak amaçlı olmaya ve o mekânda yaşa yeri kuran öznelere uzaklaştırmaktır.

Mekân-zaman temsillerinde, insanmerkezi güncel ya da tarihsel anlatılar kurmak yerine, bu hayvanların rolünü ve insanlarla olan ilişkisini de hesaba katan araştırmalara dayalı kurgular denenebilir. Özellikle yapı malzemelerinin taşıma süreçlerindeki hayvan emeğinin dahil edilmemesi, önemli bir eksikliklerdir. Mekân üretimi anlatıları, hayvanların emeğini de anlatılır ve gösterilebilir kılınacak şekilde yeniden yazılabilir.

Modern öncesi yerleşimlerde hayvanların insanların yaşam alanlarındaki yeri, modernleşmeyle birlikte değişmiştir. Gıda/besin, giyecek, yük ve ulaşım, iletişim, güvenlik sağlayıcı, eğlence/gösteri/yarış, (bilimsel ya da ticari amaçlı deneylerde) denek, eşlikçi olarak, “pet” (ev hayvanı), yaban hayvan ve simge olarak kullanımlara baktığımızda, yaşadığımız mekânlarda farklı hayvanların yaşam süreçlerini nasıl etkilediğimizi, koruma üzerine insanlar ve hayvanlar arasındaki ilişkiyi etik olarak sorunsallaştırma ve bir mekân hakkı meselesi olarak da düşünmenin yollarını geliştirebiliriz.

Evlerde at, deve, eşek gibi hareket sağlama ve yük taşıma amaçlı “kullanılan” hayvanlar için ahır gibi yapılar varken, yerini hayvansız taşıma araçları aldığı için, bu mekânların kullanımı ortadan kalkmıştır. Bu bazı hayvanların, insanların yaşam alanlarından uzaklaşmasının bir boyutudur. Köpeklerin ya da kedilerin, evlerin civarında ya da yerleşik oldukları yerleşim alanlarında kurdukları bir tür komşuluk ilişkisi de değişmektedir. Bazı hayvanlar ise çeşidi giderek aratarak, insanların evlerinde birlikte yaşadıkları ev hayvanı "pet" olmaya doğru dönüşmektedir. İnsanların bir yeri yaşam alanı olarak dönüştürmesi, aslında orada yer altında/üstünde yerleşik olan hayvanların uzaklaşmasını da beraberinde getirir. Dünya üzerinde insan nüfusunun artması, hayvanları yaşam yerlerinin giderek azalmasına da neden olmaktadır.

Kültürel olanın nelerle üretilmiş olduğu, nasıl yayıldığı, maddesel olan şeylerle ilişkisi, öğrenme ve alışkanlıkları sahiplenme ve değiştirme, başka türlü yapabilme olanakları insanın iradesi dahilinde olabileceken, bunu kullanmamaya yol açan her düşünüm sorunludur. Kültüre referansla düşünürken/kurgularken, etiği de düşünmeye katan,

kültüre sadece olumlayıcı olarak yaklaşmayan, verili oluşuyla hesaplaşma halinde ve bir zorunluluk olarak değil, olumsal bir oluşum süreci içerisinde düşünen kavrayışlar geliştirebiliriz ve kullanabiliriz. Kültürü olumlama, arasında en çok “mimarlık kültürü”, “yemek kültürü” (“yerel mutfak”), “zanaat kültürü” gibi kullanımlarla karşılaşırız. "Yemek kültürü" olarak sunulan şeyin ya da zanaat olarak sunulan şeyin, kimleri nasıl temsil ettiğine dair bir tartışma yapmaksızın, bir sürdürme tercihi sorunludur. Bu durumda, üretimin etik etkilerini sorunsallaştırmayan bir düşünme ve sanat üretimi, neyi yeniden üretiyor?

Örneğin, Eski Mardin'de eşeklerin belediyenin çöp toplama işlerinde çalıştırılması, yük (yoğunlaşan restorasyon işlerinden dolayı hafriyat ve inşaat malzemesi taşıma işleri için atlar ve katırlar yoğun olarak çalışılmakta) gibi işlerde çalıştırılmaları, yerleşim alanının topografik zorlukları, merdivenler, motorlu taşıt girmesini engelleyen dar sokaklar oluşması gibi sebeplerden dolayı olsa da, bunu değiştirebilecek farklı teknolojiler tasarlanabilir, buna yönelik tasarımlar yapmak ve uygulanabilirliğin olanaklarının mümkündür. Böyle bir durumda, hayvanların yük taşıma amaçlı kullanımı artık bir zorunluluktan çıktığı/çıkabileceği için, bu bir tercih meselesidir ve etik içerimleri vardır. Bu doğrultuda şöyle bir soru sorabiliriz: İstanbul'da Adalar'ın faytondan arındırılması, Adalar'daki bir "kültürel miras"ı ortada kaldırmak mıdır, yoksa hayvanların haklarına yönelik bir iyileştirme midir? Benzer şekilde, İstanbul Adalar'da fayton kullanımı, ihtiyaçlar için olduğundan çok daha fazla, ada içerisinde turistik dolaşma amaçlı kullanılıyordu. Faytonların varlığını "kültürel miras" olarak gören bakışın odağı, süreç içerisinde ihtiyaçlar ve olanaklar ile ortaya çıkmış, adadaki "yaşam kültürü"nü bir parçası olması iken; diğer bir yaklaşım ise, motorlu ve elektrikli taşıtlar olmasına rağmen, atların insanları ve yükleri taşımak için kullanılmasını "hayvan hakları" bağlamında bir hak ihlali ve hayvana yönelik şiddetin bir biçimi olarak görülebilir. Hayvanların kullanıldığı herhangi bir ulaşım biçimi için, odağa hayvanın kendi hikayesi ve yaşam koşulları alındığında, "kültür mirası" meselesi olmaktan çıkacak ve "hak meselesi" haline gelecektir. Ancak, faytonların "kültür mirası" olarak adlandırılması, örneğin çamaşır makineleri çıkmadan önce, çamaşırlar (büyük ölçüde kadınlar tarafından) elde yıkanırken, makinelerin icat edilmesi ve yayılmasıyla, "elde çamaşır yıkama kültürü" yavaş yavaş ortadan kalkmıştır. Peki, "elde çamaşır yıkama kültürü" neden bir kültürel miras konusu

yapılmamaktadır? Benzer şekilde, elektrik öncesi aydınlanma, ısınma gibi şeyler için neden "gaz lambası" korunması gereken bir "kültür mirası" konusu yapılmamaktadır?

Eşeklerde taşıma için kullanılan semer ve bir zanaat olarak semercilik, bir kullanımlık nesne olmaktan çıkartılarak, bir sanatsal nesne olarak üretildiğinde, semerin varlığını sorunsallaştırmayan, şüpheye düşmeyen/düşürmeyen bir düşünme ya da sanat üretimi, hayvanlarla insanlar arasındaki ilişkiye dair etik sorgulamalar yapmaya tenezzül etmemiş olmaktadır. Bunu yapmaya cesaret etmeyen bir düşünsel/sanatsal pratiğin, bir şeyleri uslu uslu tekrarlamakla, yaşamı kavrayışımıza değiştirici bir etkisi olabilir mi? Semerin kullanımlarından ve insan-hayvan ilişkisi bağlamındaki tarihinden yalıtılması, onu her şartta zorunlu olarak kullanılır olmayı ya da olumlamayı gerektirmez. Bu durumu sorunsallaştırmamak, etik ve politik bir tercihtir.

Başka bir örnek olarak, kent anlatılarının önemli bir parçası olan, somut olmayan miras kapsamına alınabilen ya da "coğrafi işaret tescili" olarak tanımlanabilen "yemek kültürü", içerisinde hem türler arasındaki kullanımları hem de yemek üretim sürecindeki toplumsal cinsiyetle belirlenen yemek yapma emeğini de içerebilir. Bu durumda hayvanların bedenlerinin kullanıldığı ya da bedenleriyle ürettiği süt, yumurta, bal gibi şeylerin "ürün" olarak görülerek gıda olarak kullanılabilirdiği "yemek kültürü"nü, bir damak tadı ya da alışkanlık olarak görmek ve olumlamak, insanın hayvanlarla kurduğu ilişkiyi sorunsallaştırmaktan kaçmaktır.

İnsan üretimi mekânlar mikrofauna ve mikroflora için de yaşam alanlarıdır. Taş içinde yer tutan, varlıklarını konduran çeşitli mikro canlılık biçimleri vardır. Ahşapta yaşayan, ahşapla yaşayan "ahşap kurdu" "ağaç biti" gibi canlılar, ahşabın bir yapıdaki varlığını etkiler. O canlıların yaşama alanı olmasına rağmen, ahşabın malzeme olarak bütünlüğü ve sağlamlığı öncelendiği için, o canlılar ya uzaklaştırılır ya da öldürülür. Mantarlar, yosunlar, farklı mikroorganizmalar ya da tohumlarını saçarak yayılan duvarlardan çıkan bitkiler (ayrık otu oluş) fail değil midir? Bu varlıkların bir mekânı ya da nesneyi etkilemeleri bozulma olma dışında nasıl düşünülebilir? Bu farklı canlılar için bir yaşam alanı bulma ve genişletme çabası değil midir? İnsanlar ile mikroorganizmaların etkileşime dair bir örnek, malzeme olarak ahşaptan taş ve tuğlaya geçilmesiyle pire, fare ve insan arasındaki hastalıkların yayılmasının nasıl değiştiğine dair şöyledir:

1665 yılının gerek öncesinde, gerek sonrasında, salgınların patlak vermesinin kontrol altına alınmasında karantina ve kamu sağlığını sağlamaya yönelik başka önlemler, Avrupalı nüfusun

pireler ve kemirgenlerle yan yana yaşama biçimindeki hesapsız değişiklikler kadar etkili olmamıştır muhtemelen. Örneğin batı Avrupa'nın büyük bölümünde kereste kıtlığı evlerin taştan ve tuğladan inşa edilmesine neden oldu, bu da bir pirenin, ölen bir fareden bir insana geçmesini zorlaştıran, dolayısıyla aynı hanede yaşayan kemirgen ve insanlar arasındaki mesafeyi açacak bir gelişmeydi. Sazlardan, samanlardan yapılan çatılar, fareler için bulunmaz sığınaklardı; bir pirenin böyle bir çatıdan aşağıdaki birinin üstüne düşmesi çok kolaydı. Bu tür çatıların yerini kiremitler alınca, enfeksiyonların yerini kiremitler alınca, enfeksiyonların bu biçimde aktarımı da ciddi bir ölçüde azaldı. (McNeil, 1976: 152; aktaran, De Landa, 2006: 167-168)

Bir yapının ya da yerleşim alanının terk edilmesi, yıpranması ya da harabeleşmesi, o mekânın yaşam yeri olmaktan çıkması değil, bir yer ve özne değişmesi sürecidir. Bir mekânın insanlar için yaşam yeri olmaktan çıkması, orada bitkilerin köklenmesi ve yayılması, hayvanların yuvalanması ve yeni bir mikroflora ve mikrofauna oluşması için alan sağlar. Terk edilmiş herhangi biri yeri mesken tutan canlılar için orası yeni bir yaşam alanı olur. Bu durumda koruma müdahaleleri, yaşam alanlarını insanlar için tutmanın bir biçimidir.

Tür tartışmasını, sadece hayvanlarla sınırlandırmadan, bitkilerin yeri ve etkisi de düşünümün bir parçası olabilecek şekilde genişletilebilir. Bitkileri nerede görüyoruz ve hangi bitkilerle nasıl ilişkiler kuruyoruz? Bitkilerin rolünü mekân üretim süreçlerinde düşünmek, ya yapıya dadandığı için ortadan kaldırılması gereken zararlılar olarak ya da sadece peyzaj olarak estetize edilen şeyler olmaktan çıkarmayı düşünebiliriz.

Bu bağlamda, nesneyi üretim süreçleri içine katılan şeylerle değil, daha geniş doğayla birlikte düşünebiliriz. Mekân üretimini, doğadan bağımsız bir şekilde, kültür – doğa ikiliği içerisinde değil, bir etkileşim olarak düşünmek; “özne” ve “nesne” olarak kurgulanan varlıklar arasındaki ayrışmayı da değiştirmenin bir parçası olacaktır. Dolayısıyla “kültürel”i “doğal”dan ayrı olarak düşünmenin ya da “kültürel varlık” oluşu “doğal varlık” oluştan nasıl ve neler üzerinden ve neden ayırdığımızı düşünmenin yerine, nasıl ilişkili olduğunu görmeye çalışmak ya da yeni ilişkilendirme biçimleri üretmek mümkündür.

Dokunulmamış, bizden ayrı bir doğa hayaline saplanmadan çevremizdeki diğer varlıklarla yeni kolektifler kurmanın anti-kapitalist hâlleri üstüne düşünmek, ilişkileri çeşitlendirmek, çoğullaştırmak (...) Tarih, ama bilhassa antropoloji, bize diğer varlıklarla kurulabilecek bambaşka ilişkiler olduğunu anlatıyor. (Zeybek, 2020: 145)

Her “kültürel varlık”, doğayı, doğal varlıkları dönüştürürken; o doğal varlıklar da kültürel varlıklarla yeni bir etkileme içerisinde olmaya devam eder. Her mekân üretimi etkinliği, insan dışındaki canlıların yaşamını etkilediği gibi, cansızları da etkiler. Doğal olan şeyler, üretilmiş mekânları ya da bütün kültürel şeyleri etkilemeye devam eder.

İlişkileri hem özneler ve nesnelere arasında hem öznelerin kendi arasında hem de nesnelere kendi arasında hiyerarşik olarak kurgulamak/ilişkilendirmek yerine, yaygın ilişkilendirilmelerin nasıl kurulduğu üzerine de düşünebiliriz. Böylece başka türlü ilişkilendirme biçimleri tahayyül etmeyi deneyebiliriz. Çünkü bir yapının yaşamında doğal varlıklar olarak havanın/rüzgârın, suyun (nem, buhar, don), ısının (iklim), ışığın, tozun etkisi vardır. Çeşitli etkileme, sızma, bulaşma biçimleri ile yapının yaşamsallığına karışır. Yapı malzemelerinde kuruma, sertleşme, erime, dağılma, küflenme, paslanma, çürüme, yosunlanma, mantarlanma, çiçeklenme gibi etkiler üretir. Bir örnek olarak, bir yapıdaki taşın üzerinde rüzgârın etkisi, onu sertleştirerek sağlamlaştırır, koruyucu bir tabaka olarak “patina”nın oluşmasını sağlar. Başka bir örnek olarak, su olarak buharın iç mekândaki yoğunluğu malzemeye yönelik “bozucu” etkisine karşın, yapının havalandırılması bunu önleyen aktif müdahale olduğuna göre, suyun ve havanın ne kadar etkili failer olduğu/olabildiği, insanın etkinliklerini merkeze almaktan uzaklaşıp, hikâyeyi başka etkiler üzerinden takip etmeye ve kurgulamaya başladığımızda anlaşılabilir. Bu durumlarda, hava/rüzgâr ya da su fail değil midir?

Son olarak, “kendinde bir zaman” yoktur, giderek daha fazla “insanlaştırılmış bir zaman” içerisinde yaşarız. İnsanın zamanı nasıl ürettiği, tıpkı doğada olan “mekâna” müdahale ederek insanlaştırıyorsa, benzer şekilde zamanı da insanlaştırmaktadır. Bu doğadaki zamanın ritminin dışında, insanın farklı araçlar kullanarak yaptığı bir zamansallık üretimidir. Bu nedenle, zamanın nasıl algılandığı/kavrandığı, deneyimlendiği ya da kullanıldığı insan üretimidir. Bu noktada, şöyle bir soru oluşur: Ortak yaşam yeri olarak dünyayı kullanıyor oluşumuzu yeni ilişkilerle kurgulamak kadar, insan dışındaki varlıkların farklı zamansallıkları nasıl duyumsanabilir, düşünülebilir ve temsil edilebilir olacaktır?

#### **4.5. Olabilirlikler**

Olabilirlikler, bir toplumsallık analizi için ne anlam ifade eder? Neden herhangi başka ihtimallerin peşine düşmeyelim? Edimsellikler (mevcudiyetler) üzerine düşünmek



dışında, virtüel olan düşünümün içine nasıl katılabilir? Bu sorular etrafında düşünürsek,

Her şey ve her toplum fiili bir varlığa sahiptir; şu ya da bu şekilde katmanlı ve istikrarlıdır. Ama aynı zamanda, değişme potansiyellerini de barındırır ki gücül alanla bağı tam buradadır. (...) Gücül, her toplumsal ilişkinin farklılaşabileceğinin, başka şekillerde yeniden fiilleşebileceğinin göstergesidir. (Diken, 2013: 18).

Bu doğrultuda, koruma sadece "olmuşluklar mimarlığı" değildir, "olabilirlik mimarlığı" (Boym, 2020: 30) olarak da düşünülebilir ve nasıl dönüştürebileceğini de kapsar. Olabilirlikler, olanın ötesinde başka türlü nasıl olabileceğine ve farklı olasılıklara işaret eder. Bu, hem geçmişte nasıl olabildiğine dair kaybolmuş olanların neler olduğu, hem de koruma pratikleriyle nasıl dönüştürülebileceğine dair olarak iki boyutta da düşünülebilir. Dolayısıyla olasılıkları kapatılmış, başka türlü oluşlara izin verilmeyen düşünümüleri ve uygulamaları eleştirmek, başka türlü zamansal-mekânsal oluşlara dönüşemeyecek hale getirilmeye itirazı da içerir. Nasıl olabileceği her zaman için belirlenmiş ve kapatılmış olarak değil, her zaman müdahaleye açık bırakılır ve "açık koruma" şeklinde bir kavramsallaştırmayla düşünülebilir. Böyle bir bağlamda, olabilirlikleri düşünmek, mevcut halinin dışındaki hangi şekilde ortaya çıkabileceğini de tahayyül etmek, farklı olabilirlikleri öldürmek, olanaklı kılmak, irademizin gücünü kullanmakla ilgilidir. Bir şeyleri değiştirmek ve var kılmak için de güç sağlar. Başka ihtimalleri kurcalamamak, başka ihtimaller yaratamamak, yapılabirliği olan bir şeyken tercih edilmemesi, tahayyül gücünü kısıtlar. Yenileyici düşünme ise, başka ihtimalleri düşünme katmakla ilgilidir. Olasılıkları kurgulamak da etkin bir eylem, olanaklı kılmanın bir biçimidir. Olanaklı oluşun sağlanabileceği en önemli araçlardan biri de dili, düşünme, duyumsama, üretme biçimlerini, alışkanlıklarını da sorunsallaştırmaktır.

Bir mevcudiyeti, neden/nasıl öyle olduğu kadar, neden/nasıl başka türlü olmadığı ve nasıl başka türlü olabileceği üzerinden de düşünebiliriz. Başka türlü de olabileceksen neden o türlü olduğuna ya da edimselliklere, zorunlu/nedensel olarak değil, olumsal ilişkiler ile fiile gelmiş olarak baktığımızda, her mevcudiyetin başka türlü de olabileceği görülebilir. Başka türlü bir ifadeyle, virtüel oluş, aktüelin öncesinde de bir olanak olarak görülebilir. Bu da toplumsallığa ilişkin her şeye yönelik, geçmişte olduğu gibi, sonrası için de "virtüel"i düşünürken tutarlılık sağlayacaktır. Olmuş olanı, mümkünler içerisinden bir olmuşluk olarak görmek, böylece başka türlü olabilirlikler

için imkânları açık tutmak, burada özne olma iradesini daha aktif olarak kullanmaya çalışmaktır. Böylece, "koruma" yapma, bir mekânı başka oluşlara kapatmak olmayacak, "açık koruma" düşünülebilir olacaktır.

Bu bağlamda, aktüel/virtüel ilişkisi üzerinden iki biçimde düşünülebilir. İlk olarak, edimselleşmiş olanın içindeki mümkünleri ve olasılıkları düşünöme katabiliriz. Edimselleşmiş olana "kapalı sistem" olarak değil, "açık" olarak bakmak ve başka türlü olma ve değişme olanaklarına kapatmamak da mümkündür. Çünkü kapalı sistem, gevşemeyen, girilmeyen ve çıkılmayandır. İkinci olarak ise, mekânı "açık koruma" üzerinden düşünmektir. Bu durum, koruma bağlamındaki müdahaleleri sonlandırmamaya ve farklı özneleri bu sürece sürekli olarak katmaya ilişkin olarak geliştirilebilir. Bu bağlamda konvansiyonel koruma düşüncesine ve uygulamalarına dair eleştiri hatları geliştirmek, böylece yeni düşünme biçimleri ve patikaları için olduğu kadar yeni uygulama biçimleri için de katkıda bulunmak mümkün olacaktır. Burada temel nokta, "alışlagelmiş" olanlar dışına çıkarak nesnelere, olaylar, olgular, kavramlar ve olasılıklar arasında farklı bağlantılar ve yeni ilişkiler kurmaktır.

Sadece edimselleşmiş olana, aktüel olana değil, olasılıklar da düşünerek kuvveyi/virtüeli düşünöme katmak önemlidir. Diken ve Lausten'in belirttiği gibi "Toplumsal toplumsal yapan yalnızca edimselleşmiş yapıları, katmanlaşmaları ve bölümleri değil, edimselleşmeden de önem taşıyan sanal potansiyelleridir" (2010: 22). Aktüel/ampirik ile virtüel/gücül arasındaki ilişkiyi Diken (2013: 19) şöyle açıklar:

"Toplum" ne yalnızca ampirik veçhelerine de sadece gücül fikirlere indirgenebildiğine göre, mesele fiili ile gücül arasındaki "yüzey"dir. Fiili ile gücülü hem birbirine bağlayan hem de birbirinden ayıran bu yüzey ikili bir serinin, bu seri de iki tür olayın kaynağıdır: gücülleşme ve fiilleşme, ideal olaylar ve fiili olaylar.

Bir toplumsallık olarak mekân üretimi için aktüel olan kolayca bilinse de virtüel olanın nerede aranacağı, cevabı zor bir sorudur. Bu bakımdan mevcut olanı tartıştığı kadar, tartışma üreterek mevcut olanı değiştiren, açan, bozan bir eleştiri ve düşünce üretimi, virtüeli kurcalama olanağı sağlar. Dolayısıyla temsili olan, sadece gerçeği yansıtan olarak değil, aynı zamanda gerçekliğe yansiyarak, gerçekliği değiştirme potansiyelinde olandır. Bu nedenle Lefebvre'in mekân temsili ile temsil mekânı arasında yaptığı ayrım, bir tarafıyla da aktüel ve virtüel olanın ifadesi olarak da düşünülebilir. Yine Lefebvre'in de vurguladığı üzere "kentsel gerçekliğin bilgisinin, sadece tamamlanmış olanı ya da geçmişini değil, olası olanı (ya da olasılıkları)

ilgilendirdiğine de hiç kuşku yoktur” (2015: 55). Elbette bu gerçeklik bir sabitlik değildir, çünkü “gerçeklik iskân edilebilir bir şey değildir” (Lefebvre, 2015: 56). Bu durumda şöyle sorular üretilebilir: Bir yapının/mekânın potansiyeli korumayla son mu bulur? Virtüel olan koruma kavramının kendisinde midir? Yoksa tersinden bir soruyla, yapının potansiyeli geçmişinde mi kalmıştır, bu yüzden mi ona ulaşılma istenir? Koruma, çalıştığı mekân üzerinde sonlandırıcı, kapatıcı mıdır? Çünkü “Geleneksel yerleşme alanları hiçbir zaman tamamlanamazlar. Evler sürekli büyür, yalnızca tapınaklar ve saraylar ‘tamamlanabilir’ belki de” (Ilich, 2007: 30). Belli üslup, malzeme ve işlev belirleyerek tamamlama yerine, farklı müdahaleler ve kullanımlar bırakma nasıl koruma sürecinin parçası kılınabilir?

Toplumsallıktaki belirsizlikler ve değişimler, toplumsallığın herhangi bir veçhesini ya da zaman-mekânsal bir üretimi, sabitlemeyi ya da kontrol etmeyi imkânsız hale getirir. “Açık koruma” bütün belirsizlikleri ve değişimleri, olasılık dışı görmemek ve bunlara göre farklı hamle olanakları tahayyül etmektir. Dolayısıyla belirsizlik ortadan kaldırılması gereken bir şey olarak değil, dinamik olmayı sağlayan bir olanak olarak da görülebilir. Değişim de bastırılması ya da engellenmesi gereken bir şey değil, bir zaman-mekânsal varlığın yaşama belirtisidir. Bu bağlamda “açık koruma”, korumayı zorunluluklar yerine bir tasarım meselesi olarak düşünme daha belirgin olduğunda, “esnek tasarım” ya da “katılımcı tasarım”ın daha mümkün hale gelmesiyle ilişkili olarak düşünülebilir.

Koruma mekâna hem fiziksel hem de temsili mutlak işlemler uygulamak yerine, zaten değişerek devam edegeldiğini kabul ederek yapılacak herhangi bir koruma müdahalesi, yapının son hali olarak değil, dolayısıyla sonlandırıcı olmayan, böylece başka türlü müdahalelere açıklıklar bırakan bir mevcudiyet olarak görülmesini sağlar. Mutlak bir koruma sonlandırıcıdır. Başka türlü oluşlara izin verip vermeme, başıboş bırakmama; rastlantısal şeylere ve dahil oluşlara izin vermeme; olası her değişimi önceden bilme ve belirleme gibi tavırları içerir. “Açık koruma” ise ayrıca dile dair olarak düşünüldüğünde sabitliklere işaret eden isimlerden öte, koruma dilinde sürece işaret eden fiillerle düşünmenin ve temsiller üretmenin yollarını da geliştirmek olacaktır.

Başka bir yaklaşım olarak, geçmişi kullanmak, geçmişi bir olanak olarak kullanmak, geçmişten yararlanmak, ancak geçmişe muhtaç olmak/olmamak, geçmişe bağımlı olup/olmamak meselesidir. Koruma, zorunluluk değil, bir yaratıcılık ve tasarım

meselesi olarak da düşünülebilir. Dolayısıyla "eski" olarak kurgulanan şey, bir zorunluluk mu, yoksa bir olanak olarak mıdır? "Eski" olarak adlandırılan şey bir olanak olarak da kullanılabilir ve yeni üretimler için esin kaynağı olabilir. Bu anlamda yaratıcılık ve deneyselliği kapatan bir şey olarak değil, kullanılabilir bir şey olarak düşünmek "eski"nin anlamını da değiştirecektir. Böylece mahkûmiyet olmaktan çıkar, olanak olma hali belirginleşir.

Burada koruma (muhafaza etme) ve yaratma (yeniyi üretme) arasında bir gerilim ortaya çıkıyor. Eskiye "korumak", yeniye ise "üretmek" filli iliştilir. Burada tasarım iradesi ve yaratıcılık önemlidir. Halbuki hem kavramsal hem de pratik olarak "eski" de bir üretilimdir. "Eski"nin (bir isim ya da sıfat olarak) kavramsal icadıyla birlikte, eskinin nasıl kavrandığına göre nasıl kullanılabileceği de değişir.

Koruma ve geçmişin mirası/bilgisi üzerinden bir kimlik, üslup ya da tipoloji arayışı, tasarım iradesini ve özgürlüğü sınırlandıran ve yeni üretimi önündeki yaratıcılık olanaklarını tıkayan bir şey olabilmektedir. Bununla ilişkili olarak yeni yapı üretimlerinde "tarihselcilik", "*neo-vernacularism*" ya da "yeniden canlandırıcılık" bir eğilim ve moda olarak yükselişe geçmiştir. Burada eskiyi biçimsel olarak taklit etmekten öte, idealize edilen ve tipleştirilen o eski biçiminin bir yaratıcılık ve malzeme, teknik, bilgi vs. olanaklar/ ihtiyaclar bağlamındaki boyutları ve üretim dinamikleri, dışarı bırakılmış olmuyor mu?

Geçmiş ve bir mekânın herhangi bir geçmişteki hali ne kadar bağlayıcıdır? Özgürlük ya da yaratıcılık için ne kadar alan mümkündür? Koruma yaklaşımlarına göre, müdahale biçimi ve oranıyla ilişkili olarak, tasarım iradesi ve olanaklarını sınırlıyor. Müdafaa ve müdahale arasındaki eylemlere göre belirlenen bir sürecin ötesinde, bunun nasıl olacağı, kurallar/ilkelere tarafından sıkı sıkıya bağlı kalma gibi zorunluluklar ya da daha serbest bir alan içerisinde yaratıcılık olanakları içerisinde belirlenir. Korumada tasarlama iradesini sınırlamak, normu tatbik edici konumda tutmaya neden olduğu ölçüde bir fail olarak mimarın gücünü de zayıflatır.

#### **4.6. Değerlendirme**

Mekânsal bir varlığın, kendi varlık olma süreci zamanda/zamanla olur. Geçmişteki herhangi bir olayı/oluşu kavrarırken, bugünkü zaman kavrayışımızı ve temsillerimizi kullanarak yaparız. Dolayısıyla bu bir zamansallık yükleme işlemidir. Mekânsal varlıklara odaklanan, onları sadece nesnelere olarak gören bir düşünmenin, mekânların

üretim süreçlerinde yer alan özneleri ve bütün kullanımları nasıl düşündüğü de sorunludur.

Koruma konusu olan mekân, bir kültürün ya da belli bir kısım insanların temsili ya da izi olmaktan öte, o insanların ve diğer canlıların yaşama alanı olduğu yer olmasını sağlamak üzere de düşünülebilir. Böylece, yaşamı ve yaşanabilirliği korumak, mekânların kullanılabilirliğini artırmak, herkes için erişimi artırmak, korumada yapılabilir bir gündem olabilir. Hem yapının varlığını sürdürmesi hem de insanların yaşam alanı olarak kullanması sağlanacak şekilde, koruma “müzeleştirici” bir pratik olmaktan öte “yaşatıcı” bir pratik olarak da kurgulanabilir. Koruma ve miraslaştırma pratiklerinin, mekânların yerleşik insanların yaşam alanı olmasını sürdürme ile turistikleşmeyi güçlendirerek turistlerin kullanımına göre dönüştürmesi arasında bir tezatlık oluşmaktadır.

Koruma odaklı mekân üretimi politik irade, teknisyen iradesi, sanatçı iradesi, sermaye iradesi ve kullanıcı iradesi arasında çok özneli yeni bir ilişkilene ya da gerilim ortaya çıkarmış oluyor. “Katılımcı koruma” yaklaşımıyla özellikle kullanıcı iradesinin daha fazla olmasına dair bir vurgu da geliyor. Başka bir tarafıyla da mekânın özneleri, kullanıcılar yerine ziyaretçiler/turistler olarak ağırlık kazanıyor. Kullanıcılara dair değişimde ise, kentsel koruma ve yenileme, mekânı dönüştürdüğü gibi, nüfusu da değiştirme (*re-population*) etkisi üretir. Korunan ve yenilenmiş yapılarda turistikleşme, yeni bir yerleşme biçimi, nüfusun yer değiştirmesi, mutenalaşma gibi bazı değişimler gerçekleşmektedir. Koruma ve miras tartışmaları, mekânsal eşitsizlikleri (etnik, sınıfsal, toplumsal cinsiyet, yaş, sakatlık gibi) gündeminin dışında tutarken, odağı öznelerden öteye, mekânın kendisine çeviriyor.

Korumaya odaklanıldığında, yapının üretim sürecindeki çatışmalar, mücadeleler ve çelişkiler (zorluklar, sürecin bizatihi kendisi) görünmez olurken; tarihselliği de belli bir zamana sabitlenerek ortadan kaldırılmaktadır. Yapı bütün o dinamiklerden muafmiş gibi, failleri bilinmese de emek veren birçok ustasından, hamalına kadar faillerin rolü çoğunlukla dışarıda bırakılmaktadır. Ayrıca inşa etme pratiklerinin, mimarın varlığının ve rolünün, bugünküne benzer şekilde tahayyül ediliyor oluşu (mimarın ve mimarlığın icadı meselesi, mimar/usta/işçi ve işveren/bani ilişkileri gibi konuları) anakronikleştirici bir soruna neden olmaktadır. Bu durum, modern mimarlık ürünlerinin korunması ve miraslaştırılması söz konusu olduğunda ise yeni bir özne olarak mimarın rolü ve değişimi başka türlü anlatılacaktır.

Miraslaştırılan pratikler, geçmişteki pratiklerden, geçmişteki mekânlardan seçmeler yapar. Bu seçim, her zaman ekonomik/politik ilişkilerle örölü, estetik kaygılar içerebildiği gibi, eşitsizlikler barındırır. Böylece zaten geçmişin hepsi değildir, ziyadesiyle kısımidir. Koruma, farklı özneler olarak türler arasındaki eşitsizliklerin sorunsallaştırıldığı, temsillere dahil edildiği ve böylece yeni kullanımlarda/düşünömlerde bunların giderilmeye çalışıldığı bir girişim olarak da kullanılabilir.

Koruma ve miras bağlamında üretilen dilsel ya da görsel temsillerde/anlatılarda, emek süreçlerinin nasıl eşitsizlikler içerdine değinmeme ya da olumlama üzerinden şiddeti/acıyı estetize etme, etik boyutları da düşünmekle sorunsallaştırılabilir. Böylece “kültürel” olarak adlandırma ile dokunulmaz/sorgulanmaz bir şey olma yerine, tartışılabilir ve başkalaştırılabilir olarak da düşünme olasılıkları açılır. Mekân temsillerinde “üretim” merkezli üretimler yapmak, ev içindeki emeği içeren “yeniden-üretim” süreçlerinin ve etkilerinin göz ardı edilmemesi, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin sorun edilmemesi olur.

Son olarak, eşitsizlikleri gidermenin/azaltmanın, çeşitliliklerin ise sürmesinin ve üretilmeye devam etmesinin olanakları geliştirmek, mekân üretimlerinde olabirlikler olarak hedef olabilir.

## 5. KORUMANIN ZAMAN-MEKÂNI: ZAMANMEKÂNSAL BİR PROBLEM OLARAK KORUMA

### 5.1.Giriş

Bu bölüm korumanın zamanmekânı ya da korumada zamanlar/mekânlar üzerinedir. Koruma ile zaman ve mekân kavrayışları arasındaki ilişkiye odaklanan bu bölümün temel sorusu şudur: Korumanın zaman-mekân kavrayışlarıyla olan ilişkisi nasıldır? Temel olarak “koruma zamansallığı” ve “koruma mekânsallığı” şeklinde kavramsallaştırmalarla bu bölümü geliştireceğim. Mekânı nasıl kavradığımız ve kullandığımız kadar, zamanı nasıl kavradığımız ve nasıl kullandığımız da koruma meselesinin dahilindedir. Korumanın gelişmesiyle ve yaygınlaşmasıyla birlikte, korumada zaman ve mekân kullanımları nasıl bir seyir izlemiştir? Başka türlü bir ifadeyle, korumanın, mekân/zaman üretimindeki rolü tarihsel olarak nasıl dönüşmüştür?

Koruma zaman-mekânsal bir problemdir. Koruma hem bir mekân üretimi/tüketimi biçimi, hem de bir zaman üretimi/tüketimi biçimidir. Koruma üzerine düşünmek, mekân ve zaman üzerine düşünmekle birlikte işler. Bu bölümde korumayı, hem zamansallaştırma/tarihselleştirme hem de mekânsallaştırma girişimleri üzerinden tartışacağım. Daha geniş bir bağlamda, mekânın ve zamanın, sosyolojinin nasıl meselesi ya da nasıl analiz nesnesi olabileceği üzerine bir düşünme gerçekleştirmeye çalışacağım. Mekânı zamansız ve zamanı mekânsız düşünme alışkanlıkları yerine, mekânı zamanla birlikte düşünmenin yollarını düşünmeyi/kurmayı deneyeceğim. Zamana ve mekâna farklı ilişkilendirmeler içerisinde, bir üretim ve tüketim süreci olarak koruma pratikleri ve dilsel/görsel temsilleri içerisinde kullanılabilecek bir kapasite geliştirmeye çalışacağım.

Koruma, mekânın tarihselliğine ilişkin bir söylem ve pratik olduğundan, zaman ve mekânı birlikte düşünme olanağı sağlar. Koruma, belli bir zaman ve mekân kavrayışı içerisinde yapılırken/düşünülürken; disipliner düşünme biçimleri de belli bir zaman ve mekân kavrayışını yeniden-üretmek çalışır. Korumanın hangi zaman ve mekân

kavrayışları üzerine düşünöldüğü ve yapıldığını irdelemek, meselenin toplumsallığına dair araştırmanın boyutlarından biridir. Bu bağlamda, zaman-mekân toplumsal/tarihsel bir mesele olarak düşünölmeye başlanır. Böyle bir girişim, koruma bağlamında sosyal teoriyi mekânsal/zamansal kavramlarla yeniden düşünmenin ya da sosyolojik tahayyül gücünü, zamansallık olduğı kadar mekânsallık da ekleyerek güçlendirmeyi geliştirmenin bir denemesi olacaktır.

Korumanın mimarlık içerisinde üretilmiş kavramlarla konuşuluyor/düşünüyor olması, teorik olanakların mimarlık söylemiyle sınırlı kalmasının ötesine geçerek, korumanın sosyolojinin bir konusu olması, özellikle kent/mekân sosyolojisinin bir konusu olması için yeni metodolojik ve teorik girişimlere ihtiyaç vardır. Bu bağlamda, bu çalışma hem bir mekân sosyolojisi hem de bir zaman sosyolojisi çalışmasıdır. Sosyal bilimler disiplinleri içerisinde mimarlık, mekân ve zaman üzerine nasıl düşünöldüğü kadar, mimarlık disiplinleri içerisinde mekân ve zaman üzerine nasıl düşünöldüğü de önemli bir meseledir.

Koruma ve miraslaştırma, hem geçmişe/tarihe hem de mekâna dair son yıllarda yükselen bir ilginin parçasıdır. Koruma ve miraslaştırma, bugünden üretilen bir şeydir, mekânları geçmişle ilişkilendirme sonradan yapılan bir kurguyla olur. Koruma gibi, miras da bir üretimdir, hem mekânın hem zamanın üretimine dairdir. Mekâna olduğı kadar zamana da müdahale içerdiği için, başka türlü zaman ve mekân nosyonlarına tekabül eden koruma ve miras, zamansallıkların ve mekânsallıkların dönüşümü üzerine düşünme olanakları barındırır.

Koruma sadece maddi “somut” kültür ürünlerinin değil, “somut olmayan” kültürel ürünlerin ya da çeşitli “gelenek ve görenek”lerin de korunmasına dair bir kapsayıcılığı içerir. Böylece koruma ve miras temsillerinin ve uygulamalarının mekân ve zamanı nasıl dönüştürdüğü tartışılabilir olacaktır. Zaman ve mekân kavrayışlarımızı sorgulamak, mekân/zaman üzerine yapılan her araştırma ve düşünme pratiğinin bir parçası olmalıdır. Hem zaman ve mekânı nasıl kavradığımızın, hem de bir araştırmada bu kavrayışı nasıl kullandığımızın sorgulanması önemlidir. Bu bağlamda zaman ve mekân kavrayışlarını detaylandırmak, daha farklılandırıcı ve başka türlü kavrama olanakları sağlayacak anlatılar kurmak ve analizler yapmak, anlama, duyumsama, açıklama ve yorumlama gücümüzü artıracaktır.



Korumayı zaman ve mekân kavrayışları içerisinde, eleştirel olarak yeniden düşünmeye çalışacağım. Korumayı zamansallıkla ilişkisi bağlamında, verili/hâkim zamansal anlatı ya da zamanlaştırma biçimi içerisindeki konumunu sorunsallaştıracağım. Bu sorunsallaştırmanın önemli parçası da mekânsallaştırma olacaktır. Böylece yapmaya çalışacağım şey “zamansal ardışıklıkla mekânsal eşzamanlılığın arasındaki zengin karşılıklı etkileşimden doğan eleştirel bakış açısının açılması ve keşfedilmesidir” (Soja, 2017: 10).

Korumanın dönüşümü, zaman ve mekânın nasıl kavrandığı bağlamında bir dönüşüme de işaret eder. Koruma, zamanı ve mekânı nasıl kavradığımızla ve nasıl kullandığımızla ilgili bir meseledir. Zamanı-mekânı nasıl bir dil ve temsiller içerisinde kavradığımız toplumsallığın içerisinde yer almaktadır. Konu olarak mekâna odaklanmak, sadece mekâna değil, mekânla birlikte işleyen zamana da bakmayı gerektirir. Korumada, zaman ve mekân nasıl kullanılmaktadır? Zaman verili/hazır bir kurgunun içinde kabul edilip, bütün mekânsal müdahaleler/kurgular buna göre mi yapılmaktadır? Mekânı korumak, ama zamanı, zamansallığı korumak olmamaktadır. Koruma metinleri (sözleşmeler ve kartalar), mekânları/mekânsallığı kültürel bir mesele olarak görürken, zamanı ve zamansallığı (verili/yaygın zaman algısı içerisinde kalmakla ilişkili olarak) kültürel bir problem olarak ve tarihsel bir şey olarak neden tartışmamaktadır? Bu nedenle zamansallığı da kültürel bir mesele olarak ve çeşitlilik ile düşünmeler geliştirilebilir.

Bu tartışmaları temelde Lefebvre, Soja, Harvey, Urry, Elias aracılığıyla geliştirmeye çalışacağım. Bu bölümün temel kavramları şunlardır: Koruma zamansallığı, koruma mekânsallığı, “zaman kültürleri” (Wittman, 2018), mekân kültürleri, koruma toplumsallığı; zamanyazımı (tarihyazımı), mekânyazımı.

## **5.2. Koruma zamansallığı**

Koruma, bir zaman ve mekân kullanımı ve yönetimi meselesidir. Koruma mekân üzerinde zamansal yeni düzenlemeler yapmayı sağlar, zaman ve mekân arasında yeni ilişkiler kurar. Koruma, geçmişle kurulan yeni tür bir ilişkinin parçası olarak modern bir kavrayış ve pratiktir. Zaman ve mekânla ilgili kavrayışların değişmesi, geçmişe, geçmişin ürünlerine ve mekâna başka türlü muamelelerin yolunu açmıştır.

Bu kısımda koruma pratikleri ve düşüncesi dolayısıyla zaman ve mekân arasındaki ilişkiyi değiştiren temel süreçleri irdedeceğim. Koruma, mekânı da zamanı da

değiştirir. Zamanı nasıl duyumsadığımız, kavradığımız ve kullandığımız, farklı coğrafyalarda farklı etkilerle süreç içerisinde değişmiştir. “Olayların bugün bizim ‘zaman’ diye sembolleştirdiğimiz biçimiyle ilişkilendirilmesinin insanlığın tüm zamanlarında görülen bir davranış olmadığı” (Elias, 2020: 64) göz önünde bulundurulursa böyle bir zamansallık biçiminin mekân üretimini ve düşüncesini nasıl etkilediğini tartışmak önemli olacaktır.

Zaman ve mekân arasındaki ayrışmanın tarihsel sürecine ve dinamiklerine bakmak, mimarlık ve koruma bağlamında, her türlü mekân üretimini sosyolojikleştirerek yapmak ile mümkün olacaktır. “Genelde verili, birbirinden ayrı ve farklı özler (veya tözler) olarak tanımlanan zaman ve mekân üzerine yazılmamış ne kaldı? Modern çağa kadar mekân cömertçe insan türüne, zaman ise Tanrı’ya atfedildi” (Lefebvre, 2017: 79). Modernlikle birlikte ise zamanın ve mekânın kavranışı ve rolü değişti, sekülerleşti ve ayrıştı. Öte taraftan, zaman ve mekân arasındaki epistemolojik ayrışmanın düşünsel pratiklerimize yansması, bizi bunun bir ayrışma olduğunu görme olanağını kapatacak derecede ilerledi ve yaygınlaştı. Bu nedenle zaman ve mekân üzerine başka düşünme güzergahları üzerine çalışmaya ihtiyaç vardır. Peki, modern bir pratik/düşünce olarak koruma üzerinden zaman ve mekân üzerine yeni şeyler söyleyebilmek, bu bağlamda nasıl bir konuma yerleştirilebilir?

Mekânın sosyal bilimler içerisinde müstakil bir konu olarak gündeme gelmesi “mekânsal dönemeç” (*spatial turn*) olarak tarif edilen değişimle mümkün olmuştur. Bundan öncesinde, “mekân” sosyal bilimler içerisinde farklı biçimlerde ihmal edilmiş ya da ikincil bir mesele olagelmiştir.

Yirminci yüzyıldaki toplumsal kuram tarihi, kimi açılardan zamanın ve mekânın yokluğunun tarihi olmuştur. (...) Zaman ve mekân, asıl olarak zaman-dışı ve mekân-dışı bir sosyoloji kurmaya hizmet eden ayrımlar çerçevesinde biçimlenmiş, önceden var olan nosyonları parçalayarak gelişti. Toplumlar, genellikle içeriden büyüyen, kendi zaman ve mekân-dışı toplumsal yapılarına sahip kendilikler olarak ele alındılar. Bunun yanı sıra toplumlar birbirlerinden ayrı olarak görüldü; normatif konsensüs, yapısal çatışma ve stratejik davranış süreçlerinin çoğu, sınırları ulus-devlet ile çakışan her türlü toplum için içsel olarak kavramsallaştırıldı. Kent ve kır sosyolojisi dışında, mekân boyunca gerçekleşen içsel farklılaşma süreçleri ancak sınırlı biçimde kabul edildi. (...) bu sosyolojide farklı toplumsal zamanlara ya da bu yerler ve örgütlenmelerin önemli açılardan zaman bağlı olduklarına ilişkin çok az çalışma yapılmıştır. (Urry, 2015: 14)

Bu, mekânın sosyolojinin konusu olmasının ötesinde, disiplinler alışkanlıklardan uzaklaşmayı ve disiplinler ötesi bir yaklaşım geliştirmeyi gerektirir. Bu bağlamda mimarlık, arkeoloji, coğrafya, jeoloji, ekoloji (çevrebilim) gibi odağı mekân olan ya da konusu doğrudan zaman olan farklı tarih (sanat tarihi, mimarlık tarihi) disiplinlerinin ötesine geçmek için, disiplinlerarası sınırları denemek ve geçirgenleştirmek için bir şeyler yapmaya başlanabilir. Bir hareket ve değişme için, mimarlık ve mekân meselesini teknik ve uzmanlarla sınırlanmış bir mesele olmaktan çıkarmak, yerine eleştirel ve aşındırıcı bir analiz çerçeveleri/güzergahlar geliştirmek gereklidir. Böyle bir girişim, kavramları yeniden tanımlamak ya da mevcut anlamlarını aşındırmak için fırsatlar barındırır. Bu öncelikle disiplinler ötesi bir mesele olarak mekân ve zamana bakış ile başlanabilecek bir tavırla mümkün olabilir. Dolayısıyla bu başka türlü bir sosyoloji de yapmaktır, sosyoloji yapmayı değiştirmektedir ya da "sosyolojik tahayyül gücü"nü (Mills, 2016) geliştirmenin/değiştirmenin bir güzergahı olacaktır. "Sosyolojik tahayyül gücü"nü "zamansal tahayyül" ve "mekânsal tahayyül" ile geliştirmektir.

Bununla ilişkili olarak, zamanın tarihi, temel olarak modern öncesi, modern ve postmodern kavrayışlardaki değişimler üzerinden okunabilir. Modernlikle birlikte zaman kavrayışında belirgin bir değişiklik olmuştur. Modernlik öncesinde farklı zaman kavrayışlarından, dolayısıyla zamansal çeşitlilikten ve yerel zamanlardan, bunların farklı coğrafyalardaki ya da kültürlerdeki dilsel kullanımlarından söz edilebilir. Modernleşmeyle birlikte sayısal bir standart zaman, tüm zamanlaştırma biçimlerini geçersizleştirerek küresel olarak uygulanabilir bir hale gelmiştir.

### **5.2.1. Zaman sınıflandırmaları bağlamında koruma**

Zamanın nasıl kavrandığı üzerine, farklı zamansallık tasavvurları ve sınıflandırmaları vardır. Bu bağlamda Han (2018: 23-26) mitolojik zaman, eskatolojik zaman ve tarihsel zaman arasında bir tasnif yapar.

- Mitolojik zaman: Tanrılarla ilgili anlatılarla şekillenir, efsanelerin zamanıdır. "Daimi bir şimdi"ye (Han, 2018: 24) ve "mekân üzerinde açılan, eşzamanlı bir düzen"e (Baker, 2018: 262) işaret eder. Değişme, ilerleme, çökme değil, tekrarlar vardır.

Her olay dünyanın ebedi, değişmez tözünü yansıtır. Burada, geçerli düzende değişikliğe yol açacak hiçbir hareket yoktur. Bu ebedi tekerrür dünyasında, hızlanmanın hiçbir anlamı olmayacaktır. Sadece aynının ebedi tekrarı, eskiden olmuş olanın, ebedi hakikatin yeniden üretimi anlamlıdır. (Han, 2018: 24)

- Eskatolojik zaman: Tanrı merkezlidir (teosentik), Tanrı'ya tabi olan zamansallıktır, teolojik yasa ile çalışır. Yazgı olarak tanrısal güçlerle belirlenmiştir. Teleolojiktir, "dünyanın sonu"nu içeren bir kurguya sahiptir. "İnsanın zamanla ilişkisini özgürlük değil, fırlatılmışlık belirler." (Han, 2018: 25). Zamanı doğal sabit değerler niteler. "Zaman oluşsallıktır." (Han, 2018: 25). İnsanın iradesinin üzerinde döngüsel tekrarlar olarak işler.

- Tarihsel zaman: İnsan merkezlidir (sosyosentrik). Modern zamansallıktır. Bu zamansallaştırma biçimi Aydınlanma düşüncesinin bir parçasıdır. Doğrusaldır, ilerlemecedir. Ucu açık bir gelecek varsayar. Yapılabilirlik ve özgürlük içerir. İnsan, zamanın öznesi olarak olmuştur ve "özgür insan" olarak tanrısal güçlerden bağımsızlaşmıştır. "Zamansal anlamlılık gelecekte temellenir. Bu geleceğe yönelmişlik, hızlandırıcı etkileri de olabilecek, ileri doğru bir zamansal çekim üretir" (Han, 2018: 24). Tarihsel zaman tahayyülü eskatolojik zamandan farklı olarak, ucu açık bir gelecek varsayar ve "bu tahayyülün zamansallığına sona doğru varoluş değil, yeniye doğru ilerleme hükmeder. (...) Hiçbir oluşsallık, hiçbir doğal sabit unsur bu zamansallığı döngüsel bir tekrara zorlayamaz" (Han, 2018: 25). Başka bir ifadeyle:

Aydınlanmanın zaman anlayışı fırlatılmışlık ve oluşsallıktan kurtulur. Zaman hem *oluşsallıktan* çıkarılır hem de *doğallıktan*. İnsanın zamanla ilişkisini belirleyen şey özgürlüktür artık. İnsan ne zamanın sonuna fırlatılmıştır ne de şeylerin doğal döngüsüne. Tarihi canlandıran şey özgürlük fikridir (...) Zamanın öznesi artık düzen veren bir Tanrı değil kendini geleceğe yönelerek tasarlayan insandır. Zaman yazdı değil tasarıdır. İnsanın gelecekle ilişkisi fırlatılmışlık değil, yapılabilirlik tarafından belirlenir. (...) yapılabilirlik fikri dünyanın, hatta zamanın da dengesini bozar. Çok uzun bir süre ebedi bir şimdinin kurucusu olarak denge sağlamış olan Tanrı da zamandan yavaş yavaş ayrılır. (Han, 2018: 26)

İnsanın zamanın öznesi olması ve önceden belirlenmemişlik, olayların birbiriyle nasıl ilişkilendirileceğiyle ilgili bir belirsizlik ortaya çıkarır. "Tarih, karman çorman olayları budar, birbirinden ayırır ve yönlendirir, doğrusal bir anlatım yoluna sokar" (Han, 2018: 28). Böylece geleceğe yön verme iradesi kadar, geçmişi de tarihsel zaman anlatısı için de kurgulama iradesi tarih yazımı meselelerinde çalışır.

Zaman ve mekân aşkınlık düzlemine bağlayan modern-öncesi bütünsellik örtüsünün yerine, bu kez içkinlik düzleminin kendisi türdeşleştirilerek bütünselleştirilecektir. Zaman ve mekân ile onun üreticisi canlı emeğin imalatı, kısacası tüm çokluğu ile hayat disipline edilecek, bir anlamda tanrının kentinin düzeni (disiplini) yerine insanın kentinin düzeni (disiplini) kurulacaktır. (Tanju, 2008: 172)

Mitik zaman da tarihsel zaman da olayların nasıl bağlanacağıyla ilgili "anlatısal süreklilik oluşturarak" (Han, 2018: 28) kullanılır.

Zamanı akışı mit içinde bir önceden belirlenmişlik biçimini alır. Olayların akışının tanrılar tarafından önceden belirlendiği, yıldızlarda yazılı olduğu, kâhinler tarafından dile getirildiği ya da kutsal metinlere nakşedildiği düşünülür. Kelimenin en dar anlamıyla mit ve tarih birbirini dışlar. Mit açısından insanlar kaderin işleyişine müdahalede bulunamayacak kadar güçsüz olduğundan, gerçekten yeni olan hiçbir şey gerçekleşemez. Tarih kavramı ise, insanın olaylar üzerinde etkisi olabileceğini, ve aynı zamanda kendi kaderlerini şekillendirebilen bilinçli özneler olarak insanların ahlaki ve siyasal sorumluluk da taşıdığını ima eder. (Buck-Morss, 2010: 97)

“Teolojik yasa” içerisinde çalışan zaman kavrayışı ile “doğa yasası” içerisinde çalışan zaman kavrayışı arasında, zamanın referansı değişiyor olsa da, bu, insanların zamanı tahayyül etme biçiminin parçalarıdır. Zamanın referansının yine insanlar tarafından insanın etkinliği merkezli bir şeye dönüştürülmesi olarak “tarihsel zaman” kavrayışı, zamansallık kurgusunun insan ürünü oluşunun son versiyonudur. Böyle bir bağlamda, koruma "tarihsel zaman" kavrayışı içindedir ve modern zamanların bir pratiğidir. Mekânlar, koruma aracılığıyla böyle bir zaman dizgesi içerisinde yeniden düzenlenir ve zamansallaştırılır. Dolayısıyla, koruma, insanmerkezli tarihsel zaman kurgusu içerisinde gelişen bir alandır.

Zamanın deneyimlenme biçimine dair, Griffiths (2003) zamana ilişkin “kairolojik zaman” (kairos, kairolojik) ve “kronolojik zaman” (kronos, kronojik) arasında bir tasnif yapar.

Eski Yunanlılar’ın, zamanın farklı veçheleri için farklı farklı tanrıları vardı. (...) Bunların en önemlilerinden biri, mutlak, doğrusal, kronolojik ve nicel zamana adını veren Kronos’tur. Ama Yunanlılar’ın başka, çok daha kaypak ve renkli bir zaman tanrısı daha vardı: Kairos. Kairos, zamanlamanın, fırsatın, iyi ve kötü şansın, zamanın uğurlu ve daha az uğurlu veçhelerinin tanrısıydı. Zaman niteldir. Saat size yatma vaktinin çoktan geçtiğini söylediği için uyuyorsanız burada kronolojik zamandan söz ediyoruz demektir; yorgun olduğunuz için uyuyorsanız söz konusu olan kairolojik zamandır. (Griffiths, 2003: 31)

“Kronolojik zaman, dünya çapında bir varoşsa, kairolojik zaman *genius loci*, yani ânın ruhudur. Kairolojik zaman, çok daha zengin, çok daha yaramaz bir kavramdır; canlı ve çeşitli olan zamandır, esnektir, bir doğurganlık çağlayanı gibi bereketlidir” (Griffiths, 2003: 31). Böyle bir bağlamda, koruma, “kronolojik zaman” kavrayışına dayanır. Mekânları tarihlendirme ve dönemselleştirme böyle bir zaman kavrayışı içerisinde yapılır.

Ayrıca insan-sonrası, antroposen tartışmaları bağlamında tarihsel zaman (*historical time*) ve jeolojik zaman (*geological time*) arasında bir ayrım daha belirgin bir şekilde tartışılır olmuştur. Bu bağlamda insan ile insan olmayan varlıklar ve toplum/kültür ve doğa arasındaki hiyerarşinin eleştirisi üzerine geliştirilen “insan-sonrası” (*post-human*) tartışmaları da zaman ve mekân kavrayışındaki insanmerkezciliğe eleştiridir. İnsanın yeryüzündeki etkisinin yoğunluğuna işaret eden bir jeolojik dönemselleştirme olarak “antroposen” kavramına Coccia (2019: 88) şöyle bir itirazda bulunur: “Antroposen kavramı, bizzat dünyanın varoluşunu tanımlayan şeyi tarihsel ve olumsuz tek bir edime dönüştürür: Doğayı kültürel bir istisna ve insanı doğadışı bir etken haline getirir. Dünyanın her zaman canlıların soluğunun gerçekliği olduğunu gözden kaçıtır.” “Doğal” ile “kültürel” olan arasındaki ilişki bir ikilik olarak tahayyül edildiği müddetçe, dönemselleştirme ve zamansallaştırma biçimleri de bunun etkisinde olacaktır. Bu tartışmalar bağlamında “koruma” meselesinin “insanmerkezci” oluşunun zamansal boyutları da yeniden düşünülebilir olur. Bu bağlamda, Barad (2019: 63-64) çok doğrultulu ve rizomatik yollar önerir: “Doğrusal olmayan zamansallık, bedenleşmiş, iliştilenmiş, ilişkiyel ve duygulanımsal insan sonrası için karmaşık ve çoklu hatlar üretmemizi zorunlu ve mümkün kılar”. Zamansallaştırmanın doğrusal olmayan biçimlerini üretme, hem yeniden mekânsal/bedensel oluşlarla ilişkilendirme, hem de insan dışındaki varlıkların yaşamlarını ve ilişkilerini odağa alarak geliştirilebilir.

Zaman, bir varlığın içindedir, dışında değildir. Bir varlığın kendi zamanı, diğer varlıkların zamanlarıyla karşılaşır, kesişir. Nasıl bir zamansallaştırmanın kullanıldığı, insan için o varlığın nasıl deneyimlendiğini/duyumsandığını etkiler.

Zaman olaylar tarafından yaratılır. Olaysız bir evrende zaman olmazdı. Değişik olaylar değişik zamanlar yaratır. Yıldızların galaksilerle ilgili zamanları vardır, dağların jeolojik zamanları vardır, bir kelebeğin yaşama zamanı vardır. Bu değişik zamanları matematiksel bir soyutlama dışında karşılaştırma olanağı yoktur. Bu soyutlamayı bulan da insandır. İnsan aşağı yukarı her şeyi içine alabilecek düzenli bir ‘dış’ zaman icat etmiştir. Öyle ki, daha sonra bir kaplumbağa ile bir tavşan arasında bir tür düzenleyebilmiş ve bunların hareketlerini (dakika gibi) soyut bir zaman birimiyle ölçebilmiştir. (Berger, 2018: 53)

Başka bir eleştiri noktası ise bu zaman biçimini “yermerkezcilik” (*geocentricism*) üzerinden düşündürmektir. Dünyayı evrenin merkezine koyan anlayış, zamanı da dünya merkezli kurgulamaktadır. Evrendeki yeri bağlamında ve evrenin zamanı bağlamında, dünyanın kapladığı alan ve etki geri planda bırakılırken, dünyanın zamanı ve

dünyadakiler arasından da insanın zamanı daha önemli görülmektedir. Korumanın konusu olabilen zaman aralığı insanın tarihi ve yerleşik hayata geçmesi yoğunluktadır. Koruma, doğadaki insandışı varlıkların zamanlarına göre değil, küresel olarak senkronize edilmiş sayısal zamansallık bağlamında düşünülen ve yapılan bir mekân/zaman üretimi olarak çalıştırılmaktadır.

### 5.2.2. Zaman ve mekân ilişkilerinin dönüşümü

"Bir çan kulesinde ya da bir meydanda bir saat vuruyor - sekiz kere olmalı, ama saymadım -. Saat denen şu bayağılık yüzünden uyanıyorum kendimden: Toplumsal hayatın zamanın sürekliliğini hapsetmek için yarattığı manastır hayattır saat, soyutun içindeki sınır, bilinmezliğin içindeki huduttur." (Pessoa, 2021: 540)

"Saatin kendisi mekân, yürüyüşü zaman, ayarı insandır." (Tanpınar, 2015)

"Tarihsel zaman" kavrayışının oluşmasının kökenleri Rönesans ve Aydınlanma'yla ilişkilidir. "Modernlik' on yedinci yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisine alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder" (Giddens, 2018: 9). Bu bağlamda, modernlik zaman ve mekân kavrayışlarının ve kullanımlarının da değişmesidir. Modernlik, zamanı bölmüştür, kompartmanlaştırmıştır. Yeni bir tarihsellik ve zamansal parçalanma üretmiştir: geçmiş – şimdi – gelecek ya da eski-yeni. Modern-öncesi ile modern arasında tarihsel olarak sabitlenmiş bir ayrışma vardır. Zamansal farklılıklar üzerinden bir mekânsal/zamansal hiyerarşi oluşturulmuştur. "Soyut, nesnel ve genel zaman algısının ancak 1840 sorasında mekânın fethi sayesinde sosyal hayata ve pratiğe hakim olmaya başladığı" (Harvey, 2017: 246) görülebilir. Böylece "tek ve genel bir kronolojik ağ" (Harvey, 2017: 242) tüm dünyayı sarmaya başlamıştır. Bu yeni zamanın yayılması ve kamusallaşması, bütün mekân üretimlerini ve düşüncesini, bütün toplumsal pratikleri de geri dönüşü olmayacak şekilde etkilemiştir. Zaman ve mekân arasındaki ilişkiye dair Lefebvre, mekânın zaman üzerinde öncelik kurduğuna dair şöyle bir yorum yapar:

Toplumsal bakımdan, mekan mefhumu ön plana geçerek zamanı ve oluşumu gölgede bırakır. İdeoloji olarak şehircilik toplumun bütün sorunlarını mekan sorunlarıyla ifade eder ve tarihten, bilinçten gelen her şeyi mekan terimlerine dönüştürür. Bu ideoloji de anında ikiye bölünür. Toplum tatminkar bir biçimde işlemediğine göre, mekanda bir patoloji olmasın? Bu perspektif içinde, mekanın zaman üzerinde neredeyse resmen kabul görmüş önceliği toplumsal patolojinin işareti olarak, toplumsal hastalıklar yaratan bir gerçekliğin semptomlarından biri olarak düşünülmez. (Lefebvre, 2015: 61)

Buna rağmen Lefebvre, geleceğe dair öngörüsünde ise zamanın daha belirleyici olacağını “Gelecekte, şehre ait olup olmadığımızı belirleyen şey mekân değil zaman olacak” (2015: 66) ifadesiyle ileri sürer. Zamanın, mekân üzerindeki egemenliği, Harvey (2015) tarafından da “mekânın, zaman yoluyla yok edilmesi” olarak yorumlanmaktadır. Bu durumda, mekâna müdahale olarak işleyen koruma pratikleri aslında zaman karşısında mekânı baskılayan pratiklere mi dönüşmektedir? Korumada zaman, mekâna baskın mı çıkmaktadır?

Farklı zaman tasarımları vardır ve bu zaman tasarımları insanların eylemleri ve düşünceleri üzerinde etkilidir. Zamanlaştırma biçimleri, farklı zaman göstergeleri ile çalışır. Bu bağlamda hangi zaman ölçütlerinin kullanıldığı, zaman deneyimini değiştirir. Tarihsel olarak “doğal zaman ölçütleri”nden “sembolik zaman ölçütleri”ne doğru bir kayma vardır. Böylece zamanın “sembolik bir biçim” olma hali ya da bir temsil biçimi olma hali giderek güçlenmiştir. Zamanın sembolik değerlerle kavranıyor oluşu, insanların bütün eyleme ve düşünme biçimlerini etkiler. “İnsanlar artık, kendi yarattıkları sembollerin kol gezdiği bir dünyada, bu sembollere büyük ölçüde yaslanan bir hayat gerçekleştirmektedirler” (Elias, 2020: 69). Sayısal takvim ve saat, soyutlama düzeyini yükseltir, somutluklardan uzaklaştırır. Bu “iyice yerleşmiş mekânsal ve zamansal pratiklerin ve ‘söylemler’in toplumsal eylem içinde nasıl ‘tüketildiği’ ve ‘değişikliğe uğradığı’ sorunu” (Harvey, 2012: 257) toplumsallık üzerine araştırma ve düşünme girişimlerinin bir parçası olmalıdır.

Zamansallaştırma biçimlerinin dönüşümü hakkında Dursun (2000: 189) “modernist zaman kavrayışı” ile “postmodern zaman kavrayışı” arasında devamlılık ve kopuş ilişkisinin nasıl olduğu üzerinden bir değerlendirme yapar. Dursun (2002: 191) zaman kavrayışının değişimini altı ilişkili izlek üzerinden yorumlar:

- 1- Şimdiki zaman üzerindeki olumlayıcı kuramsal vurgunun belirginleşmesi ve gündelik yaşamda şimdiki zaman algılamasının başat hale gelmesi.
- 2- Zamanın nesnel olarak (fiziksel) kavranışı yerine öznel (insani) kavranışının başat hale gelmesi.
- 3- Gelecek zaman kavrayışının ve algılamasının, toplumsal ve bireysel düzeyde zayıflaması. Bununla ilişkili olarak ütopycı düşünüşün güçten düşmesi.
- 4- Geçmişin, mutlak hakikatler olarak değil, düzenlenmiş öyküler olarak kavranması ve geçmişin alternatif öykülemeleri anlamında tarihin ne’liğinin yeniden belirlenmesi.
- 5- Zamanın, mekân ve mekânsallık konusuyla bağlantılandırılarak ele alınması.



6- Çizgisel (*linear*) ve evrimci zaman anlayışının sorgulanması ve modernleşme projesiyle bağlantısının sorunsallaştırılması.

Modernlik içerisinde zaman ve mekân üzerine yeni pratikler, tahayyüller ve söylemler gelişir. “Modern dünya ise biçimleri, söylemleri, düşünceleri, mitosları bir zamanlar yapışıkmiş gibi gördükleri zaman-mekân bağlamından koparmayla tanımlıdır. (...) Bilginin, sermayenin ve morfolojilerin hareketliliğinin eskisine kıyasla olağanüstü artışıdır” (Tanyeli, 2017: 266). Zaman ve mekân arasındaki ilişkinin değişime dair farklı kavramsallaştırmalar geliştirilmiştir. Mekân ve zamanı birbirinden ayıran pratikler ve düşünceler bağlamında “zaman-mekân mesafeleşmesi/ayrışması” (*distanciation*) (Giddens, 2018); zamanın ve mekânın deneyiminin hız sayesinde birbirine karışması bağlamında “zaman-mekân sıkışması” (Harvey, 2012); mekânın zaman tarafından yok edilmesi bağlamında “zamanın mekânsallaştırılması” (Harvey, 2012); “zaman-mekân kaydırmaları” (Harvey, 2012: 209); zaman ve mekânın tutarlı olarak düzenlemesi bağlamında “zaman ve mekân örtüşmesi” (Aureli, 2016: 21); “zamanın mekânsallaşması ve mekânın zamansallaşması” (Pallasmaa: 2011: 28); “küresel minyatürleşme” (Urry, 2015: 218) önemli kavramsallaştırmalar olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca,

Harvey (2012) “zaman-mekân sıkışması” kavramıyla zaman ve mekân arasındaki ilişkinin, iletişim ve ulaşım teknolojilerinin etkisiyle nasıl değiştiğini tarif eder.

mekân telekomünikasyonun yarattığı bir ‘küresel köy’e ve ekonomik ve ekolojik karşılıklı bağımlılıklardan örülmüş bir ‘uzay gemisi dünya’ya doğru küçüldükçe ve zaman ufkumuz sonunda içinde bulunduğumuz andan başka bir şey kalmamacasına kısaldıkça (şizofrenin dünyası), mekânsal ve zamansal dünyalarımızın sıkışması duygusunun hâkimiyetiyle başa çıkma zorunluluğuyla karşı karşıya kalırız. (Harvey, 2012: 270).

Giddens (2018) modernlik öncesi zaman-uzam ilişkilerinin modernlikle birlikte dönüşümünü “zaman-mekân mesafeleşmesi/ayrışması” olarak yorumlar.

Modernlik öncesi toplumlarda uzam ve yöre yayın olarak çakışır; çünkü insanların çoğu için toplumsal yaşamın uzamsal boyutları birçok açıdan ‘mevcudiyet’le, yani yerel etkinliklerle belirlenir. Modernliği ortaya çıkışı, uzamı, herhangi bir yüz yüze etkileşim durumundan konum olarak uzak, ‘namevcut (*absent*)’ kişiler arasındaki ilişkileri geliştirerek, gitgide yöre’den koparıp atar. Modernlik koşullarında yöre, artan bir biçimde *düşselleşir*: Bunun anlamı, mekânların, oldukça uzak toplumsal *etkilerden* adamakıllı etkilenecek biçim kazanmasıdır. (Giddens, 2018: 24)

Giddens'in "uzamın yer'den ayrılması" (2018: 26) süreci, uzam ölçüm biçimlerindeki standartlaşmadan başka bir şeye işaret eder, bu "uzamı herhangi bir belirli yer ya da bölgeden 'bağımsız' olarak" (Giddens, 2018: 26) belirebilmesini sağlar. Zamanın, mekânla ilişkisinin nasıl olduğu, dünyada güneşe, aya ya da yıldızlara göre farklı zaman kavrayışları olması üzerinden ya da yaşadıkları doğayla ve pratikleriyle nasıl ilişkili olduğu üzerinden görülebilir. Böyle bir zaman kavrayışı içerisinde, "her halkın aylara verdiği isimlerden de yaşadıkları yeri anlayabilirsiniz" (Griffiths, 2003: 15). Çünkü "değişen coğrafyalar ve hayvanlar hem zamanı hem de mekânı tarif eder. Batı'nın ne zaman ne de mekân için bir ayırt edicilik taşımayan egemen zaman ölçüsüyle taban tabana zıttır bu" (Griffiths, 2003: 15). Zaman ve mekânın nasıl birbirine nasıl ilişik olduğu, "Bir zamanlar, zaman o kadar yerelmiş ki her *genius loci* için bir *genius temporis* olduğunu söylemek mümkünmüş" (Griffiths, 2003: 24).

"'Zamanın boşaltılması' büyük ölçüde 'uzamın boşaltılması' için bir önkoşuldur ve böylece, öbürü üzerinde nedensel bir öncülüğü vardır. (...) Zaman üzerinde eşgüdüm uzam denetiminin temelidir" (Giddens, 2018: 25). Giddens'a göre "Modern dönemde zaman-uzam uzaklaşması düzeyi, önceki bütün dönemlerden çok daha yüksektir" (Giddens, 2018: 67). "Zaman, mekanik saatle ulaşılan ölçü birliğinin toplumsal örgütlenmede de karşılığını bulmasına kadar hep uzam (ve yer) ile ilişkilendirildi" (Giddens, 2018: 24).

Bütün modernlik öncesi kültürler zamanı hesaplama tarzlarına sahipti. Örneğin, takvim, yazının bulunuşu gibi tarıma dayalı devletlerin ayırt edici özelliği idi. Fakat gündelik yaşamın, kuşkusuz toplumun çoğunluğu için temelini oluşturan zaman hesabı, zamanı daima uzama bağlıyordu ve genellikle kesinlikten uzak ve değişken oluyordu. Kimse o günün tarihini diğer toplumsal ve bölgesel işaretlere bakmadan söyleyemezdi; 'Ne zaman' hemen hemen evrensel olarak, ya 'Nerede'yle ilişkilendirilirdi ya da düzenli doğal olaylarla tanımlanırdı. Mekanik saatin icadı ve nüfusun neredeyse tamamına yayılması (başlangıcı, on sekizinci yüzyılın sonlarına uzanan bir olgudur) zamanın uzamdan ayrılmasında çok önemli bir olaydı. (Giddens, 2018: 24)

Mekân ve zamana ilişkin farklı ölçme ve hesaplama araçları üretildi ve yaygınlaştırıldı. Sayısal takvim ve saat, kadastro, para gibi sayısal ölçüler geliştirildi. Bunlar zamanı ve mekânı "mutlaklaştırıcı işlemler" olmuştur. Zamansal ve mekânsal çeşitlilikler, zamansal ve mekânsal yerellikler zayıflamıştır ve görelilikten uzaklaşmıştır. Sayısal değer biçme, mekânın, zamanın ve paranın somut niteliklerini boşaltarak eşdeğerleştirici bir mantıkla simgesel bir değer biçme olanağı olarak işledi.

Ayrıca sayısal zaman, sadece zamanı ölçen bir şey olarak değildir, iliştiirildiği nesne/olay için de bir ölçü olarak da kullanılabilir oldu. Mekânın temsili/ölçüsü olarak kullanılan sayısal zaman, bir şeyin ne kadar yaşadığının bir işareti olarak kullanılır oldu. Para mekânın kullanım değerinden öte, “değişim değeri” olabilir bir şey olarak işleme girebilmesini sağlamıştır.

Sayısal zaman, zamanın mekânsallıktan ayırıştırılmış bir temsilidir. Zaman, süre olarak sayıyla temsil edilen bir şeye dönüşür. Zamanın süre olarak algılanma halini güçlendirir. Sayısal zaman, zamansallaştırma biçimlerinden bir tanesidir, zamanı bir kavrama biçimidir. Zamanı “sayısal temsiller” üzerinden kavramak, zamanı algılamamızı etkiler. Nasıl kavradığımız ve algıladığımız göre, zamanı yaşama ve deneyimleme biçimimiz de değişir. Bu ayrıca duyusal bir dönüşümdür. Zamanı göz merkezli kavramayı güçlendirir, zaman takvimde ve saatte görünen şey olarak duyumsanır. Bununla ilişkili olarak, zamanın bu hali o kadar baskındır ki, zamanı başka türlü duyumsama ve kavrama arayışlarını, başka türlü deneyimleme olasılıklarını önemli ölçüde kapatır.

Tek tip kamusal zamanın oluşturulmasında ilk belirleyici dönüm noktası 14. yüzyıldaki mekanik saatin keşfiyken, ikinci belirleyici gelişme ise standart zamanın tanınması olmuştur (Kern, 2013: 48). “Dünya Saat Standartı”nın kabul edilmesiyle birlikte, ülkeler içinde olduğu kadar ülkeler arasında da senkronize edilebilen bir zaman gösterimi mümkün hale gelmiştir.

Zamanı kesintili ve parçalı olarak kavrama, sayısal takvim ve saatle belirginleşir. Sayısal zaman, zamanı düzenlileştirir. Zamana yeni bir ritim verir. Düzenli aralıklarla dolayısıyla kesintili olarak işleyen, bölünebilir bir şeydir artık zaman. Kronolojik takvim/saat, “metrik zaman”, muğlaklıklardan kaçır, zamanı kesinlikler/mutlaklar üzerine belirler, bir soyut zaman idaresi uygular. Her yerde aynı şekilde çalışabilirlikle işleme olanağı sunar. Böylece çeşitliliğe izin vermeyen bir zaman algılayışı ve pratiği ortaya çıkar. Modernlik öncesinde, mekân ve zaman çeşitliliğinden bahsetme olanakları çok mümkünken, politik, ekonomik, kültürel boyutlarıyla modernlikle birlikte bir eşdeğerleştirici mantık, zaman ve mekâna egemen olmuştur. Bu eşdeğerleştirici düzen, hem zamanın ve mekânın ölçülebilir hale getirilmesinde, hem de parayla işleme sokulabilmesinde görülebilir. Her türlü sayısal işlem, nitel farkları nicelleştirerek eşdeğerleştirir, niteliğe dair olan şeyleri zayıflatır. Mekânları zamansal olarak senkronize eder, böylece bu yeni bağlantılara/ilişkilere dayalı anlatılar kurar.

Modern zaman, sayısal zamandır, mekaniktir, ölçülebilirdir, standarttır, takvim ve saate dayalıdır. Döngüsel değil, ilerlemeci ve çizgiseldir. Yere ve konuma bağlı değildir, mekân-dışıdır, soyuttur. Yerel/tekil değildir, geneldir, küresel olarak uzlaşmıştır. Bütün mekânlarda senkronize edilebilirdir. Durmayan, yavaşlamayan, aksamayan ya da sapmayan, her zaman sabit ritimle “ilerleyen” bir rasyonel zamandır. Çelişkileri yoktur, değişmezdir. Doğaya bağlı olan zamanı belirleyen ise ölçeğin kendisi değil, insanların eylemleri ya da doğadaki “döngü” ya da olayların ritmidir. Doğadaki ritme bağımlı zaman yerini, saatin her zaman standart ve mutlak ritmine ve ölçmeye bırakmıştır. “Ölçülebilir zaman-mekân, Batı kültüründe zaman-mekân ilişkilerine empoze edilmiştir” (Urry, 2015: 19). Böylece, “Modernlik, zamanın tadını çıkarmak yerine hesabını tutmayı tercih etmiştir” (Griffiths, 2003: 99).

Modern zaman mekân-dışıdır. Doğadaki dönüşümlere odaklı zaman, ise doğanın ritmiyle ilişkidir (güneşin/ayın ritmi, mevsimlerin ritmi, günün ritmi) üzerine kuruludur. Bu, mekânsal bir zamandır, mekânlı bir zamandır. Modernlikle birlikte, insanın doğadan uzaklaşması hem zamansal hem mekânsal bir uzaklaşmadır. Doğadaki diğer canlılarla olan ilişkisini de değiştirmiş, ayrıştırmıştır. “Zamanın ölçülebilir, hesaplanabilir nesnel bir büyüklük olarak şekillendirilmesi” (Harvey, 2017: 245), doğadaki diğer zamanlardan da uzaklaşmasına neden olmuş ve sadece insana ait olan saat zamanını benimsemiştir. Zamanın, doğayla/mekanla olan bağının koparılması, doğanın etkilerinden uzaklaşma sağlamış, böylece doğayla baş edebilme ve egemen olma olanağı güçlenmiştir. Zamanı nicelleştirme, zamanı kontrol edilebilir/yönetebilir bir şey olarak görmeyi de sağlamıştır. Bu durum, bitimsizce ilerleyen ve hiç yenilmeyen insan gücü/iradesini güçlendirmiş ve özgüven artırmıştır. Bu yeni biçim/kullanım zamansal araçlarla mekânı ehlileştirme girişiminde önemli bir araç olmuştur.

Saat, zamanı ve zaman içerisinden yapılan her türlü etkinliği ve gündelik hayatı disipline eder, biçimini ve tarzını her yere ve her şeye dayatır. “Modern toplumlardaki çeşitli süreçler insanları, hem zamana *doğru* bir yönelim gösteren hem de zaman *tarafından* disipline edilen zamansal öznelere dönüştürür” (Urry, 2015:18). Modernlikle birlikte, insanın bütün zamanını programlamaya eğilimi artmıştır. Zaman kullanımının programlanması günlük ve ömürlük planlamayla yapılmıştır. İnsan hayatının dönemlere ayrılması (yaş kategorileri olarak çocukluk, gençlik, yetişkinlik, yaşlılık ya da okul, çalışma, emeklilik) ya da bu dönemlerde yapılabilecek etkinliklerin

belirlenmesi, bunu sağlayacak ve düzenleyecek kurumların ve profesyonellerin oluşturulması, bunun örnekleridir.

Mekân da ölçüm, matematik ve geometri kullanılarak konum ve yön teknolojileri (kadaastro/topoğrafya, pusula gibi araçlar) sayesinde sayısal ve mekanik nitelik kazanır:

Mekânın fethi öncelikle onun kullanılabilir, işlenebilir ve dolayısıyla insan etkinliğiyle tahakküm altına alınabilir bir şey olarak anlaşılmasını gerektiriyordu. Navigasyon ve haritacılık aracılığıyla insanların araştırma etkinlikleri için yeni bir kronolojik ağ yaratıldı. Kadaastro ölçümleri topraktaki mülkiyet haklarının tartışmaya meydan bırakmayacak şekilde belirlenmesini sağladı. Böylece zaman ve değer gibi mekân da soyut, nesnel, birörnek ve evrensel nitelikte bir şey olarak temsil edilmeye başladı. (Harvey, 2017: 249)

Modernlik içerisindeki haritalama, planlama, kadaastro gibi uygulamalar, mekânın konum bilgilerinin sayısallaştırılması, metrekare olarak ifade edilmesi sayısallaştırıcı/rasyonel müdahalelerdir. Geometrinin “rasyonellik şehri moment olarak, öge olarak, koşul olarak reddeder; onu sadece alet ve düzenek olarak kabul eder” (Lefebvre, 2015: 94). Devletin bürokratik rasyonalizmi, sanayi örgütlenmesinin rasyonalizmi, gündelik hayatın bölünmesi süreçleriyle birlikte “yerlerin ve anların niteliksel farklılıklarının önemini kalmadığı, buyruk ve işaretlerle dolu, geometrik izotopiye yönelen bir mekân” (Lefebvre, 2015: 94) kavrayışı ve pratiği ortaya çıkar. Mekâna rasyonel müdahale, mekânın rasyonel üretimi sadece yeni yapılaşmalarla sınırlı kalmaz, rasyonel üretim sürecinin öncesinde/ötesinde inşa edilmiş yapılara da koruma ve miraslaştırma yoluyla müdahil olur. Farklı bir zihinsel/tasarımsal dizge içerisinde üretilmiş mekân, rasyonelleşme işleminin içerisine alınır.

### **5.3. Korumada Mekânsal/Zamansal Genişleme ve Çeşitlenme**

Korumanın süreç içerisinde hem kapsadığı zaman aralığı olarak giderek genişlemekte ve günümüze yaklaşmakta, hem de koruma nesnesi olan yapılar çeşitlenmekte ve mekânsal ölçeği yayılmaktadır. Zamansal aralığın bu genişlemesi bağlamında temel soru, geçmiş neden bu kadar rağbet görüyor? Bir şeyin sayısal tarihinin geriye doğru gitmesi, o yapının ya da yerleşim alanının, mevcut varlığından daha ötede bir değerle algılanmasını sağlıyor. Bir mekânın ya da işletmenin “köklü” olması, ne zaman kurulduğuna dair yapılan “...den beri” (“*since*”) kullanımları, zamana dair sembolik bir değerden faydalanmak istemektir. Eski olarak sunmaya dayanan bu tarihselleştirmeyle, bir şeyin yeni ya da yakın tarihi olmasındansa, eskiye doğru giden

bir geçmişin olması, aslında onu bugünün nesnesi olmaktan çok bir “geçmiş nesnesi” olarak görmenin belirtisidir.

İlk kırılma noktası korumanın, korumanın bilinçli bir etkinlik ve söylem haline gelmesidir. “Geçmişte koruma, bilinçli bir etkinlik değildi. Günümüzde öğretimi, örgütlenmesi, yasaları ve kurumları ve söylemi ile yaygın ve uluslararası statüsü olan bir çağdaş öğretiler” (Kuban, 2000: 50).

Tarihi yapı ya da çevreyi koruma kavramının gelişmesinden çok önce, koruma olgusu yaşamın doğal bir bileşeni idi. Doğal bir bileşeni olduğu için onun karşıtı olan yoketme de doğal bir davranıştı. Ne kadar önemli olursa olsun, bir hükümdarın, kendinden öncekilerin yaptırdıkları bir sarayı yıkıp yerine kendisinin yaptırması kimsenin aklına tarihi yok etme endişesini getirmiyordu. Eşyalar ve yapılar korunuyorlardı, fakat dokunulmazlıkları yoktu. Günümüzde ise tarihi çevre geçmişte olmayan bir kültürel statü, bir dokunulmazlık statüsüne eriştiği için korunuyor. (Kuban, 2000: 50)

Korumanın, kullanımına devam eden yapının kullanılabilirliğini sürdürmek için yapılan bir şey olmasından öte, başka dönemlerin mekânlarına yönelme modernlikle birlikte gelişmiştir. Violle-le-Duc 1854’te yayınlanan “Restorasyon” metninde söylediği üzere "başka bir çağın yapılarının restore edilmesi ancak yüzyılımızın ikinci çeyreğinden sonra akıl edilmiştir." Bu süreçte, mimarlık, arkeoloji, sanat tarihi gibi disiplinlerin arasında korumanın müstakil bir alan olarak gelişmiştir.

Modernite projesinin çevreye kısa erimli yıkıcı uyumunun koruma sorununu yarattığı söylenebilir. Ama modernitenin doğurduğu yıkıcılık, tarih içindeki başka yıkıcılıklardan farklıdır. Tarih içindeki diğer yıkıcı süreçler, bir koruma ideolojisi ve pratiğini kendi içlerinde yaratamamışlardır. Çünkü modernitenin aklı kendi üstüne düşünen bir akıldır. Sistemin kısa erimde ortaya çıkan sonuçları üzerinde düşünerek, uzun erimli kaygılarla bir koruma işleyişinin ortaya çıkardığı kısa erimli sonuçlar ile, yine sistemin ortaya çıkardığı uzun erimli ahlak arasında sürekli bir pazarlık (negotiation) yapısal olarak kurgulanmış bulunmaktadır. (Tekeli, 2003: 71)

Mimari koruma alanının insanlık tarihindeki yapıları daha geniş kapsamda dahil etmesi, bilimsel disiplinler konusu olmasıyla ve farklı zamanların yapılarına farklı koruma uygulamaları da geliştirilmiştir. Koruma nesnelere yapıldıkları tarih bağlamında koruma biçimleri ve disiplinleri de sınıflandırılmaktadır. Boito (2018: 31) 1893’te yayınlanan “Mimarlıkta Restorasyon” (*I restauri architettura*) metninde eserlerin dönemlerine göre restorasyonu şu bölümlere ayırır:

- Arkeolojik restorasyon: Antikçağ eserleri için “anastilosis”

- Pitoresk restorasyon: Ortaçağ eserleri için “sağlamlaştırma”
- Mimari restorasyon: Rönesans ve sonrası eserler için “bütünleme”

Koruma düşünömselliği oluşumu sürecinde, koruma bir söylem alanı olarak ortaya çıktığında farklı mimarların metinlerinde ve sivil toplum örgütlenmelerinin tartıştığı bir alan iken, daha sonra mimarların mesleki ve bilimsel toplantıların tartışılan konu olmuş, toplantılar sonrasında deklarasyonla, kartalar ya da tüzükler üretilmiştir.

Erken koruma anlayışı, tarihi eserler, şatolar, saraylar ve resmi anıtlar etrafında çalışırken siyasal iktidarın kalıcılığı ve gücüne dair bir şeye işaret ediyordu. Süreç içerisinde, korunmaya değer olma “antikite”yle ilgili bir şey olmaktan ya da “anıt”tan, ‘tekil yapılar’ın korunmasından zamanla imar planına dair bir koruma anlayışına (sit alanları) doğru genişledi; böylece bu genişleme sivil mimari, mahalle ve sokakları içine dahil etmiştir (Aygen, 1996).

1931’de Atina’da toplanan Tarihi Anıtların Korunması ile İlgili Mimar ve Teknisyenlerin I. Uluslararası Konferansında alınan kararlar, sonrasında bu doğrultuda oluşturulan ve İtalya’da kabul edilen “Restorasyon Tüzüğü” (“*Carte Del Restauo*”), 1933’te Uluslararası Modern Mimarlık Kongresi sonrasında ilan edilen “Atina Tüzüğü” ile "anıt" ve “anıtın çevresi" olarak koruma konusu yapıları değerlendirmiştir. 1. Dünya Savaşı’ndaki yıkımların etkisiyle, Atina Tüzüğü’yle yapının kendisine olduğu kadar çevresini de koruma kapsamına dahil etmiştir. 1954’te UNESCO’nun “Silahlı bir Çatışma Halinde Kültür Mallarının Korunmasına Dair Sözleşme”siyle birlikte Avrupa’da koruma anıtsal yapılardan sivil mimarlık yapılarına doğru genişlemiştir. 2. Dünya Savaşı sonrasında kurulan Birleşmiş Milletler’in bünyesinde oluşturulan UNESCO’nun 1954’te yayınladığı “Silahlı Bir Çatışma Halinde Kültür Mallarının Korunmasına Dair Sözleşme” bu anlamda önemli bir aşamayı temsil eder.

1964’teki “Venedik Tüzüğü”yle (“*International Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites*”) birlikte, koruma ölçeğinde bir genişleme olmuştur. Anıtı ve anıtın çevresini içeren önemli eserler kadar, kültürel anlam kazanma niteliği üzerinden daha basit eserler de koruma gündemi içerisine girmiştir. Böylece birlikte tekil yapı/anıt (*individual monument*) koruması olarak “parçalı koruma”dan daha geniş alanların, yapı bütünlüğünün, tarihsel alanların (mahalle, şehir) korumaya geçilmiştir (*historic neighborhood and towns*). Böylece “sit” kavramı ve “bütünsel/bütünleşik koruma” (*integrated conservation*) yaklaşımı gelişmiştir.

Tarihi anıt kavramı sadece bir mimari eseri içine almaz, bunun yanında belli bir uygarlığın, önemli bir gelişmenin, tarihi bir olayın tanıklığını yapan kentsel ya da kırsal bir yerleşmeyi de kaplar. Bu kavram yalnız büyük sanat eserlerini değil, ayrıca zamanın geçmesiyle kültürel anlam kazanmış daha basit eserleri de içine alır. (Madde 1)<sup>19</sup>

1965'te ICOMOS'un (Uluslararası Anıtlar ve Sitler Konseyi) kurulması, 1970 yılının "Koruma Yılı" olarak ilan edilmesi sonrasında 1972'de "Dünya Kültürel ve Doğal Mirası Koruma Antlaşması"nın oluşturulması, geçmişin ve yapıların nasıl değerlendirileceğine dair küresel kaynaklı bir motivasyon sağlamıştır. 1975 Avrupa Miras Yılı (*European Architectural Heritage Year*) etkinlikleri sonrasında iyice güçlenen koruma uygulamalarında ve düşünsel üretimlerinde bir yoğunlaşmadan söz edilebilir. Bu doğrultuda süreç içerisinde farklı bildirgeler de yayınlanmıştır. Amsterdam Bildirgesi (1975), daha sonra bu Avrupa Konseyi tarafından Avrupa Mimari Miras Tüzüğü olarak uyarlanmış ve 1975 yılı "Avrupa Mimari Miras Yılı" olarak ilan edilerek kıta ölçeğinde bu konu önemli bir gündem haline getirilmiştir.

Sonrasındaki "Burra Tüzüğü" (1979) "kültürel önemi olan mekânları", "Washington Tüzüğü" (1987) "tarihi kentleri ve kentsel alanları" (*historic towns and urban areas*), "Vernaküler Mimari Miras Tüzüğü" (1999) ise küresel ölçekteki benzeşme süreçlerine karşı vernaküler mimari geleneğinin ve ürünlerinin korunmasını odağına almışlardır. ICOMOS "anıtlar, yapı grupları ve sitler" olarak başlıklandırarak 1993'te korunması ile ilgili eğitim ve öğretim süreçleri üzerine, 1996'da ise belgelenmesi süreçleri üzerine kılavuzlar yayınlamıştır. Bu süreçte arkeolojik miras, sualtı mirası, ahşap yapılar üzerine odaklanan toplantılar düzenlenmiş ve deklarasyonlar yayınlanmıştır. 2011'de UNESCO'nun yayınladığı "Tarihi Kentsel Peyzaj Hakkında Tavsiye"<sup>20</sup> metninde kapsam şu şekilde genişletilmiştir:

Tarihi kentsel peyzaj, daha geniş bir kentsel bağlam ve coğrafi mekânı kapsayabilmesi için "tarihî merkez" ya da "külliye" kavramının ötesine uzanan, tarihsel düzlemin kültürel ve doğal değerleri ve nitelikleri sonucu anlaşılabilir kentsel alandır. (Madde 8)

Bu geniş tanım, özellikle alanın topografisini, jeomorfolojisini, hidrolojisini ve doğal özelliklerini; çevresindeki tarihî ve çağdaş yapılaşmaları; yeraltı ve yerüstü altyapısını; açık

---

<sup>19</sup> Venedik Tüzüğü (1964).

[http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR\\_tr0243603001536681730.pdf](http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0243603001536681730.pdf)

<sup>20</sup> "Tarihi Kentsel Peyzaja Dair Tavsiye Kararı". <http://www.unesco.org.tr/Pages/590/176>



alanları ve bahçeleri; arazi kullanımını ve alanın organizasyonunu; algılar ve görsel ilişkiler ile kentsel yapının diğer tüm unsurlarını içermektedir. Bunun yanında, sosyal ve kültürel uygulamalar ve değerleri, ekonomik süreçler ile çeşitliliği ve kimliğe ilişkin mirasın somut olmayan boyutlarını da içerir. (Madde 9)

Koruma alanında küresel ölçekte yaygın kabulü olan bu metinler/bildirgeler, kent ölçeği ve coğrafyasına yönelik daha geniş bir alana yönelik kapsamı genişletmiştir. Burada odak önemli ölçüde kırsal alanlardan öte kentsel alanlar olmaktadır.

Koruma kapsamına giren mekânlar hem disiplinler hem de hukuki/bürokratik düzenlemelerde süreç içerisinde çeşitlenmiştir. Koruma alanı, tek yapı olarak “anıt”tan (*historic monument*), “anıt ve çevresi” (*monuments and its surroundings*) ölçeğine, sonra da sivil mimariye ve yerleşim alanına (*neighborhoods, historic centers and historic towns*) doğru çeşitlenerek genişlemiştir. Ayrıca önemli eserlerden basit eserlere doğru da genişlemektedir. Bu dönüşüm sürecini (Corten ve diğerleri, 2014: 22) anıttan kentsel topluluğa (*urban ensemble*), kentsel topluluktan kentsel yapıya (*urban structure*), kentsel yapıdan da kentsel peyzaja (Corten ve diğerleri, 2014: 23-27) doğru bir genişleme olarak yorumlamıştır. Böylece kamusal alandaki yapılar gibi özel mülkiyete ait yapılar da koruma nesnesi olmaktadır. Koruma “kamusal alan”a olduğu kadar “özel alan”a da müdahale edebilmektedir. Bu çeşitlenmeyle birlikte, koruma düşüncesi ve uygulamaları daha geniş bir mekân politikasının parçası olmaktadır.

Bununla ilişkili olarak, modern mimarlık ürünlerinin de koruma ve miras konusu olması, korumanın mekânsal/zamansal yayılımını da göstermektedir. Böyle bir durumda koruma, bir modernlik eleştirisi bağlamında düşünülebilir mi? Modernlik ve koruma çelişmez mi? Modernite, “şimdi”nin, güncelin zamansallığına dairken, nasıl olur da geçmiş ve geçmişin ürünleri giderek önem kazanıyor? Modernlik sürekli bir “şimdi”nin (“mod”un) savunusuyken, geçmişe dair/dahil olan somut varlıklar ya da somut olmayan pratikler/performanslar nasıl oluyor da modern bir hareket ve düşünce olarak gelişen korumacılık etrafında savunulabiliyor? Özellikle modern mimarlık ürünlerinin ve yakın zamanda üretilen yapıları da de koruma ve miras konusu yapılabilmesiyle bu alanda önemli bir değişmeye işaret eder. Modernlik ve modern mimarının koruması/ miraslaştırılması daha belirgin bir çelişki üretmez mi?

Bu bağlamda, koruma modernliğin geçmişle olan mesafesini ve karşıtlığını aşma, bir barışma denemesi midir? Bu geçmişin nasıl düşünüldüğüne ve kullanıldığına göre

değişir. Modernlik geçmişi uzaklaştırırken, korumayla olan bir yakınlaşma mıdır? Koruma, geçmişi yenileyerek silmek, silikleştirmek midir? Bu durumu Polat (2013: 26) şöyle anlatır:

Modernist üretim değişimi ve geçici olmayı savunur. Kalıcı olan ise yaşlanmanın izlerini taşımaya taşımayı tercih eder. Yıpranmak ve tükenmek modernist mekanın doğasında vardır. Ancak, somut varlığını sürdüreceksen, bunu sergilemek yerine yeni kalmayı ister. Modernizmin geleceğe açılan ve geçmişe set çeken tavrı ve ancak bugünü temsil eden yapısı, onu korumanın çelişkisini yaratır.

Polat (2013: 26) modernite ile koruma arasındaki bu çelişkileri, korumayı gerilimli ve dinamik kılmayı bakımından şu şekilde tartışır:

Modern mimarlık, işçilik özgünlüğünü seri üretimle, tarihselliği bugüne ait olmakla, malzeme özgünlüğünü yaşlanmaya değil değişime yönlendirmiş, eskilik değerinin etkinliğini yenilik arzusuyla sarsmıştır. Bu kavramlar, korumanın dayanakları ya da güvenilir kuralları olmaktan çıkmış, kendi içerik ve anlamlarını sorgular durumdadır. Modernitenin çelişkileri korumanın çelişkileri olmuştur. Bu durum, korumayı olması gerektiği gibi gerilimli ve dinamik kılmaktadır. (Polat, 2013: 28)

Miraslaştırma, mimarlık tarihi içerisinde (metinsel olanın ötesinde) fiziksel olanı bugünün içinde var tutma çabasıdır. Birçok örnekte eski ve yeni yapıların birlikteliği, yanyanalığı kaçınılmazdır. Farklı tarihselliklere sahip yapıları/alanları bir arada tutarak “şimdi” içinde geçmişten farklı parçaları kolajlamaktadır. Farklı zamansallıklar arasında bir kolaj, bugünün mekânsallığına yapılan bir yamadır. Bu mimari kimliği zedeleyen bir şey olarak değil, mekân üretimin akışının bir parçası olarak da görülebilir. Miraslaştırma, bu bağlamıyla tarihyografik bir tartışmanın da parçası olabilir. Mekânın tarihini süreklilik ve evrimsel bir gelişme içerisinde okumak, mekân üretim sürecini niyetli bir doğrultuda kurgulamak anlamına gelmektedir. Öte yandan “günümüzde tarihin büyüleyici etkisi (‘miras endüstrisi’) sadece tarihin kapitalist metalaştırılmasının ürünü değil; aynı zamanda düşünömlü modernleşmenin de bir ögesidir” (Urry, 2015: 218).

Koruma faaliyetleri, eskiden yeniye doğru giderek yaklaşıyor. Zamansal olarak genişlemeye baktığımızda “Geçen yüzyıldan bugüne gelen süreçte, yapıların inşa süreleriyle, koruma kararlarının alındığı süre arasındaki zaman aralığı iki bin üç yüz yıldan, büyük bir hızla sifira iner” (Kodalak, 2013: 108). Böylece koruma tipolojisinin çeşitlenmesi ve zaman aralığının genişlemesiyle birlikte “aşırı koruma” da ortaya çıkmış oldu, çünkü “artık korunan tarihi çevreye dair kayda değer sorunsalların

başında, korumanın kıtlığı ve yetersizliği değil, tam aksine korumanın taşkınlığı ve aşırılığı gelir” (Kodalak, 2013: 108). Böylece koruma kriterlerinden biri olan “eskilik değeri”, bütün koruma pratikleri için gerekli olmaktan çıkmış olur.

Koruma tipolojilerinin çeşitlenmesiyle birlikte, koruma süreç içerisinde daha fazla mekânı kapsayan bir şeye dönüştürülmüştür. Korumanın odağı, doğal ve yapılı çevreden, küçük nesnelere, somut olmayan kültürel varlıklara kadar genişlemiştir. Anıtsal yapılardan sivil yapılara ve kamusal yapılardan özel mülk yapılarına olarak kapsamının genişlemesi, yapılardan öteye de geçerek yerleşim alanlarına doğru genişlemesi, parçalı korumadan bütünsel korumaya doğru bir dönüşüm olarak yorumlanabilir. Ancak kapsama alanının genişlemesi süreci “aşırı koruma” olarak yorumlanabilecek bir sürece doğru devam etmektedir. 19. yüzyılın başında, bir anıtın yapısal ölçeği üzerinden başlayan koruma kurgusu, 21. yüzyıla gelindiğinde artık sahil şeritlerinden adalara, doğal sit alanlarından kilometrelerce uzanan otoyollara kadar genişlemiştir (Kodalak, 2013: 108). Son gelinen aşamada ise “Artık sadece Eyfel Kulesi veya Köln Katedrali gibi ünlü anıtlar değil, aslında bizde aşinalık hissi uyandıran her şey korunmak için feryat ediyormuş gibi görünüyor” (Groys, 2013: 105). Bununla ilişkili olarak, mekânsal olarak çeşitlenmenin bir eleştirisini Baudrillard şu şekilde yapmaktadır: “Berlin’de her şeyi tarihselleştirme girişimi oldu; en korkunç şeyleri bile şehrin mirasına kaydetmek istediler, Brezilya’nın en büyük *favela*’larından birini dünya mirasına kaydetmek istedikleri zaman olduğu gibi” (Baudrillard, 2011: 79). Giderek her şeyin koruma ya da miras konusu olabildiği/olabileceği bir toplumsallık içerisinde yaşamaktayız. Bu nedenle bir “koruma enflasyonu”ndan bahsedebiliriz.

Kültürel miras, çağımızın, en hızlı büyüyen endüstrisi. Bugünkü müzelerin yüzde doksan beşi İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra kurulmuş, korunan köyler de mantar gibi çoğalıyor. Nostalji, (anıların anesteziye uğramış hali) her yerde. Atalar, (mecazi anlamda) yattıkları yerden kaldırılıyor, antikalar araştırılıyor, hediyelik eşyalar durmadan satılıyor. Bu bir pazarlama çağı; prensesleri nasıl pazarlıyorsa geçmişi de öyle pazarlıyor. Bu da modernliğin, neden tarihin tümünü değil de belli satırlarını koruduğunu açıklıyor. En çok, Eşyalar Tarihi gibi pazarlanmaya uygun olanlar korunuyor. Ama Törenler Tarihi gibi daha zor pazarlanan tarih, pek o kadar korunmuyor. (Griffiths, 2003: 69)

Korumanın tarihi içerisinde, korunan ya da miraslaştırılan mekânlar, yeryüzü üzerinde giderek daha fazla yer kaplar hale gelmiştir. Böylece dünya üzerinde giderek genişleyen bir koruma mekânı/coğrafyası oluşmaktadır. Bu bağlamda, dünya

üzerindeki koruma alanları üzerine veritabanı olan “Protected Planet”in Temmuz 2022 istatistiğine göre dünya yüzeyindeki koruma alanlarının oranı %16,87’dir<sup>21</sup>. Başka bir veri kaynağı olarak Birleşmiş Milletler Çevre Programı’nın Haziran 2011 tarihli “*Our Plane Magazine*” yayınında paylaşılan bilgilere göre “dünya yüzeyinin %4’ü salt UNESCO tarafından kültürel ve doğal başlıklar altında Dünya Miras Listesi’ne dahil edilmiş (...) %12’siyse çeşitli ölçeklerdeki rejimler tarafından (küresel, ulusal, kentsel vs.) sabit kılınarak koruma altına alınmıştır” (Aktaran: Kodalak, 2013: 107). Koruma ve miraslaştırma alanlarının dünya üzerinde bu genişlemesine rağmen, dağılıma baktığımızda çeşitli coğrafi eşitsizlikleri de barındırmaktadır.

Bölgeler	Kültürel	Doğal	Karma	Toplam	%	Tescil edilen varlıklarla taraf olan devletler
Afrika	54	39	5	98	8.49%	35
Arap Devletleri	80	5	3	88	7.63%	18
Asya ve Pasifik	195	70	12	277	24.00%	36
Avrupa ve Kuzey Amerika	468	66	11	545	47.23%	50
Latin Amerika ve Karayipler	100	38	8	146	12.65%	28
Toplam	897	218	39	1154	100%	167

Tablo: UNESCO Dünya Miras Listesi İstatistikleri<sup>22</sup>

Buna göre UNESCO’nun Dünya Mirası Listesi’nde yer alan kültürel, doğal ya da karma miras alanlarının yarıya yakını Avrupa ve Kuzey Amerika ülkelerinin coğrafyalarında bulunmaktadır. Bu eşitsizlik, miras listesine üye olma süreçlerine ilişkin prosedürlere, bürokrasiye ve uzmanlıklara bağlı olduğu gibi, devletlerin taleplerine ilişkindir. Örneğin Hasankeyf, UNESCO Dünya Miras Listesi’ne girmek

<sup>21</sup> “Discover the world’s protected areas”. <https://www.protectedplanet.net/en>

<sup>22</sup> UNESCO Dünya Miras Listesi İstatistikleri. <https://whc.unesco.org/en/list/stat/>

için gerekli olan kriterlerden 10'undan 9'una sahip olmasına<sup>23</sup> rağmen, bu doğrultuda bir politik ve bürokratik irade olmadığı için başvuru süreci başlatılmamış ve bu listeye dahil edilememiştir.

#### **5.4. Korumada Mekânsal/Zamansal Parçalanmalar**

Bu kısmı, mekanların ve zamanları koruma bağlamında nasıl parçalandığı üzerinden tartışacağım.

##### **5.4.1. Mekânı parçalara bölme**

Koruma ve miraslaştırmayla yeni bir mekânsal ayrışma ya da mekânsal çeşitlilik üretiliyor ve yayılıyor. Koruma nesnesi, nasıl seçildiği, sınırlandırıldığı ve çerçevelendiği, hem ne tür mekânların ve yapıların, hem de yapının/mekânın hangi unsurunun ve niteliğinin korunacağıyla ilgilidir. Bu bağlamda mekânsal parçalanmayı şu ayrımlar üzerinden tartışacağım:

- Koruma, yerleşiklik ile göçebelik arasında bir ayrımla çalışır.
- Korumaya/miraslaştırmaya değer olan ve olmayan mekânlar ayrıştırılır.
- Korunan mekânlar farklı kriterler ve temalar ile birbirinden ayrıştırılır.
- Korunan mekânlar kendi içindeki mimari unsurlarına/niteliklerine göre ayrıştırılır.

İlk olarak, koruma ve miraslaştırma, yerleşiklik ile göçebelik arasında bir ayrımla çalışır. Mekân üretimi, yerleşmekle, yurtlanmakla ilgilidir. Koruma, yerleşiklikte mümkündür, göçebelikte korunacak bir şey hemen hemen yoktur. Göçebelik kalıcı olana uzaktır, halbuki koruma kalıcılaştırma peşinde bir düşünce ve pratiktir. Göçebe, mekânlı bir tarih anlatısında geçici mekânlar kurarak, neredeyse mekânı mülkleştirmeden uğrayıp geçen ya da kullanıp bırakandır. Ardında iz bırakmayarak konup terk ederek dolaşma biçimleri, işlemleri ve edimleri koruma meselesinde zorunlu olarak dışarıda kalır. Korunacak bir sabit mekânsal nesne, iz ya da kalıntı yok denecek kadar azdır. Önemli olan mekânın kalıcı olması değil, taşınabilmesinin kolay olmasıdır. Göçebelikte, mekân sürekli kurulup bozulan bir şeydir. Buna karşın koruma, kalıcılaştırma peşinde bir düşünce ve pratiktir. Bu nedenle koruma kavramı yerleşik olana dairdir, göçebe olanı ele geçiremez.

---

<sup>23</sup> “Dünya Mirası Listesi’nde olmayan Hasankeyf”. Haber tarihi: 20.01.2016.

<https://arkeofili.com/dunya-mirasi-listesinde-olmayan-hasankeyf/>

Yerleşiklik ile göçebelik arasında zamansal bir fark da vardır. Bu fark iki şekilde gerçekleşir. Göçebelikte zamanla mekân arasındaki bağ, mekâna ve zamana müdahaleyi içermeyen ya da en az müdahaleyle, zamandaki değişikliğe göre mekânda değişim yaparak işler. Diğer fark ise, göçebelikte doğanın ve zamanının mekân üzerindeki etkilerine uyum sağlayarak, zamanla birlikte mekânda yer değiştirmektir. Yerleşiklik ise, mekânı zamansal farklılaşmalardan arındırarak kullanılabilir hale getirir. Böylece mekânı doğanın zamanına, mevsimlerin ve gün içindeki değişimlerin etkilerine bağımlı olmaktan çıkarır. Mekân, zamanın değişimine rağmen mekânda hareket etmeyi gerektirmeyecek şekilde düzenlenir. Dolayısıyla zaman, doğanın zamanı, mekân aracılığıyla yenilgiye uğratılır. Bu durum zaman ve mekân kavrayışlarını değiştirir. Göçebe, doğanın zamanına ayarlı/bağımlı bir mekânsallık üretir.

Doğanın zamanını döngüsel olarak algılarız. Mevsimler ve gün içi değişimler olarak tekrarlara dayalı bir ritim içinde görünür insana.

Döngüsel zaman göçebe halkların tecrübesine zaten hükmetmektedir; çünkü onlar yolculuklarının her anında aynı koşullarla karşılaşır. (...) Belirli bir alana yerleşerek bireyselleşmiş alanlar düzenlemek suretiyle uzama bir içerik katan toplum, kendini bu yerleşikliğin içine hapsolmuş bulur. Benzer yerlere geçici olarak geri dönüş artık zamanın aynı yere aynı yere katıksız geri dönüşüdür, bir dizi davranışın tekrarıdır. (Debord, 2016: 127)

İkinci olarak, korumaya/miraslaştırmaya değer olan ve olmayan mekânlar ayrıştırılır. Farklı niteliklere göre korumaya alınan ve tescillenen mekânlar ile diğer mekânlar farklı statülere sahip olur ve farklı hukuk kurallarına tabi olur. Bu bağlamda mekânlar arasında estetik bir farklılaşma da üretilir.

Koruma düzenekleri, her yapıyı korumaz, yapının/alanın yıkılmasının ya da ortadan kalkmasının sebebi olduğu durumlar da olabilir; ancak hiç olmasa, birçok yapının ve yerleşimin ortadan kalkmış olma ihtimali çok yüksektir. O yüzden mutlak bir güç olarak bakmak yerine, mekân üretim/tüketim mücadelelerinde bir güzergâh olarak kabul edilmesi daha yerinde olabilir. Böylece, korumayı ekonomi/politika içinde işleyen bir süreç olarak görmek mümkün olur. Koruma ve miraslaştırma, eski yerleşim alanları (*historical core*) ile yeni yerleşim alanları arasındaki ayrımı da belirginleştirir. Koruma ve miraslaştırma için belirli değerlere ya da ölçütlere sahip yapıların ve yerleşim alanlarının tescillenmesi, buraları bunun dışında kalan yapılara göre farklı hukuki normlara tabi haline getirir. Yerleşim yerleri ya da yapılar arasında böylece

oluşturulan yeni tarihsel hiyerarşiler oluşturulur. Bu bağlamda, koruma, mekânlar arasında estetik ve tarihsel değerler üzerinden bir ayırım ve yeni eşitsizlikler üretiyor. Hangi yapıların, kimlerin yapılarının koruma için seçildiği ve böylece kentsel coğrafyada kalıcı olabildiği, ulusal/etnik, inançsal ya da sınıfsal farklar ve kamusal/özel mülkiyet ayırımı üzerinden yeniden üretilir. Bu nedenle korumayla ulusal/etnik, inançsal ve sınıfsal ayrımlar üretebilir. Bu yeni müdahale, kapitalizmin mekân üzerindeki şu işleyişe eklemesini de sağlar:

Kapitalizmin keyfi mekânsal perdesini başka üretim biçimlerinin mekânsallıklarından ayıran özellik, homojenleşmeye, bölümlendirmeye ve hiyerarşikleştirmeye yönelik eşzamanlı eğilimleri aracılığıyla coğrafi açıdan eşitsiz büyümenin kapitalizme özgü üretimi ve yeniden üretimiydi. (Soja, 2017: 72)

Ulusal ya da yerel homojenlik yerine, çeşitlilik ve farklılık, politika söylemlerinde ve uygulamalarda ön plana çıkıyor olsa da, bu durum farklı eşitsizlikleri ortadan kaldırmamakta, tersine gizleme riskini içermektedir. Bu bağlamda mirasın tarih anlatısı içerisinde rolü hakkında farklı itirazlar vardır.

Otantik tarih (devam edegelen ve dolayısıyla tehlikeli) ile miras (geçmişte kalan, ölü ve güvenli) arasında mutlak bir ayırım vardır. Miras, kısaca ifade etmek gerekirse, toplumsal ve mekânsal eşitsizlikleri gizler, sığ/derinliksiz ticarileştirmeyi ve tüketiciliği maskeler ve belki de, en azından kısmen, koruma altına alınan binaların ya da sanat eserlerinin öğelerini tahrip eder... (Kısaca) miras, düzmece tarihtir. (Urry, 2009: 176)

Bir başka eşitsizlik meselesi ise, kent politikasının yekpare bir güzergâh izlememesiyle ilgilidir. Bir yandan korumaya yönelik işler yapılırken, öte yandan tahrip eden, kalkınma, yeni inşaatlar yapmaya odaklı bir güzergahta işler de yapılır. Bu kentsel alanlara göre değişir. “Kent gösterisi müze haline getirilmiş mahallelere ihtiyaç duyarken, otomobil gösterisi eski kentleri yıkıp geçen mükemmel bir ulaşım ağı ister” (Debord, 2016: 63)

Eski ve yeni yerleşim alanları olarak ya da koruma/miras mekânları olanlar ve olmayanlar arasında bu yeni bir parçalanma, ancak eski yerleşim alanlarının da “kendine benzeyen” bir şeyden öte, birçok koruma örneğindeki yerlere benzemesine neden olmaktadır. Böylece aynı zamansallaştırma biçiminin uygulandığı, zamansal olarak eşdeğerleştirilmiş ve kronolojik düzen içinde ilişkilendirilmiş “tarihsel” değer yüklenen mekânlar ortaya çıkartır.

Doğanın değişimlerinin değil, metanın ve ortak yaşamın yüceltilmesi. Kent tutkunları daha yirmi yıl öncesine kadar bir kenti başka bir kentten ilk bakışta ayıran belirgin özelliklerin

gitgide kaybolmasına üzüyorlar. Her yerde aynı mağazalar, hemen hemen aynı satıcılar, aynı restoranlar, aynı sinemalar, otomobil trafiğinin buyruklarıyla mekânın aynı şekilde ezilmesi. (Breton, 2019: 105)

Aynı mahalle içerisinde benzer niteliklere sahip yapılar arasında yenilenmiş olan “eski” yapılarla, yenilenmemiş/dokunulmamış (harabe ya da yıkılacakmış gibi duran) “eski” yapılar yan yana durabilmektedir. Yenilenmemiş yapı hem kötü görüntü hem de risk (yıkılma, dökülme gibi kazalar) barındırdığı gerekçeleriyle tehlikeli bulunabilmektedir.

Üçüncü olarak, korunan yapılar birbirinden ayrıştırılıyor. Mekânlara dair yeni adlandırmalar ve tasniflerle, farklı miras çeşitleriyle korunan mekânlar arasında da bir ayrıştırma oluşturulur: kültürel miras, doğal miras, karma miras, kültürel peyzaj alanları, arkeolojik alanlar, endüstri (zanaat-fabrika-maden) mirası gibi. Ayrıca mekânları tematikleştirme yoluyla anlatma ve sunma da böyle bir parçalanmanın içindir, buna dair şöyle örnekler verilebilir: Brütalist yapılar haritası, çocuk mekanları haritası, mağaralar envanteri gibi tematik çalışmalar.

Dördüncü olarak, korunan yapılar kendi içinde farklı unsurlarına/niteliklerine göre ayrıştırılıyor. Mekânın içindeki unsurlara bakış da parçalıdır, yapı bütünlüğü dışında parçalara ayrılarak değerlendirilir: strüktür, duvar, süsleme, kitabe, iç mekân, cephe, (geleneksel cephe düzeni, cephe özellikleri), peyzaj, süsleme gibi. Bu şekilde yapının farklı nitelikleri yapının bütünlüğünden ayrılır ve dışsallaştırılır. Yapıyla ilgili neyin korunacağı, işlev, biçim, estetik ve malzeme (görünüm ve kullanım) arasında seçenekler/gerilimler üzerine kuruludur. Korunacak olan hangisi olacaktır? Mekâna ilişkin koruma nesnesinin ne olduğuna ya da yapıdaki neyin korunacağı bakıldığında bir çeşitlilik ortaya çıkmakta ve mekâna ilişkin unsurlar parçalı bir şekilde konu edilmektedir: malzemeyi korumak (hacim, doku, renk), strüktürü korumak, biçimi/estetiği korumak, silüeti/cepheyi korumak, işlevi korumak, kullanımını korumak. Ayrıca bir yapıda ya da yerleşim alanında öne çıkarılan ve ihmal edilen kısımları kıyıda köşeden kalan parçalar da olabilmektedir. Bu durumda yapıyı, mevcut bütünselliği ve ilişkiselliği içerisinde değil, farklı seçmelerle düşünmeye ve yeniden kurgulamaya işaret eder.

Özetle, mekânı bu şekilde parçalı olarak algılama, koruma pratiklerinin mekânsal olarak spesifikleşmesini ve ayrışmasını üretmiştir.



#### 5.4.2. Zamanı parçalara bölme

Bulunma zamanmekânsal bir şeydir. Zaman ise geçmiş-şimdi-gelecek ya da eski-yeni arasında parçalanmıştır. Ancak, mekânsal bağlarıyla birlikte düşünüldüğünde, mevcut olan/olabilen sadece bir şimdidir, muhayyel olan dışında bir geçmiş ya da gelecek yoktur. Yaptığımız her eylem içinde bulunduğumuz mekânzamanda somut olarak gerçekleşebileceği için, geçmişe ya da geleceğe yönelik olan her işlem zorunlu olarak muhayyeldir. Bu nedenle her şey şimdiki zamandadır. “Şimdi etrafınıza bakın, şu çimenliğe, şu bahçeye, şu ağaçlara ve şu evlere. Kendilerini gözlerinize bir eşzamanlılıkta sunuyorlar” (Lefebvre, 2017: 107). “Tarihsellik” ya da "eski" bir varlığın yaşanmışlığıyla daha fazla görmüş/geçirmiş olmaya, yaşanmışlığa işaret ediyorsa da, var olan her şey, eşzamanlılıkta vardır ve şimdinin içinde olmak dışında bir yerde olamazlar. "Her şey varolduğu sürece şimdiki zamanda yer aldığı, bu nedenle de şimdiki zaman alabildiğince eski olduğu için, şimdinin bir parçası olan şeylere bakarken..." (Pessoa, 2021: 637). Eşzamanlılıkta var olan mekânlara, varlıklara, zamansal hiyerarşiler yüklemek, eşzamanlılığı bozarak farklı bir düzen içinde çalıştırmak, müdahalelerde bulunmaktır.

Korumada hangi “geçmişin izleri”nin korunup hangilerinin silineceği politik, kültürel ve disiplinler kararlar sonucunda yapılır. Korumak, mekânı “kaderine terk etmek” değil, yeni bir zamansal/mekânsal bir “kader çizme” işlemidir. Bu kader, geriye dönük olmaktan çıkartır, ileriye dönük kılar. Geçmiş inşası sürecinin bir parçası olarak, “geçmiş”in kanıtlarının geleceğe aktarılarak tarihselleştirilmesi süreci koruma düşüncesi ve uygulamalarının gelişimini etkilemiştir” (Özaslan, 2010: 4).

Varlığın en temel matriks’i olan zaman ve mekânın ayrışması ile sonuçlanan süreç, bir yandan ussal kavrayışları irrasyonel ve dinsel olana tercih ederken, bir yandan da şimdi ve geleceğin üretilmesinde geçmişin ilişkilerinden koparak yeni bir zaman ve mekan tarifi yapar. (Özaslan, 2010: 3)

Geçmişin nasıl değerlendireceği, bir kesintiyle başlar, bir çizgi ile öncesi ve sonrası olan bir şeye dönüşür. Tarihyazımının belge destekli, kanıt merkezli işleyişi; bireysel belleklerin tekil hatırlama ve unutma pratiklerinin ötesine taşar. Benzer bir şey koruma ve miras pratikleriyle de yapılır. Mekân aracılığıyla tarih yazılır. Mekâna “yapılmış bir tarih” olarak da bakılabilir. Mekânda geçmiş ayrıştırılır, yeni bir muameleye maruz kalır, muamele yenidir. “İz’in özgüllüğüne, eserin maddiliğine, kayıtların somutluğuna, imgenin görünürlüğüne bağlı bir arşive dönen, hatırlama nesnelere

birer kayıt nesnesi olarak yer aldığı, çağdaş dünyanın geçmişten devraldığı kültürel varlık envanteri haline gelir” (Özaslan, 2010: 5).

Zaman, nasıl kullanıldığı bağlamında temel olarak geçmiş-şimdi-gelecek arasında parçalanmıştır. Ayrıca eski ve yeni olarak ayırma, dönemselleştirme ve kullanıma göre işlevsel ayırma da zamanın parçalanmasının işaretleridir.

### **Eski ve yeni**

Eskiye olan ilginin sürekli arttığı, “eski” olarak görülen nesnelere/mekânların yeniden değerlendirildiği bir toplumsallık da gelişmektedir. Koruma nesnesi olan yapının “eski eser” olarak tanımlanması, Riegl’in (2015) “eskilik değeri” kullanımlarında görüldüğü üzere, “eski” erken koruma düşünceleriyle birlikte sık kullanılan bir sıfattır. En yaygın zamansal ayırma, eski ile yeni arasındadır. Eski ile yeni arasında mutlak bir ayırım yapılması dikotomiye güçlendirir. Eski ile yeni arasındaki mutlak ayırım “muhayyel” bir ayırımdır. Bu dikotomi geleneksel ile modern arasındaki ikilemeyle de ilişkilidir. Eski ile yeni arasında karşıt bir fark düşünmeden süreçsel bir varoluş içerisinde düşünmek ve buna göre mutlak ayrımlar olması yerine, oluşların olarak yaşamsallığını ve sürekliliğini vurgulayan bir kavram olarak “eskime” kullanılabilir. Geçmiş, süreç olarak görme yerine, “mutlak” bir sıfatla “eski” olarak değerlendirmek, aslında nesnenin zamansallığını parçalamak olacaktır. Bu kopuş, nesneyi aslında “ölü” bir şeye dönüştürmenin de başlangıcı olacaktır.

Modernite, nasıl ‘yeni’ kavramını yepyeni bir tanıma kavuşturur ve ‘yeni’ olana içeriğinden özerk bir değer atfederse, karşıtı da aynen biçimlendirir. Yani, eski de eski olduğu için anlamlı olur çıkar. Modern koruma-restorasyon disiplini böyle doğacaktır. Amaç, eskiyi eskimişliğiyle korumaktır; çünkü tarihsel tarihselliğini veren o eskimişlik halidir. (Tanyeli, 2011: 125)

Eski ile yeni arasında gerilimli, karşıtlık üzerine kurulu olmayan, dolayısıyla geçirimli/geçirgen, dinamik ve karşılıklı besleyici kavrayışlar da üretilebilir. Çünkü eski ile yeni, kesin sınırlarla birbirinden ayrılamayacak kadar aslında kaotiktir ve iç içe de geçmiştir. Bir eklenme olarak, ayırt edilmeksizin birleşerek devam ederken, bu ilişkinin koparılması, eski ile yeni arasında neredeyse mutlak bir ayırım yapmaktır. Bu şekilde bir ayırım “eskime”yi süreç olmaktan çıkartır.

Eskimenin, eskiliğin nasıl gösterileceği, patinayla ilgili bir meseledir. Çünkü “tarihsel bir yapının köhneleşip yok oluşa terk edilmesini engelleyen şey, zamanın ona bir ‘aura’, bir büyü kattığı varsayımdır” (Tanyeli, 2011: 127). Bu aura yapının

yaşamışlığına dair bir şeydir. Dolayısıyla “yapı, bir taraftan eskiyip kullanım ömrü tehlikeye girerken, öte taraftan da eskiliği nedeniyle yeni bir anlam kazanır” (Tanyeli, 2011: 127). Bu doğrultuda, eskime, yapının dış ve iç yüzeyine eklenen katman olarak, atmosferik kir katmanının malzemenin daha derinlere inmesini ellemesi bakımında koruyucu da olur (Tanyeli, 2011: 127). Yıllanmayla birlikte bir yapıdaki malzeme, harçların bütünleşmesini sağlama, taşlaşması ve sağlamlaşma gibi koruyucu etkileri, eskimeyi yıkıcı/aşındırıcı bir şey olarak görmekten da fazlasını sağlar. Eskimenin izlerinin ve etkisinin malzemede mevcut olmasının ötesinde, bazı durumlarda maddesel/dokunsal olarak ortadan kaldırılarak, sadece görüntü olarak kalması ya da “eski gibi” görünmesi sağlanır. Bazı koruma uygulamalarında, malzeme yenilense bile, eski gösterecek işlemler yapılır. Örneğin betonla yapılan kısımlar taşla kaplanır ya da eklenen/temizlenen (tırışlanan) taşlar tozlama yöntemiyle sarılaştırılır. Onarımda rengini tutturmak, orijinal rengine yakın bir renge gelmesi için soldurmaya, eskitmeye bırakmak gibi uygulamalar da yapılabilmektedir. Böylece, eskinin temsili, eskimenin kendisine, izlerine ve sürecine (eskimişliğe) tercih edilir. Bu artık eskimiş bir eski değil, imgesel bir eskidir.

“Eski” mevcut olana dairdir, varlık olarak bulunmuşluğun süresiyle ilişkilidir, bu nedenle varlığı devam eden ya da ortadan kalkan olabilir. “Yeni”, öncesinde var olmamış olandır. Her “yeni” var edilen şey, varlığa çıktığı andan itibaren eskimeye başlar. Dolayısıyla, varolma eskimeyle, eskidikçe sürebilir bir şeydir. Eskiyeabilen, var kalmaya devam eder. Bir şeyin hangi nitelikleriyle yeni olduğu, forma gelmiş/getirilmiş halinin hangi parçasının ne zaman var olmaya başladığı ise aynı değildir. Dolayısıyla “yeni” mutlak bir zamansal başlangıca işaret edemez. "Eski", ne kadar eskidir, neleriyle eskidir? Bütünsel bir eski yerine, parçalı bir eski mi vardır? Bir şeyi “yenileştirme”, o şeyi mevcut halinden dönüştürmeyle ya da farklılaştırmayla yapılır. "Eski" ve "yeni" her durumda sonradan yapılan bir inşadır/kurgudur. Zamansal bir inşa olduğu kadar, mekânsal ve fiziksel bir inşadır, temsil araçlarıyla da tasavvur/tahayyül edilen bir inşadır.

Koruma, yenileme mi eskileme midir? Koruma eski halini tutmak ya da eski haline getirmek ise hangi eskiliğine getirmektir? Korumanın “eski”si nasıl bir eskidir? Koruma, yenilerden eski yapar, yenileyerek eskileştir. Ortaya, yenilenmiş bir eski çıkar. Diğer tarafıyla, bu eskilerden bir yeni yapmaktır. Çünkü, eski’ler ve yeni’ler birbirine eklenmiştir. Bu eskimemiş bir eskidir. İmgesel bir eskidir. “Yeni”, açıklıklar,

olanaklar ve belirsizlikler barındırırken, “eski” ise sınırlılıklar ve katılıklar barındırır. Ancak belirleyici olan “eski”nin nasıl algılandığı ve kullanıldığıdır. Eskiden beslenme ya da eskiyi kullanma biçimlerinin her biri, eskiyi yenilemektir. Eski oluşu kullanımdan arındırarak düşünmediğimiz müddetçe, her türlü düşünme ve kullanma yenidir, yenileyicidir. Eski oluşu nesnenin kendisinde görmek, nesneyi ortaya çıkartan öznelere rolünden ve kullanımlarından arındırmaktır.

Eski ile yeni arasında ayırım yapmanın algılamayı etkileyen dilsel bir inşa olduğunu görmezden geldiğimizde; bir şeyin öyle olduğu değil, bir şeyi temsil araçlarının sunduğu olanaklarla kavradığımızı, algıladığımızı ve etkilenmenin de bu şekilde çalıştığını kaçırmış oluruz.

### **Dönemselleştirme**

İnsanın ömrünün evreler olarak çizgisel zamansallıkla kategorilendirilmesi gibi, mekânların da dönemler olarak kategorilendirilmesi yaygın bir mekân/zamanı temsili üretme biçimidir. Dönemselleştirme, zamansal bir kategorilendirme olarak hem geçmiş yorumlarken hem de zamanı ölçülebilir kılmak için kullanılır. Mekânlar ve nesnelere, dönemselleştirme aracılığıyla zamansal olarak senkronize edilmiş, zamansal değeri bakımından eşitlenebilir olur. Dönemlere ayırmak, zamansal bir aralık içinde ekonomik, politik, kültürel ve mekânsal olarak homojenleştirici ve eşdeğerleştirici bir işlem olarak çalışır. Dönemselleştirme, zamansal bir olduğu kadar mekânsal bir meseledir.

Üslup ve dönem tartışmasının koruma tartışmalarında ve uygulamalarında önemli bir rolünün olduğu görülür. Bununla ilişkili olarak, yere ait mimarlık (yerel mimari) ile zamana ait mimarlık (dönem mimarisi) kurguları inşa edilir. Mekânsal ya da zamansal bağlama göre mimarlık söylemleri kurulur, bunlara dayanan mekân üretimleri ya da koruma faaliyetleri yapılır. Böylece hem mekânsal hem de zamansal nitelikler, korumayla ilgili mekân üretimlerinde bazen ayrı olarak, bazen iç içe geçmiş olarak kullanılmaktadır.

“Dönem mimarisi”, "dönem ekleri" kullanımları, koruma metinlerindeki dönem referansının önemine işaret eder. Böyle bir tipoloji/model üretmek, zamansal ve mekânsal tutarlılık içerisinde ve çelişkilerden arındırarak düşünmeyi kolaylaştırır. Bir formun ortaya çıkması, yayılması, süreklilik kazanması ya da bozulması; aslında

bunun ötesinde bugünden yapılan bir inşadır “form” ya da “model” olarak düşünmekle ve kavramsallaştırmakla ilgilidir.

### **İşlevsel parçalanma**

Modernliğin zamanı, işlevlere göre de parçalanmıştır. Temel olarak "çalışma zamanı" (üretim zamanı) ve "boş zaman" (dinlenme zamanı) olarak yaygın bir ayırmayla karşılaşırız. Çalışma zamanının programlanması gibi, boş zaman da programlanmıştır. “Boş zaman planlanır, hesaplanabilir, bölümlere ayrılabilir ve çaba gerektirir; başka bir deyişle boş zaman, ‘rasyonel dinlenme’dir” (Urry, 2015: 18). Bu mekânların kullanımına ilişkin zamansal bir ayırım olarak da işlemektedir. Miraslaştırılmış mekânlar/yerleşimler, turizmin nesnesi oldukça, bu mekânlar, zamanla ilgili yüklenen değerden ötürü ziyaret hedefi olur. Bu mekânlar, insanların çalışma dışı zamanlarında gezip/görebilecekleri yerler olarak düzenlenmiştir. Turizm sadece mekânsal bir mesele değildir, çalışma zamanı ile çalışma-dışı zaman arasındaki ayırım sayesinde ortaya çıkmış bir zamansal etkinliktir. Çalışma zamanının dışında kalan olarak “boş zaman”, bir takım “boş zaman etkinlikleri” ile doldurulmuştur. Koruma ve miraslaştırma ise, mekânın sadece (deniz kum, güneş gibi) doğal niteliklerinin değil, zamansal ve mimari niteliklerinin de turizm için kullanılabilmesini sağlamıştır. Turizmin nesnesi olan şeyler şunlar olur: ziyaret edilen yerlerdeki mekânların estetik ve tarihsel nitelikleri, orada alınabilecek (hediye eşya, yerel ürün gibi adlandırmalarla satılan) nesnelere, hizmetler ve yapılabilecek farklı performanslardır.

### **5.5. Zaman-Mekânın Ölçeklendirilmesi: Yerel-Ulusal-Küresel Arasında Yeni Asimetriler**

Düşünme alışkanlıklarımız içerisinde, çeşitli “zamansal ölçek”ler (dönem) ve “mekânsal ölçek”ler (kent, kır, yapı, alan) kullanırız. Bu şekilde bir adlandırmayı kullandığımız andan itibaren, üzerine düşünce ürettiğimiz zamanlar/mekânlar dönüşmüş olur. Bu isimlendirmeler ve ölçekler tarihsel olarak da dönüşür. Koruma, çeşitli çelişkili/karşıt kavramları birlikte işleyerek kurgulanır. Yerellik ve evrensellik, korumanın kritik kavramları, koruma ve mekân anlatılarında sıklıkla kullanılmaktadır. Karşıt görünen bu iki kavramın nasıl ilişkiye sokulduğu önemlidir. Bu bağlamda şu sorular önemlidir: korumada yerel, ulusal, evrensel nasıl kullanılır ve neye karşılık gelir? Korumanın yereli nasıl bir yerelliktir ve evrenseli nasıl bir evrenselliktir? Çelişkili görünen bu iki kavram arasında nasıl ilişkiler kurulabilir?

Koruma alanında, küresel – ulusal – yerel (kentsel) arasında yeni ve dinamik bir ilişki (asimetri) oluşur: Uluslararası, ulusal ve yerel komiteler, kurumlar ve aktörler. Uluslararası aktörler ve kurumlar, söylemsel/normatif ve pratikler üzerinden müdahalelerde bulunmakta ve koruma politikasının bir parçası olarak sürece dahil olmaktadır. Bu durum, “dışarıya açık” (evrenselci) ile “içe kapalı” (ulusalcı, yerelci) oluş arasında yeni bir dinamik olarak sürece işaret ediyor. Böylece, bir yandan politika, küresel aktörler, kurumlar ve süreçler etrafında uzaklara çekilirken, öte yandan yeniden ulusal ölçekten şehir ölçeğine doğru bir yoğunlaşma da olmuştur.

Yerel-bölgesel-ulusal-küresel arasındaki ilişki ve bu ilişkinin inşası, zaman-mekân arasındaki ilişkilerin değişmesi bağlamında gerçekleşir. Giddens’in (2018) “zaman-mekân ayrışması” ve Harvey’in (2012) “zaman-mekân sıkışması” olarak tarif ettiği değişimler, hem modern zaman ve mekân kavrayışının küresel yaygınlaşmasında hem de yerel ve küresel söylemlerinin oluşmasında etkilidir.

Bir “yerel”in olabilmesi için, o yerin daha uzak yerlerle bağlantılarının olabilmesi de gerekir. Yerel’in olabilmesi, daha geniş bir coğrafya içinde bir bağlamda anlamlı olacaktır. Dolayısıyla, önce “ulusal”ın oluşabilmesi, daha sonra “küresel”in (ya da “evrensel”in) oluşabilmesi sayesinde, onlardan farklar üzerine kurulabilir olacaktır. İnşa edilmiş olan ve inşa edilmeye de devam edilen her türlü “yerellik” söylemi her zaman bölgesel-ulusal-küresel arasındaki farklar ve ilişkiler üzerinden üretilecektir. Yerel mimari, ulusal kimliğin parçası olma, insanlık mirası şeklindeki kullanımlar arasında farklı paradokslar işler. “Yerellik”, “evrensellik”le karşıtlık üzerinden kurulur ve küreselleşmeyle mücadele halinde işletilebilmektedir.

### **5.5.1. Ulusallaştırma**

Koruma ve miraslaştırma, coğrafyayı, mekânları ve zamanları ulusallaştırma için de kullanışlıdır. Ulusallaştırma, mekânın kültürel varlık, ekonomik varlık olduğu kadar politik varlık olduğunun önemli bir dinadır.

Ulus devletle merkezileşme ve siyasal birlik oluşturulmasıyla coğrafya üzerinde ulusal kültürü yansıtan mekân yaratma pratikleri geliştirilmiştir. Böylece farklı yerelliklerin “ulusal”laştırılması, çeşitliliklerin ulusallıklar lehine eritilmesi sonrasında koruma/miras seçimlerine yansıyan bir geçmiş inşası ve buna uyacak şekilde mekân üretimleri yapılmıştır. Uluslaşma süreçleri, ülke olarak belirlenen coğrafi alanda yeni bir siyasal birlik sağlarken, bu mekânsal olduğu kadar zamansal bir birlik sağlama

süreci olmuştur. Bu ulusallaştırma, zamanın dilinin ulusallaştırılması ve ulusal sınırlar içinde senkronize edilmesiyle işlediği gibi, hem de mekânların isimlendirilmesi, kimliklendirilmesi ve farklı temsil üretimi gibi işlemlerde işletilir. Politik/ekonomik olarak ulusallaşma süreci, coğrafyaya yeni bir form verir, belli bir coğrafyanın ulusun toprakları/denizleri olarak sınırlandırılmasıyla mekânsallaştırır.

Korunacak mekânların seçilmesinde ve miraslaştırma seçimlerinde, ulus inşa süreçlerinin bir parçası içinde “ulus” tahayyülünü mekânsal olarak güçlendirme olanağı için kullanılır. Ulus devlet için, tarih bilinci oluşturma ve ulusal tarih yazımında mekân somutlayıcı olarak kullanılır. Ulusal “geleneğin icadı” (Hobswans ve Ranger, 2006) bağlamında coğrafyanın ülkeye dönüştürülmesinde ya da ulusallaştırmasında, “ulusal mekânsallığın icadı” geçmişin mekânlarına fiziksel ve temsili/anlatısal müdahalelerde bulunarak olanaklı hale getirilir. Bu bağlamda “geleneğin icadı” zamansal olduğu kadar mekânsal da bir icattır. Ulus devlet ve ulus inşa süreçlerinde “mekânsal birlik sağlama” kadar “zamansal birlik sağlama” da ulusal birlik sağlamanın önemli bir parçasıdır. Bir zamansallaştırma temsili olarak sayısal saat/takvimin bu bağlamda politik bir boyutu vardır. Örneğin Tanpınar'ın 1961'de yayınlanan "Saatleri Ayarlama Enstitüsü" romanı, böyle bir dönüşümün Osmanlı/Türkiye politik coğrafyasındaki hikayesine dair bir romandır. Nicelleştirme sayesinde yerel zamanlar, ulusal zamanlar, küresel zamanlar arasında bir eşdeğerleştirme sağlanmıştır. Böylece ulus devletler hem kendi coğrafyasının idaresinde hem de diğer ulus devletlerle ilişkilerinde bu senkronize edilmiş zamandan faydalanmıştır.

Koruma ve miraslaştırma seçimleri ulusal politikanın önemli ölçüde etkisindedir. Ulusallaşma süreçlerinde, ulusal devrimler sonrasında, cumhuriyet öncesi imparatorlukların kullandığı yapılara ya da etkili dini iktidarların yapılarına yönelik yıkımlar olmuştur. Örneğin Fransa'da 1789 devrimi sonrasında imparatorluk iktidarının ve kilise iktidarının yapılarına yönelik yıkımlar ve dönüştürmeler politik iradenin mekân üzerindeki iktidar mücadelelerinin önemli bir yansımasıdır. Bu ulusal/seküler ve dinsel mekânlar arasında bir ayrımla düşünülebileceği gibi, ulus devlet öncesi iktidarın izlerini ve mirasını ortadan kaldırma ve bu doğrultuda bir coğrafya kurma amacı bağlamında politik müdahalelerdir.

Koruma ve miraslaştırma, ulusal sınırlar içerisinde bulunan mekânları aştığı durumlara yönelik de işletildiği durumlar vardır. Ulus öncesinin mekânlarında kalan ve inşa

edilen tarih ve kültür anlatısının parçası olarak görülen mimari yapılar olabilir. Örneğin Türkiye’de “Selçuklu Mirası” ve “Osmanlı Mirası” olarak düşünülen eserlerin bugünkü coğrafyası, ulus devletlerin sınırlarını aşmaktadır. Dolayısıyla ulusun “icat edilen” (Hobsbawm & Ranger, 2006) tarihine dahil edilemeyecek çeşitlilikte eserler ve ürünler vardır. Bu durum ulusun tarih anlatısına destek veren ürünlerin dışında kalanların nasıl değerlendirileceğini sorun haline getirir. Aslında ulusun coğrafyayla kurduğu bağı da aşındırır. Tarihsel süreç içerisinde coğrafya içinde dağılım bugünün siyasi sınırlarının dışına taşar ve günün siyasi iddialarından farklılaşır. Bir ulusun mimarlık mirası kapsamında, aslında sonradan oluşan bir şey ulus tahayyülü içinde, ulus öncesinden üretilmiş mekânları kullanmak/düşünmek; geçmişi güncel ulus fikri ile yeniden kurgulamaktır.

Ulusal anlatıların içerisine farklı ulusların/cemaatlerin miraslarına yer verilmediğine dair örnekler, hem Türkiye’deki ulusal anlatı güzergâhında yer alan Selçuklu ve Osmanlı dönemindeki eserlerinin dışında kalan yapılara, hem de Balkanlar’daki Osmanlı’dan kopan devletlerin Osmanlı yapılarına olan seçimlerde görülebilir. Tanyeli (2011: 121) bu konuda şöyle bir değerlendirme yapar:

Önemlice bir toplum kesiminin ideolojik koşullar nedeniyle kendisini ülkenin Türk öncesi geçmişine hala yabancı hissettiği... Örneğin, Bizans, Ermeni, Gürcü kökenli mimari kalıtların ne oranda Türkler’in de malı olduğu konusu üzerinde hala yeterli ideolojik serahat ve toplum geneline yaygın bir uzlaşma zemini yoktur.

Bu durumu bir yabancılaşma olarak gören Tanyeli’ye (2011: 122) göre “kültürel geçmişimizi tabi tuttuğumuz ideolojik parçalanma”dan kaynaklanmaktadır. Bu durum ülke içindeki farklı politik geleneklere göre ayrıca çeşitlilik göstermektedir, buna göre “Türkiye’deki hiçbir siyasal ya da kültürel eğilim bu parçalanmadan bağımsız değil; sadece yüceltme ve idealizasyona konu ettikleri dönem ve eğilimler farklıdır” (Tanyeli, 199: 122). Çünkü Türkiye için geçerli ideolojik-historiyografik örüntülerle koruma söylemi arasında bir ilişki kurmak mümkündür (Tanyeli, 2011: 118).

Bununla ilişkili bir başka deneyim ise farklı ulusal devletler içerisinde yer alan azınlıkların mirasları olmaktadır. Bu bağlamda ulusalcılık/yerelcilik ile kültürel çeşitlilik arasında bir gerilim oluşmuştur. Ulusal ve yerel tasavvurların homojenlik üzerine kurulması durumunda, hem demografi/politik bir durum olarak kültürel çeşitlilik, hem de kültürel çeşitlilik içerisinde yer alan insanların ürettikleri mekânlar bağlamında mimari çeşitlilik sorunlu bir mesele haline gelir. Mekânı



kimliklendirmede ulusal mekân kurmak üzere ulusal/yerel homojen (güçlü ve tarihsel) bir kültür desteklenmeye çalışılırken; öte yandan inanç ya da etnisite üzerinden bir çeşitlilik söylemi ve pratikleri de kullanılır. “Kültürel çeşitlilik” mekân temsilleri üretiminde ve koruma/miras söylemlerinde küresel olarak desteklenen bir söylem olarak yükselmektedir.

Uluslaşma süreçlerinde azınlıkta kalmış olan toplulukların kendi inşa ettikleri tarih/kültür anlatısının parçası olan mekânlar koruma önceliklerinde dışarıda bırakılabilir. Etnik/ulusal ya da dinsel farklılıkların miras mekanındaki görünürlüğü daha çok, mekândaki izleri üzerinden, dekoratif tarafla ya da sembolleri aracılığıyla olduğu örneklerle karşılaşırız. Geçmiş estetize edilirken, mekânın toplumsallığı (nasıl üretildiği) benzer bir ilgiyle konu edilmez. Kültürel çeşitliliğin sadece bir “miras” olarak kabul edilmesi, onu folklorikleştirme ve geçmişte kalan bir şey olduğu müddetçe, politikası yapılamayan ve de-politize edilen; öznelere müdahil olma olanaklarını ve farklılaştırma/çeşitlendirme/yenileştirme/değiştirme olanaklarını dışlayan/sınırlayan; kültürü farklılığa indirgeyen ve güç mücadelesi kapsamının dışarısına çıkaran süreçlerini de beraberinde getirme riskini barındırıyor. Böylece mekânla ilgili politik boyutlar, "miras" içine sıkıştırılmış olur, dolayısıyla çeşitlilik politik bir talep içermediğinde risklerinden arındırılmış ve kontrol edilebilir bir şeye dönüşmüş oluyor.

Ulusal kültür ve kültürel birlik yerine, yerel kültürler, kültürel çeşitlilik yönüne doğru çeşitlenme ve farklılık üretme ya da farklılıkları tanıma üzerine bir eğilim yaygınlaşmaktadır. Ancak çeşitlilik, mekânsal ya da mimari bir çeşitlilik olarak değil, farklı kültürleri "temsil eden" mekânları bağlamında konu edilmektedir. Kimlik politikalarındaki çeşitlenme, aynı derece geçmişe yönelik mimari çeşitlenme olarak yansımamaktadır. Yansıtmada mimari ürünlerin ya da eserlerin kendisinden değil, bunları inşa edenlerin kimlikleri üzerinden doğru düşünme eğilimi yaygındır. Politik, gündelik ve akademik alanlarda, kültürel (ulusal/etnik/dinsel) çeşitlilik ne kadar yaygın olsa da, bir kültürün, dönemin ya da üslubun temsili olarak düşünülmesinin dışında, bir "mimari çeşitlilik" söylemi zayıf kalmaktadır. Çeşitlilik anlatısının demografideki vurgusuna rağmen, kültürel üretimlerde bu giderek azalmakta, mimarlık ürünlerinde ise sıklıkla yapıların işlevleriyle sınırlı kalmaktadır. Bu bağlamda, mimari çeşitliliği sadece kültürel nitelikler üzerinden düşünmek, kültürel

referanslı (üslup, dönem gibi) kategorilendirmeler yapmak, mekânsal çeşitliliği kavramak için de eksilticidir.

Etnik, ulusal ya da dinsel bağlamda, ulusun simgesel yapıları, anıt eserleri, ulusal geleneklerin parçası olarak görülen yapılar ile ulusal, etnik ya da dini azınlıkların (ya da göç etmişlerin) mekânsal ürünleri aynı koruma ve miraslaştırma ilgisine sahip olmamaktadır. Buna dair iki örnek, Gaziantep'te bulunan Ermeni Gregoryen Kendirli Kilisesi, erken Cumhuriyet döneminde halkevi, kütüphane, sonrasında spor salonu, yakın dönemde belediyeye devredilmesinden sonra da kültür merkezi ve konferans salonu olarak kullanılmaya devam etmektedir. Benzer şekilde Cunda'da bulunan Rum Ortodoks Taksiyarhis Kilisesi, Balıkesir Vakıflar Bölge Müdürlüğü tarafından (restorasyon sürecini ve bürokrasisini hızlandıracığı gerekçesiyle) Rahmi M. Koç Müzecilik ve Kültür Vakfı'na devredilmiş, yapı restorasyondan sonra Kültür Merkezi olarak faaliyet geçmiştir.

Miraslaştırılan yapılar ulusallığı yeniden üreten somut izler/deliller ve tarihyazını pratiğinin kentlerdeki izdüşümleri olarak kurgulanmaktadır. Mekânda, ulusallığın ya da inançların izlerini bulma yönündeki eğilim, Türk mimarisi, Kürt mimarisi, Arap mimarisi, İslam mimarisi gibi tanımlamalar, sürekliliği ve bütünselliği olan bir kavim/etnisite/ulus mimarisi ve geleneği kurgusunu beraberinde üretir. Böylece ulusallık farklı topraklara yayılmanın ve o yere hakimiyetin işareti olarak görülür.

Başka bir çelişkili durum da arkeolojinin ortaya çıkışıyla birlikte, sömürgecilik ve oryantalizm pratikleri nedeniyle, Avrupa'daki birçok önemli müzeye, uzak coğrafyalardan mimari eserler, eşyalar ve kıyafetler taşınmasında görülebilir. Müzenin kendisi, ulus düşüncesinin ötesinde başka saiklerle toplama, koleksiyon edinme, sergileme sayesinde edinilmiş eserler mülk edinmiş olur.

Ulus devlet kurma süreçlerinde, milli/ulusal miras seçimleri kadar etkili olan mekân politikalarından biri de "ulusal mimari" üslup oluşturma çabalarıdır. Mekân üretme biçimini "ulusal mimarlık" olarak kurgulama ve yeni ulus coğrafyasında buna uyan mekânlar inşa etmek, dünyanın farklı ülkelerinde yeni ulus devletlerin önemli mekân politikalarından biri olmuştur. Bu süreçte ulusal/cı üretimler milliyetçiliğin gelişmesi ve enternasyonalizm karşıtlığı üzerinden işlemiştir: milli üsluplar, rejim mimarileri, tarihselci mimari, ulusal anıt eserlerin inşası ya da yeniden inşası, ulusun gelenek inşasını destekleyen müze kurguları. "Ulusal mimari"ye göre üretilen mekânların,

sonrasında tescil edilerek korumaya alınması ya da miraslaştırılması süreçleri de coğrafya üzerindeki ulusallaştırmanın bir boyutudur. Bu amaçlarla yapılan mekân üretimleri, yoğunlukla endüstriyel malzemeyle yapılırken, daha sonraki dönemlerde özellikle “modern mimarlık mirası” bağlamında miraslaştırma kapsamında yer almıştır.

Ulusların kuruluş dönemlerinde, ulusal bir mekân (yurt) ve ulusal mimarlık kurma daha ön planda olurken, küreselleşmenin ve koruma/miras alanının etkisiyle, ulusal mimarlardan farklılaştırılan ancak bir şekilde içine de dahil edilebilen, ulusallık içerisinde bir yerel çeşitlilik olarak, “yerel mimari” söylemi ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla ulusal birlik, kültürel birlik gibi mekânsal birlik, bir homojenleştirme pratiği olarak işlerken, öte yandan bu ulusal birlik tahayyülünün içerisinde işleyen farklı "yerel" geleneklerin inşası ve yerel milliyetçilik gibi yerel kimliklerin güçlendirilmesi süreçleri de gelişmiştir. Böylece ulusallığı parçalamayan, bozmayan, tersine ona iliştirilen bir çeşitlilik olarak da işletilebilmektedir: Örneğin, Antalya evi, Sivas evi gibi kurgular, Anadolu evleri, Türk evi gibi tanımlamaların ve kategorilerin içerisinde dahil edilir. Mimari miras bağlamında, “ulusal kültür” ve “ulusal mimari” içerisinde yerel mimarının nasıl konumlandığı, farklı yerel mimarilerden oluşan bir toplam olup olmadığı, mimari çeşitliliği indirgeyen bir ölçü olup olmadığı şeklinde sorular üretilebilir. Ancak, yerelciliğin gelişmesiyle birlikte, yereldeki (bölgesel eğilimler, yerel yapı gelenekleri, halk yapı sanatı) geçmişin mimarlık ürünleri, ulusal anlatıyla çelişki üretebilme ve aşındırma potansiyelini de içermektedir. Mimariyi ve mekânı ulusallaştırma hem işlev hem biçim/üslup olarak işlerken, bu farklı yerellikleri bazen toplayan bazen de törpüleyen bir kavrayışa işaret etmektedir.

Daha küçük coğrafi alanlara işaret eden yerellik, ulusal birlik oluşturma süreçleriyle zayıflamıştır. Dolayısıyla bütün bir siyasal, ekonomik ve kültürel bir dönüşüm olarak uluslaşma süreçleri, geçmişte üretilen mekânları da yeni bir anlatı içerisinde kurgulamayı da üretmiştir. Bu süreçlerin başında Fransa’da mimarlıktaki değişimi Viollet-le-Duc şöyle yorumlamaktadır: “merkezileşme vilayetlerin kendi ekollerini, kendilerine özgü usullerini ve yerel endüstriyi ortadan kaldırmakla kalmadı, nitelikli işçilerin Paris’le birlikte başka iki-üç merkezde daha toplanmasına neden oldu” (2019: 115).

Özetle, ulus devlet içinde, ulusal politikanın ve ekonominin dinamiklerine dahil edilmiş, ulusal dil ile düşünülen, ulus coğrafyasının içinde "ulusal zamansallık"la

zamansallaştırılan mekânların koruması ya da miraslaştırılması olmaktadır. Bu ulusal zamansallıklar da küresel olarak standartlaşmış sayısal zamanla senkronize edilmişlerdir. Ulusallığın mekânda inşası, ulusal mekânın inşası, ulusal mimarlık geleneklerinin inşası ve mekândaki tezahürlerini göstermesi bakımından miraslaştırılacak mekânlar, önemli bir seçim konusudur.

### 5.5.2. Yerelleştirme

“Yerel” söylemsel/anlatısal/görsel bir üretilimdir. Yerel, hem bugün üretilecek mimarinin yerel niteliğine vurgu, hem de geçmişteki mimari ürünlerin hangilerinin “yerel” içerisinde düşünüleceğini belirlemek için kullanılıyor. Koruma bir yere ve zamana “özgü”lük üzerinden kuruluyor: Yerel malzeme, yerel yapım tekniği, yerel mimari uygulama, yerel kalkınma. Bu nedenle mekânın üretiminde yerelin uzağından gelen malzemenin kullanılması ve farklı inşa biçimlerinin öğrenilme ve uygulanma (mimarlık bilgisi) süreçleri dışarıda bırakılıyor. Gelenekle bağ kurma biçimi, hem zamansal bir geriye dönüş, bağ kurma hem de mekânsal olarak daha dar bir alana sığdırma (bir yerel sınırı tayin ederek) şeklinde işliyor. Yerele olan vurgunun artıyor oluşu, yerel ile ulusal-bölgesel-küresel arasında bazen birliktelik bazen de tezatlık üretmektedir. Korumanın yerel nitelikler etrafında gelişip, yereli aşan bölgesel-ulusal-küresel bir düzeye yönelik sunulmaya ve pazarlanmaya çalışılması, turistikleştirilerek kullanım değerinden başka bir değere dönüştürülmesine işaret ediyor.

Koruma politikaları ve uygulamaları, (merkezden yönetim) ulusal ölçekten giderek (yerinden yönetim) yerel yönetimlerin ve farklı yerel örgütlenmelerin inisiyatifinin artışıyla işleyen bir sürece doğru evrilmektedir. Uluslararası kabul gören koruma kuralları geliştirilir, ulusal olarak kabul edilip özellikle yerel tarafından uygulanması istenir. Aslında yerele bu şekilde “güç” aktarımı, yereli küresele bağlamayı sağlayan yeni bir ağ olarak da işlemektedir. Yerel, küreselle daha fazla ilişki içinde olur, küresele daha fazla bağlı ya da bağımlı kılınır. Bu nedenle yerel ile küresel arasında bir gerilimin ortaya çıkmasından değil, bir yakınlaşmadan ve ilişkiye geçmeden söz edilebilir. Yereldeki öznelerin söylem bilgisi, eylem bilgisi küresel olandan ya da yerel-üstü ya da ulus-üstü olandan beslenir. Dolayısıyla bu yerel ile küresel arasındaki mesafeyi kapatan ve yaklaştıran bir süreçtir. Yerelleşme, küreselin yerelde işlemeye, çalışmaya başlamasına karşılık gelir. Başka türlü bir ifadeyle, yerelleştirme, küreselin yerelde somuta kavuşması, tezahür etmesi, aktüelleşmesi (fiile geçmesi) olarak da görülebilir. Yerel-üstü olandan (kurumlar, nesnelere/mallar, bilgiler, özneler)

faydalanılan şeyler olmasa yerelin eyleme geçme olanakları oldukça sınırlı kalabilecektir. Bu tek taraflı bir etkileşim değildir, ancak uluslararası gücü olan kurumlar ile ulusal ve yerel kurumlar arasında yeni bir asimetrik güç dağılımı oluşmuştur. Öte taraftan, sadece bu şekilde “dışarıdan” gelen bir şey olmak dışında, çeşitli “içeride” bulunan söylem ve pratikler de politikada ve uygulamalarda işlemektedir.

Mekânın politik ve ekonomik rolünün küresel ölçekte artışına dair bir değişim de kentlerin konumudur. Ulusal ölçekten kentsel ölçeğe doğru kayma ülkeler arasındaki rekabetin kentler arasındaki rekabete kaymaya başlamasında da gözlenebilir. Örneğin bir zamanların dünya fuarlarında tanıtım ülke/ulusal pavyonlar ölçeğinde yapılırken, kent ölçekli tanıtım, kentlerin uluslararası turizm/tanıtım fuarlarında kendilerini sergileyen süreç ağırlık kazanmıştır. Ulusal ölçekli kalkınma, ulusal ekonomi politikalarından yerelin kendi kalkınma olanaklarını geliştirdiği bir sürece evrilmektedir. Bir başka değişim göstereni ise, yurttaşların kendi aidiyetlerini tarif ederken kullandıklarında, ulusal kimliğin parçası olmaya dair vurgularının yanında, giderek güçlenen kent ölçekli bir kent kimliği içerisinden tarif etme yönelimi vardır. Öte yandan yerellik, kentlerin ulusal ve küresel içindeki ekonomik, politik ve kültürel konumlarına göre değişir. Daha geniş küresel ağların içinde olup olmama durumuna bağlı olarak, örneğin “küresel kent” İstanbul’un “yerel mimarisi” söylemiyle karşılaşmayız, ancak diğer taraftan Amasya’nın, Mardin’in ya da Safranbolu’nun ise “yerel/yöresel mimarisi” bir adlandırma konusu olur. Bu nedenle uygulamalarda ve temsiller yerelliğe sıkışma durumunun, küresel ağlara uzak “taşra”larda daha yoğun bir şekilde işlendiğini gözlemleyebiliriz.

Korumada bir mekânsal/zamansal ve söylemsel/görsel “yerel” inşa edilir, bu yeni bir “yerelleştirme” girişimidir. Yerel “geleneğin icadı” (Hobsbawm ve Ranger, 2006), modernlik öncesi mekân üretimindeki malzeme ve bilgi/ustalık kısıtlamaları ve olanakları etrafında, yerel “özgünlük” söylemi üzerinden gerçekleştirilir. Koruma ve miraslaştırma seçimleri ve uygulamaları, icat edilmiş ve neredeyse sabitlenmiş yerel ve özgün hale getirilme üzerinden yapılırken; koruma dışı kalan alanlarda ise benzer bir kaygı ise genellikle göz önünde bulundurulmamaktadır. Öte taraftan, koruma müdahalelerinde kullanılan malzeme ve aletler, önemli ölçüde yerel olmamakta, gelişmekte olan koruma malzemeleri içerisinden seçilmektedir; benzer şekilde koruma bilgisi yerel kaynaklı bilgilerden öte ulusal ve uluslararası bilgiler etrafında

öğrenilmektedir; ayrıca koruma modern bir pratik olması itibariyle, bütün önceki bakım/onarım müdahalelerinden farklıdır; son olarak koruma ve miraslaştırma, yerel olanı ulusal ve uluslararası alana açma, turizm ekonomisi için kullanışlı hale getirme gibi kaygılarla önemli ölçüde belirlenmektedir.

Böylece kentler arası rekabet, mekânsal bir rekabet olduğu kadar zamansal bir rekabet halini de almaktadır. Çizgisel, standart ve küresel olarak senkronize edilmiş bir tarih anlayışı bağlamında "eski oluş", sahip olunan, ya da orada "bulunan" mekânların mimari/estetik değeri kadar önemli bir değer olmaktadır. Böylece zaman bir gösteri değeri olarak kullanılabilir. Kentler arası rekabette zamanın kullanımı kültürel/kimliksel özellikleri temsil etmek için kullanışlı görülmektedir.

Yerellik mimarlık bağlamında “vernaküler mimari” (geleneksel mimari) olarak adlandırılır. Vernaküler mimari “yöresel mimari” (*architecture vernaculaire*), “halk mimarisi” (*architecture populaire*) (halk yapı geleneği/ sanatı) olarak biçiminde değerlendirilir. Korumaya ve miraslaştırma değer görülen yapılar için “vernaküler mimari” önemli bir temadır. Yerellik ve kırsal/kentsel mimari gelenekler hem üslup, hem inşa bilgisi, hem de malzemeyle ilgili olarak düşünülür.

Malzeme “yerel” anlatısının önemli bir bileşenidir. “Yerel malzeme” yapının özgünlüğünün önemli bir parçasıdır. Onarım malzemesinin ne olacağı yerel malzemeler ile çağdaş/ endüstriyel malzemeler kullanımı arasında bir gerilim unsurudur. Malzemenin yerelliği, mekânın üretildiği çevreye yakınlığı ve iklim koşullarına uygunluğu üzerinden düşünülür. Yapı üretme biçimi bir geleneğe bağlanması gibi, malzeme de bulunduğu yerdeki olanaklara bağlanır. Endüstriyel malzeme üretimi öncesinde, organik malzemenin doğayla ilişkisi daha doğrudandır, işleme teknolojilerinin sınırlıdır ve yerel olmak zorunluluğu neredeyse kaçınılmazdır.

Yerel malzeme, mekân üretimi yapılan yerdeki doğal çevreye uygunluğuyla ve yakınlığıyla ilgilidir. Vernaküler yapıların inşa edildiği dönemde mobilite imkanlarından dolayı hem malzeme hem teknik bilgi, inşa bilgisi oldukça sınırlıdır. Bu nedenle malzemeyi hem farklı coğrafyalara taşıma olanakları hem de yapı üretme bilgisi/tekniki içindeki karşılığı bağlamında düşünmek gerekir. Ulaşım olanaklarının kısıtlılığı olduğu zamanlarda ve coğrafyalarda, malzemelerin daha uzak coğrafyalara taşınması imkânsız ya da zor olacağı için malzeme bir seçim olmaktan öte bir zorunluluk olarak kullanılmıştır. Malzemenin zorunlu olarak yaşanan çevredeki

doğal kaynak olanakları içinde kullanılması da buna göre yapı üretme tekniğinin ve becerisinin gelişmesini sağlamıştır. Bu yerellik sayesinde özgünlük/otantisite diye bir şeyden bahsedilmeye başlanır. Bu bağlamda, ağaç yetişen bir coğrafyadaki yerleşim yerlerinde ahşap, bir yapı malzemesi olarak kullanılabilirken, oradaki yapı ustalığı bunun üzerine gelişecek ve ahşap odaklı bir mimari gelişecektir. Benzer bir durum taşın ya da toprağın kullanımıyla da ilgilidir. Taşın ve ahşabın olanaklı olduğu coğrafyalarda da ikisinin birlikte kullanıldığı yapılar üretilmiştir.

Yapı malzemesinin yapıldığı zamanın olanakları çerçevesinde seçildiği ve kullanıldığı göz ardı edildiğinde, yerel malzeme mutlaklaştırılmış olur. Bunun dışında doğaya uyum ya da kültüre uyum gibi söylemler, bir seçime değil, çoklukla zorunluluklara işaret etmektedir. Süreç içerisinde, koruma uygulamalarında yerel malzeme zorunluluk olmaktan çıkmış ve bir seçenek haline gelmiştir. Hem ulaşım olanaklarının gelişmesiyle farklı coğrafyalardan malzeme taşımanın mümkün hale gelmesi, hem de yapı üretme bilgisini/becerisini öğrenme olanaklarının gelişmesi ve yaygınlaşması, yerle ve yerelle olan zorunlu ilişkiyi değiştirmiştir. Böylece belli bir yerde olan malzemeye göre yapı üretme bilgisi öğrenme ve ustalığı sınırlılığı da ortadan kalkmıştır. Bu olanaklar içerisinde koruma uygulamaları için malzeme bir seçim konusu olmuş, temini edilmesi kolaylaşmış ve uygulanmasıyla ilgili teknik bilgi çeşitlenmiştir.

Kullanılan malzeme, “yerel”i söylem olarak üretmede kullanılsa da, uluslararası çalışan koruma malzemeleri üreten/satan firmaların malzemelerinin kullanılmasıyla ve inşa bilgisi/teknikleri/uygulamalarını “akademik/mesleki öğrenim” üzerinden yayılmasıyla, ulusal ve küresel ölçeklere doğru bir ortaklaşma ve benzeşme süreci oluşmuştur. Böylece mekân üretimi giderek yerel olmaktan çıkmış, küresel olarak dolaşımda olan bilginin, (endüstriyel üretim) malzemenin, terminolojinin ve öznelerin etkisine girmiştir. Koruma uygulamaları, giderek birbirinden farklı olan yerleri ve nitelikleri de birbirine benzeştirici etkiler üretmiştir.

Yerelliğin mekân bağlamında yükselişinin bir etkisi neo-vernaküler mimarlık arayışlarıyla da ilişkilidir. “Mimari miras” olarak belirlenip korunan yapılar kadar, eski bir mimari tarza öykünen bir inşa eğilimi de yükselmektedir. Bu doğrultuda şöyle değişim ortaya çıkmıştır:

Mimarının uluslararası modern biçiminin popülerliğindeki düşüşü izleyen, yerel ve yerli (vernacular) biçimlerin ortaya çıkışıyla birlikte yer ve konuma ait simgelerin kalıcı önemi; ve

yerel olarak yönelimli kültür ve politikaların özellikle yapı ve fiziksel çevrenin korunması kampanyaları çevresinde canlanması. (Urry, 2015: 229-230)

Yerelin nesnelere üzerindeki etkisi kadar, öznelere üzerindeki etkisi yerleşik olma/kalma bağlamında önemlidir. Koruma ve miraslaştırma turizmin yayılmasını ve güçlenmesini sağladığı için, bu sadece mekânların kendisine yönelik bir değişime değil, ayrıca yurttaşların/yerleşiklerin gündelik hayatlarını da önemli ölçüde hayatlarını değiştirir. Turizm önemli bir ekonomi olmasına rağmen, yurttaş ya da yerleşik olanları mekâna ilişkin haklarını ve özgürlüklerini sınırlama, yerleşim alanlarını ve yapılarını konut olarak kullanmaktan uzaklaştırma, buraların turistlere hizmet vermek üzerine düzenlenen otel, kafe, restoran, eğlence mekânı gibi dönüşmesine yol açabilmektedir. Bu durumda koruma/miras alanlarında yaşayan yerel/yerli insanlar için orada yerleşik olabilme olanakları kısıtlanır.

Turizme bir ekonomi olarak bakıldığında, yerler ve nesnelere de turistler için dönüştürüldüğünde, yerel/yerleşik insanlarda dolaşan turistlere yönelik çeşitli olumsuz duygular/davranışlar da ortaya çıkmaktadır. Turizme kazandırma/açma söyleminin yaygınlaşması ve turizm için yapılan bütün dönüşümler, bir “turizm obsesyonu”na yol açmıştır. Turizmin olumsuz etkileri olabileceğine dair farklı itirazlar da yükselmektedir. Bu bağlamda bir “turist nefreti” ve “turizm protestoları” dünyanın farklı yerlerinde görülebilmektedir. “Anti-turizm hareketleri”, turizmin ekonomik katkılarının ötesinde çevresel etkileri, yerleşik insanların gündelik yaşamları üzerindeki etkileri üzerinden gelişmektedir. Kitle turizminin yıkıcılığı ve turist istilasına karşı protestolar ve “turist evine dön” şeklinde kampanyalar turizme yönelik itirazlar olarak arada gündeme gelmektedir<sup>24</sup> ya da “butik turizm” şeklinde etkisi daha küçük ve kitlesellikten daha uzak farklı turizm önerileri geliştirilmektedir.

---

<sup>24</sup> Turizm karşıtı protestolar hakkında haberler:

“Avrupa'da 'turist karşıtlığı' yükselişe geçti”. Haber tarihi: 22.08.2017

<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-41005770>

“Santorini turiste sınırlama istiyor”. Haber tarihi: 18.03.2016.

<http://www.gazeteduvar.com.tr/dunya/2017/09/01/santorini-turiste-sinirlama-istiyor/>

“Kitle Turizmi Geri Dönüşü Olmayan Bir Nektada”. Haber tarihi: 21.10.2017

<http://arkeofili.com/kitle-turizmi-geri-donusu-olmayan-bir-neyktada/>



Koruma ve miraslaştırma ayrıca farklı yerel ürünlerin de pazara girmesini de sağlıyor. Hediyelik eşyalar ve yerel yemekler, mekânsal destinasyonların yanında kente dair imgenin bir parçasını oluşturmaya başlıyor. Yereli güçlendiren bu gelişme, bürokratik kurumların piyasaya müdahale ettiği örnekler de oluşuyor. Örneğin, İtalya’da Verona’dan sonra Floransa’da ve Venedik’te restoranlara yerel yemek için sınırlama getiren ve kota koyan kararlar alınmaktadır:

Getirilen yasağın nedeni de belediyenin aldığı kararla “Kentin kimliğini ve yemek kalitesini korumak” amacıyla, tarihi merkezlerde yemek satan işletmelerin ürünlerinin yüzde 70’inin yerel olması koşulunun getirilmesi.<sup>25</sup>

Bu örneklerde görülebileceği gibi yerelin ne kadar sınırlandırıcı olabileceği, İtalya’da Verona, Floransa ve Venedik gibi önemli turistik şehirlerde “kebab”ın ve yerel olamayan yemeklerin yasaklanması ve sınırlandırılması gibi tepkilerde görülebilir. “Yerel” olarak kabul edilen şeylere yönelik dışarıdan gelen etkilere ve dönüştürmelere yönelik itirazlar, turizmin önemli bir ekonomi olduğu küresel ölçekte popüler mekânlarda bile ortaya çıkabilmektedir.

### **5.5.3. Küreselleştirme**

Koruma ve miraslaştırma tüm dünyaya yayılan bir mekân/zaman üretimi biçimleri haline gelmiştir. Ekonomik, politik ve kültürel farklı dönüşümlerle ilişkili olarak küreselleştirici bir “büyük anlatı” haline gelmiştir. Küreselleşme, koruma temsilleri ve uygulamalarında hem “insanlık mirası” ve “dünya mirası” benzeri söylemlerde, hem de uluslararası aktörlerin ulusal, bölgesel ve yerel pratikleri takip etme, yönlendirme ve müdahale etme olanaklarının giderek artışında ve yerel/ulusal yönetimler tarafından kabul edilmesinde görülebilir. Burada UNESCO “Dünya Mirası” programıyla başta olmak üzere, küresel ölçekte örgütlenmiş farklı miras ve koruma sivil toplum örgütlenmeleri söylemsel bir ortaklaşma ve yaygınlaştırma sağlamada etkili olmaktadır. Etnik/ulusal, yerel/bölgesel karakterine rağmen, “insanlığın mirası”, “evrensel miras” gibi söylemlerle miras küresel bir sahiplenmenin konusu olmakta, küresel aktörler üzerinden meşruiyet zemini kazanmaktadır. Bu durum, ulusal anlatıyı

---

<sup>25</sup> “Kebab Verona’dan sonra Floransa’da da yasaklandı.” Haber tarihi: 18.03.2016.

<http://www.radikal.com.tr/gusto/kebab-veronadan-sonra-floransada-da-yasaklandi-1532029/>

“Venedik’te kebabçı açmak yasaklandı.” Haber Tarihi: 06.06.2017

<http://www.radikal.com.tr/gusto/kebab-veronadan-sonra-floransada-da-yasaklandi-1532029/>

daha küresel bir şeye çevirme, başka miraslardan ve tarihlerden öğrenme şeklinde bir değişim üretiyor.

Koruma bağlamında “insanlık mirası” ve farklı evrensel koruma ölçütleriyle bir “evrensel” inşa edilir. Bu bağlamda “Dünya Mirası küresel bir söylem, ancak uygulaması ulusal ve yerel” (Huovinen, 2014) oluşu, yerel, ulusal ve küresel arasındaki ilişkinin bir ifadesidir. Koruma bilgisinin ve söyleminin küresel olarak yayılması, akademik olarak yetişen koruma profesyonelleri, malzeme ve teknoloji üreten özet sermaye ile birlikte uygulama süreçlerinde de küresel aktörlerin etkisi önemli ölçüde artmaktadır.

Koruma ve miras mekânlarının, yerelin içinde kalmayıp ulusal ve küresel ağlar içerisinde bilinebilir olması için yapılan çabalar, temsillerin yayılabilirliği sayesinde etkili olmaktadır. Dünya mirası listesinde yer alan mekânlara yönelik “miras turizmi” bir turizm trendi olmuştur.

Küreselleşme, uzak yerleşimleri birbirlerine, yerel oluşumların millerce ötedeki olaylarla biçimlendirildiği ya da bunun tam tersinin söz konusu olduğu yollarla bağlayan dünya çapındaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşması olarak tanımlanabilir. Bu, diyalektik bir süreçtir; çünkü bu tür yerel oluşumlar, onları biçimlendiren çok uzak ilişkilerin tam tersi doğrultuya da yönelebilirler. *Yerel dönüşüm*, toplumsal bağlantıların zaman ve uzam üzerinde yanlamasına genişlemelerinin bir parçası olduğu için, küreselleşmenin de parçasıdır.” (Giddens, 2018: 67)

Zaman kavrayışının nicelleştirilmesi, yerel zamanların çeşitliliğinden küresel olarak senkronize edilmiş standart zamanına geçişi kolaylaştırmıştır. Zamanın hem ulusallığı hem küreselliği, zamansal çeşitliliğin ortadan kalkmasıyla birlikte, aslında yerelliği daha tahayyül edilmeye başlandığı andan itibaren imkânsız hale getirir. Mekânların, mekânlara yönelik müdahalelerin ve zaman kavrayışının dilini de değişmesi, ulusallaşma ve küreselleşmenin etkisindedir. Daha önce böyle adlandırılmayan şeyler, artık bugünden yapılan bir tarifile senkronize edilmiş ve tercime edilebilir bir dil içerisinde adlandırmayla karşılaşmaktadır.

Zamanı ve mekânı nicelleştirme şeklindeki modern eğilim, evrensel ve mutlak nitelikte türdeş zaman ve türdeş mekân kategorileri üreterek, kavrayış çeşitliliğini oradan kaldırır. Ulusal/küresel zaman “yerel zaman”ları çalışamaz hale getirir, ortadan kaldırır. Zaman ve mekân ölçeklerini türdeşleştirmek (mekân temsilleri üretme yoluyla), mekân üretimi ve zaman üretimi (tarihsellik inşası) üzerinde etkili olur. Tarihsel anlatıda mekânlar zamansal olarak eşitlenir (nicel eşitlik) ve küresel

senkronizasyon gerçekleşir. Koruma ve miras, temsiller aracılığıyla bir zamansal senkronizasyon edimi olarak işler. Ayrıca “zamanın ruhu” (*genius temporis, aura of history*) ve “yerin ruhu” (*genius loci, aura of space*) “şehirlerin ruhu” şeklinde kullanımlar bu türdeşleşmenin etkisiyle daha da imkânsız hale gelir. Halbuki modernlik öncesinde mümkün olan zamansal çeşitlilik içerisinde, “Bir zamanlar, zaman o kadar yerleşmiş ki her *genius loci* için bir *genius temporis* olduğunu söylemek mümkünmüş. Halbuki Batı zaman ölçümünün tarihi, standartlaşma ve küreselleşmeden ibarettir” (Griffiths, 2003: 24).

Mekâna “bir zaman modeli”ni ya da yaklaşımını uygulamak, zamansallık çeşitliliklerini yok saymak olur. İnsan üretimi haliyle mekânın olduğu kadar zamanın da bir tarihi ve coğrafyaları vardır. Bu tarih, zamansal çeşitlilikleri azaltan bir süreçtir. Doğal ile toplumsal arasında, toplumsal lehine ilerleyen bir tarihsel süreç vardır. Bu “doğal” olan her şeyin zayıflamasının bir parçası olarak, zaman da toplumsallaşır. Bu insanın üretimi olarak zamandır. Böylece, doğadaki mevsimlik ve günlük ritimle yaşama ve iş görme yerine, yeni bir zaman teknolojisi ve ritmi geliştirerek buna göre hayatı dönüştürmüştür. İnsan daha ötesine giderek, doğadaki ritmi de değiştirecek teknolojiler ve pratikler geliştirebilmiştir. Bu dönüşümde en önemli aşama nicikleştirme yoluyla “metrik zaman” kullanımına geçmek olmuştur. Modernlikle birlikte zaman çeşitliliği azalır, farklı “zaman kültürleri” (Wittman, 2018) yok olur. Zaman çeşitliliğinin azalması, zamanın nesnel ve homojen bir şeye dönüşmesi ve kullanılmasıyla ilgilidir. Döngüsel zaman ve doğrusal zaman arasındaki temel farktan öte, bu döngüsellik nasıl farklı biçimleri olduğu görmek önemlidir. Bu bağlamda “zaman kültürleri”nin (Wittman, 2018) zamanı ve mekânı kullanma biçimleri de farklı olacağından, koruma söyleminin ve pratiklerin, bu farklılığı “yerel”e önem verirken aslında nasıl da kendi paradigmasını dayatarakelediğini de görebiliriz.

Koruma ve miraslaştırma pratikleri, ortak geçmiş ve ortak mekân kurma, zamanı ve mekânı anonimleştirmeyi de üretiyor: mekânsal birlik toprak bütünlüğüyle; zamansal birlik ise geçmiş birliğiyle sağlanıyor. Ancak bu “ortak”laştırmanın yordamları, ulusal-küresel birçok normatif/hukuksal düzenleyiciyle gerçekleşiyor. Dolayısıyla, yönetimde söz sahibi olan öznelerin sınırsız iradesi ya da katılımı değil, yasal normların dışında sözleşmelerle kabul edilmiş normlarla sınırlanıyor. Yöneticilerin iradesi de, kentlilerin iradesi de ya da “şehir hakkı” (Lefebvre, 2015) üzerinden kullanıcıların iradesi küreselin etkisindeki normlara tabi olmak zorunda kalabiliyor.

Kent ölçekli bir demokrasinin sınırları ve olanakları, sadece ulusal değil bölgesel ya da uluslararası birçok dinamik tarafından etkileniyor.

Miraslaştırma sürecinde ulusal sınırlar içerisindeki mekâna dair, küresel aktörler uluslararası koruma kuruluşları, hükümetlerce kabul edilen uluslararası sözleşmeler aracılığıyla sürece dahil oluyor. Koruma uygulamaları ve miraslaştırma kararları uluslararası kriterler çerçevesinde gerçekleştirilmeye çalışıyor. Küreselleşme çağında kentsel yapılandırma süreçleri, küresel sermayenin yanında bürokratik yeni küresel aktörlere açılmış oluyor. Böylece miras, bir mekânsal üretim biçimi olarak küresel bir ortaklaşma/benzeşme üretiyor ve “insanlık mirası” olarak kabul gören mekân ulusal, yerel ya da dinsel miras olmaktan öte küresel bir tanımaya ve müdahaleye açılıyor.

### **5.6.Mekânsal/zamansal çeşitlilik ve korumanın benzeştiriciliği**

Koruma ya da miras konusu olan mekânları, bir dokunulmazlık halesine büründürmeden ve normatif belirleyenlere mahkûm kalmadan, farklı öznelerin müzakerelerine açık bir tasarım meselesi olarak düşünmek, korumanın benzeştirici etkilerinden uzaklaşma da sağlayacaktır.

Mekânın yaşam süreci, yapıyı hem kendinden hem de benzeri/yakın yapılardan zamanla farklılaştırır. Yapının yaşaması sürekli kendisindeki farklılaşmasıdır. Bir müdahale olarak “koruma” adıyla yapılan farklı ölçeklerdeki müdahalelerin, yapıları birbirine benzeştirmeye neden olabilecek etkileri olur. Eskinin kendisindeki farklılık, koruma müdahalesine uğradığından benzeşme riskiyle karşı karşıyadır. Bu benzeşme sadece fiziksel olana (biçim, estetik, malzeme gibi niteliklere) yönelik değil, kullanım/işlev/uyarlama ve temsiller bakımından da gerçekleşir. Korumanın türdeşleştirici etkisi hem fiziksel, hem de temsil üretimlerinde görülebilir. Zaman, üslup ve malzeme üzerinden çeşitlilikleri benzetme; farklılık törpüleme, böylece aynılık/benzerlik üretme, estetize edilmiş bir aynılık ortaya çıkarabilir. “Tarihsel miras endüstrisi, geçmişi ve mimarîyi yeni biçimler altında metalaştırdığı, tarihî olanı soyut ve yapay bir biçimde stilize ettiği için eleştirilir” (Yardımcı, 2005:51). Dolayısıyla tekillikleri ortadan kaldırıp, idealleştirilmiş ve estetize edilmiş bir “genel” içine çekme risklerini de büyütür. Böylece aktüel ile virtüel arasındaki ilişki, “genel” etrafında belirlenmiş ve sınırlanmış oluyor.

Tükenme ya da azalmalara karşı, “biyolojik çeşitlilik” ya da “kültürel çeşitlilik” gibi koruma ve sürdürme amaçlı yaygın olarak üretilen kavramlar varken, “mekân

çeşitliliği” (mekânsallık çeşitliliği) ya da “zaman çeşitliliği” (zamansallık çeşitliliği) benzer derecede düşünülmez. “Tarihsel miras” ya da “tarihsel mirasın yok olması” kullanımlardaki vurgu, mekânın ya da nesnenin ilk üretildiği dönemin zamansallığına değil, geçmişin bir ürünü olmasına ve eskiliğine dairdir. “Kültürel miras” kavramında vurgu hem “doğal miras”tan farkına işaret eder, hem farklı kültürlerin mekânsal ürünleriyle karşılaştırma olanağı sağlar, çeşitliliğe işaret eder. Ancak bu kültürel ürünlerin, farkı “zaman kültürleri” (Wittman, 2018) olabileceği üzerine bir irdeleme benzer bir ilgiyle yapılmaz.

Geçmişin farklı zamansallıklarını bugünün takvim/saat zamanıyla düşünmek, geçmişe yönelik bir aynılaştırma işlemidir. Zamanın ve mekânın mekanik bölümlenmesi ve her türlü eşdeğerleştirme düzenekleri, mutlak kategoriler üzerinden olması sebebiyle, hem doğanın mekânlı, somut zamanını soyutlaştırır, soyut bir nitelik kazanır, hem de böylece zaman ve mekân türdeşleşir.

Bu çeşitliliğin nasıl azaldığına ilişkin bir örnek şöyle verilebilir. Saat zamanı, Greenwich merkezli güneş zamanıdır. Ancak, bu bakımdan ay zamanı değildir. İkinci bir örnek ise, yeni zamanın yayılmasını sağlayan, modernliğin kentlere önemli mekânsal eklemelerin biri de kentlerin merkezi olarak kent meydanlarına saat kulelerinin dikilmesidir.

Zaman çeşitliliğinin koruma için ne anlam ifade edebileceğinin örneği, reenkarnasyon ve döngüsel zaman içinde tezahürünün nasıl olabileceğidir.

Bir an Bhtutan’a gidelim. Oradaki bir Budist manastırından sorumlu rahip, Lopon Pemela, şöyle diyor: “Biz reenkarnasyona inandığımız için, bireye ve tarihe ilişkin görüşlerimiz farklıdır. Modern dünyaya bakışımız da. Modernliğin tek bir boyutu vardır. Müzeler, modernliğe ait kurumlardır. Geçmiş, orada hapistir. Tibet’te Çinliler, tapınaklarımızı müzelere dönüştürdüler. Bunun burada da olmasını istemiyoruz.” (Griffiths, 2003: 70)

Korumada yıpranma, bozulma, yanma, yıkılma ya da yok olmaya karşı önemler alınır. Başka türlü bir zamansallık/mekânsallığa dayalı bir koruma anlayışı olsa bu başka türlü olabilirdi ya da bir koruma kaygısı ya da bilinci bile gelişmeyebilirdi:

Bhutan’daki tapınaklar zaman zaman yanıp kül oldu; buna, yanık bırakılan yağ lambaları neden oldu sanıldı. Eski binalar, ipekler ve dini sanat eserleri kül oldu. Ama burada gelenekler ‘yaşadığı’ ve tören tarihi hiç ölmediği için, bunun çok da fazla önemi yok. Tamamı yeniden yapılabilir. (Griffiths, 2003: 70)

Bir nesnenin zamanı, üretildiği andan itibaren işlemeye devam eder, hiç durmaz. O nesneyi oluşturan hal/biçim, o hale getirilmeden önce de var olan bir şey olabilir. Üzerinden zaman geçmesi bir şey değildir, zaman geçmez, zaman içerisinde yapının/nesnenin nelerle karşılaştığı, nelere maruz kaldığıdır, nasıl yaşadığıdır. Nesneye/zamana bakışımız, günümüzdeki yaygın zaman-mekân algısı içerisinde işler. Geçmişini nasıl algıladığımız, geçmişin nasıl olduğundan öte bugünkü zaman kavrayışımızla ilgilidir. Böyle bir zamansallığın içerisinde geçmişin ürünlerine bakarız. Bu bakışı yapan özne olarak, bu bakışın kendisi de içinde bulunduğumuz bu zamansallık da tarihsellik dışı değildir.

Farklı zaman kurguları, bize farklı mekân kurguları/anlatıları üretme olanağı sağlar. Zamanın sayısal ve mekanik bir temsile çevrilmesi, mekânla olan bağının da farklı şekillerde kopartılması demektir. Kronolojik zaman netleştirir; ama mekânlar arasında kurduğu zamansal bağlar (yakınlıklar ya da uzaklıklar), o zamansal kurgunun kendisinden getirdiği niteliklere maruz kalır. Öyle olduğu için değil, zaman kurgusunun niteliklerinden ötürü öyle algılanabilir olmuştur.

Koruma, mekânsal ya da zamansal bir çeşitlenme üretmek yerine, zamansal/mekânsal homojenlik mi üretir? Bugünün tarihsel/kronolojik zamanının içerisinde mi alarak azaltır? Farklı mekânları, aynı zamansal anlatının parçası kılar ve içine alır. Böylece, geçmişin zamanını bugünün zamanına dahil eder, bugünleştirir: “Hatırlamak isteyen her modern bakışın taşıdığı bir risk var: Geçmişini, hatırlayanın kurgusundan ibaret kılmak; dağılıp gitmiş bir geçmişe, bugünün ihtiyaçlarını karşılamak üzere, bugünün öznelliğinden bakmak” (Gürbilek, 2005: 9).

Mekânsal zamandan soyut/niceliksel zamana geçişle, niceliksel zaman, daha önce “niceliksel olarak” yaşanmamış geçmişini de kendi zamansallığı içine alarak aslında fetheder. Geçmişini de böylece kendi zamanında hiç olmamış bir homojen zamansallığın içerisinde yeniden kurar. Bir mekânın kendi zamanı ile bir zaman kurgusunun içinde kurgulanan mekân olmak, fiziksel olarak aynı yapıyı anlatsal olarak farklı kılar. Uzlaşma sağlanan anonim bir zamanlaştırma biçimi, (deneyimler, anımsamalar, unutmalar, rüyalar içeren) kişisel/öznel olan zamanın izlerini siler, mekânın anlatsısına/temsiline yerleşir. Bu dışarıdan/üstten düzenleyici zaman, bir zaman ayarlayıcı olarak insanların ve nesnelere kendi tekil zamanlarını düzenler ya da işgal eder.

Koruma, geçmişte farklı yerlerdeki olayları, olanları ve olduranları senkronize eder ve zamansal olarak eşdeğerleştirir. Mekân, kendi yaşanmış zamansallığından arındırılır. Zaman çeşitliliği içerisinde düşünülmez, zaman çeşitliliğine izin vermeyecek kadar standartlaşmış bir düşünüş hazırlar. Bu anlamda, zamanı kolektifleştirir. Kolektifleştirici bir pratik olarak “koruma”, hiç yaşanmamış, ama “hayal edilmiş”, ortaklaştırılmış, kamusallaştırılmış bir zamansallık kullanır. Mekânın kendi tekil geçmişi bastırılırken, yerine anonim bir geçmiş geçer. Mekân, kolektifleştirilmiş bir geçmişin parçası yapılır. Bir mekânın “kendine ait zamanı” ya da “özel zamanı”, genel bir zaman kavrayışı ve dili içerisinde bastırılır. Başka bir ifadeyle, monolitik hale getirmeye neden olur, çünkü hiçbir zaman böyle olmamış olsa da, geçmişi de kendi zamansallığı içerisinde değil, bugünkü zamansallık içerisinde yeniden şekillendirme ve mekâna müdahale ederek yeniden düzenleme ve ayar verme etkinliği olarak düşünülebilir.

Korumayı, bugünden yapılan bir pratik ve bugüne ait bir müdahale olarak görmeyi unutup, koruma müdahalesinin sanki hiç müdahale edilmemiş gibi sanısı ya da arzusu yanıltıcıdır. Dolayısıyla, bütün koruma işlerinde “geçmişin” bir halini ortaya çıkarmak değil, yeni ve devingen bir geçmiş imgesi üretilir. Olan, sadece bugün yaşanan ve kullanılan bir yer/şey olmaktan ibarettir. Yaşanmışlığı olmuşa, bu geri döndürülebilir değildir, o yaşanmışlıkta bütün insan ve insan-dışı bütün failler, bütün kullanımlar, bütün ilişkilennmeler, etkilenmeler, geri döndürülemez bir şekilde geçmiştir. Dolayısıyla, ne yaparsak geçmişe ve mekâna ilişkin, türlü bilgilere “dolaşık” (Barad, 2019) tahayyüller ve imgelerle yaparız. Bu nedenle, koruma, bir geriye dönüş sağlayıcı değildir. Hem dönülecek belli bir “geri” yoktur, hem de koruma müdahaleleri her durumda “yeni”leyici müdahalelerdir. Korumanın, yapının her türlü tarihine rağmen, koruma bugünün bilgisi, malzemesi ve olanakları, beklentileri etrafında yapılabilen bir tasarımıdır/müdahaledir. Yapının eskiliğine rağmen müdahale/muhafaza yeni olmak zorundadır. Dolayısıyla her türlü müdahale (fiziksel ya da temsili) yapıyı “yeni”leştirir. Muhafazacı, müdahalesiz bir tasarım ise “eski”liği, uzakta ve var olan bir şey olarak kabul eder ve “yeni”leştirmeden uzak tutmuş olur. Yapının yaşayabilmesi için yapılacak her türlü müdahale, malzeme olarak ömrünü uzatma ve kullanım değerini sürdürme olanağı sağlar.

Koruma, yeni bir mekân arayışı ya da yeni bir zaman arayışı olmaktan öte, hâkim zaman-mekân anlayışını geçmişin zaman-mekânlarına da yayar. Mekânın kendi

zamanı ile mekânı kullananların ve koruyanların zamansallıkları birbirinden farklıdır. Bu durum “daima şimdiki zamanın filtre ettiği bir geçmiş görüntüsü” (Traverso, 2019: 21) üretmektedir. Mekân üzerine çalışan koruma ve miraslaştırmayla bir "koruma zamansallığı" inşa edilir. “Yaşanmamış” bir zamanı, yaşanmış zamanının yerine geçirir. Böylece aslında koruma mekânı zamansal bir anlatıya çevirir ve yeni bir mekânsal/zamansal hiyerarşi üretmenin de parçası olur. Bu süreçle birlikte hem insan üretimi mekânların hem de doğal alanların korumasını içeren, dünya üzerinde artan bir “koruma coğrafyası” oluşturulmaktadır.

Sayısal zaman tasavvurunun, sayısal değerlere çevrilerek nicel eşitleme sağlaması sayesinde, mekânlar senkronize edilebilir hale gelir. Yeryüzündeki mekânsal ve toplumsal farklılıkları görmezden gelerek, dünyanın farklı yerlerindeki mekânlara dair anlatılarda senkronize edilmesi ve kıyaslanabilirlik sağlanır. Bütün nicelleştirme biçimleri, zaman ve mekân üzerinde türdeşleştirici, benzeştirici, rasyonelleştirici, soyutlayıcı, genelleyici, nesnelleştirici etkiler üretir. Farklı zaman ve mekânlar bir eşdeğerleştirme dizgesi içerisine alınabilmektedir. Zaman ve mekân, sayısal olanaklarla, genel ve evrensel olarak tanımlanabilir, tarif edilebilir, konuşulabilir hale getirilmiştir. Zaman ve mekân üzerine temsil üretmek için hem dilsel/söylemsel, hem görsel, hem sessel (ses teknolojileri), hem de sayısal olanaklar kullanılır. Bu temsil olanakları, nicelleştirmeyle daha kesin ve sürekli bir nitelik kazanmıştır. Her türlü temsil, zaman ve mekâna ilişkin somut müdahalelerden öte, mekâna ve zamana nüfuz etmeyi, böylece bu temsil üzerinden deneyimlenebilir olmasını ve kontrol edebilme gücü sağlamıştır. Böylece başka türlü deneyimlenmesini ve kullanılmasını geri çevrilemeyecek derecede değiştirmiştir.

Sayısal zaman, mekânın temsillerinden biri haline getirilmiştir ve mekânın değerini "eskilik" olarak ölçmenin bir aracı olmuştur. Tarih/geçmiş, sayısal bir tarihle anlaşılır hale gelmiştir. Niteliği (ölçme, ölçü araçları) nicellekle tarif edince, bulanık, belirsiz, yaklaşık, kusurlu olan her şey; ölçülebilir, kesin, kusursuz, mekanik, hesaplanabilir, kopyalanabilir/çoğaltılabilir, nesnel, kıyaslanabilir hale gelir. Varlığı niteliksel olarak eksiltir ve niceliğe sıkıştırır. Bu sistematik ve matematiksel işlem, mekânın ve mekânsal pratiklerin ritimlerini bozar, düzenli aralıklara bölünmüş ve düzenli bir ritimle çalışan bir şeye dönüştürür. Böylece zamanı, doğadaki oluşların etkileri üzerinden değil, niceliklerle ve düzenli/sistemli mekanik bir aletle algılamaya ve kullanmaya başlamak, zaman deneyimine/hissine ilişkin duyusal olanakları ortadan



kaldırır. Artık zamanın kaynağı değişmiştir ve yaşanmış yerine rasyonelleşmiş mekanik saat geçmiştir.

Mekânı nasıl kavradığımıza bağlı olarak miras ve geçmişi kavrayışımız da çeşitliliği görme biçimimizi etkiler. Miras, yekpare bir tarihselliğin içinden seçilebilir. Bu bağlamda bir miras çeşitliliğinden de söz edilmesi mümkün olamaz. Farklı öznelerin farklı mekânsal ürünleri, kültürel çeşitlilik konuşulan yerden, dinsel ya da ulusal/etnik çeşitlilik içerisinde dahil olan insanların ürünlerine dair mimari çeşitlilikten bahsetmek de mümkün olmalıdır.

Şehre bütünsel bir miras, yapılara homojen bir bütünlük içerisinde bakmak, farklı tarihsellikleri, çeşitlilikleri, ortak bir üslupla yapılmış olsa bile her yapının kendi tekiliğini görmeyi engeller. Bu bağlamda mimari çeşitlilikten bahsedilmeyiş, homojen fiziksel çevre kurgusu özlemine, “çeşitlilik” korkusuna işaret eder. Dolayısıyla ortaya çıkan geçmişi sabitleme ve farklılıkları homojenleştirme şeklinde bir indirgeme ve müdahaledir.

Geçmiş, geçmiştir; ama geçmişteki herhangi bir şeyi, geçmişe dair herhangi bir şeyi farklı temsil araçlarıyla anlatmaya/göstermeye başladığımız zaman, geçmişi değiştiririz. Dolayısıyla, olabilecek olan sadece ürettiğimiz andan itibaren farklı geçmiş temsilleridir. Geçmişte kalan/olan olaylar, nesnelere ve özneler arasında nelere odaklandığımıza bağlı olarak farklı geçmiş temsilleri üretiriz.

İnşaat sektörünün ve inşaat sermayesinin küresel olarak etkileşimi nedeniyle, mekân üretimi ve koruma biçimleri çeşitleniyor gözükürken, öte yandan bir küresel benzeşme süreci de gözlenebilir. Küreselleşmenin etkisi, mekân üretim biçimlerinin, üretim bilgisinin/uzmanlığının ve malzemenin hareketliliği, bunun koruma pratiklerine yansımaları, mekânsal bir benzeşmeyi de üretmektedir. “Yerlerin nesneleştirilmesi ve pazarlanması eşsiz özelliklerine dayandırılabilirse bile, bir yandan dünya çapında benzerliğin yayılmasıyla özgüllüğün kaybolduğu da fark ediliyordu.” (Göktürk, 2010: 234). Yerelin, yerel kültürlerin ve yerel mimari geleneklerin, kültürel çeşitliliğin gözetilmesine yönelik koruma ve miraslaştırma alanında bir eğilim olsa da, bu durum küresel ölçekte işleyen ekonomik ilişkilerin, disiplinler bilginin ve uzmanlıkların, uluslararası kurumların ve sivil toplum örgütlenmelerinin etkileriyle ne kadar başka türlü olabilecektir?

## 5.7.Değerlendirme

Bu bölümün amacı, korumayı bir zaman/mekân üretim ve tüketim biçimi olarak tartışmaktır. Bu bağlamda kavramsal üretimler ve kavramsal müdahaleler denemeye/gerçekleştirmeye çalıştım. “Koruma zamansallığı”, “koruma mekânsallığı”, “koruma toplumsallığı” olarak ilişkilendirilmiş, zamansallık-mekânsallık-toplumsallık arasında triyalektik bir ilişki geliştirme çabasının parçası olarak bazı temalar geliştirmeye çalıştım. Politik ve ekonomik ilişkilerden azade, zamansallık-mekânsallık bağlamından azade koruma üzerine düşünmenin sorunlarını tartışmaya çalıştım.

Koruma, geçmişi olduğu gibi, günceli ve geleceği de dönüştüren bir müdahaledir. Korumayla geçmişin, şimdinin içindeki etkisinin/rolünün nasıl olacağına dair düşünceler ve pratikler üretilir. Mekân (koruma yoluyla) zamansal olarak yeniden üretilir. Hem mekân, zamansal araçlarla; hem de zaman, mekânsal araçlarla yeniden düzenlenir. Koruma, mekânları ve zamanları “ayarlama” etkinliğidir.

Koruma, zamansal ve mekânsal yeni hiyerarşiler üretir ve pekiştirir. Eski ve yeni olarak ayırır, geçmiş-şimdi-gelecek olarak yapılan ayrımı mekânsal olarak belirginleştirir. Böylece zamanlar arasında yeni mekânsal ilişkiler üretir. Koruma, bir zamanlar-arasılık da üretir. Farklı zamanların ortak mekânı olma ya da farklı dönemlerin ortak eseri olma durumlarını ortaya çıkarır. Koruma, bir mekânlar-arasılık da üretir. Farklı mekânları ortak zamanda eşleştirir. Mekânları tekil tarihlerinin ötesinde, tekil oluşları belli bir zamansallıkta bir genelin içinde eritir. Belli dönemin ya da belli tarzların/üslupların ürünü olarak da sunabilir. Mekânsal olana zamansal müdahaleler yapar, böylece “mekân”ı “zaman”la onarır. Mekânlar arasında zamansal bağlar kurar, bir zamansal eşitleme ya da eşdeğerleştirme ortaya çıkar. Bu bağlamda, bir şeyleri çizgisel, kronolojik ve retrospektif bir tarihyazımı ile sadece zamansal ortaklıkları nedeniyle (sonradan icat edilen) aynı tarihsel kategorinin içinde düşünmek olarak dönemselleştirme yerine farklı zamansallaştırma biçimleri kullanılabilir.

Koruma, zaman aracılığıyla mekânda hakimiyet kurmayı sağlar. Bu aynı zamanda mekân aracılığıyla zamanda hakimiyet kurmaktır. Bu bir tür zamanı mekândan dışsal bir şey olarak düşünme ve yeniden birleştirme işlemi olarak da görülebilir. Böylece, zaman, mekâna sonradan tayin edebilecek bir şey olarak da görülmüş olur. Tersinden

bir ilişkiyle, zamana ve tarihsel anlatıya da mekânı sonradan ekleyerek, mekân belli bir tarih anlatısını somutlayacak ve ispatlayacak bir şey olarak çalıştırılabilir.

Koruma, yeni bir mekân arayışı ya da yeni bir zaman arayışı olmaktan öte, hâkim zaman-mekân anlayışını geçmişin zaman-mekânlarına da yayar. Yeni zamansal ilişkiler kurar, herhangi bir mekânı kronolojik ve genel zamanın içine yerleştirir. Zamansal anlatıya mekânsal süreklilikler ekler. Bir tür zamansal tutarsızlıkları giderme ya da mekânsal tutarsızlıkları giderme olarak çalıştırılabilir. Bu hem fiziksel hem de söylemsel müdahalelerle yapılır. Zamansal anlatıya mekânsal somutlayıcılar sağlar, zamanın soyutluğu mekânsal somutluklarla telafi edilir.

Koruma, mekâna zamansal bir disiplin sağlar. Koruma hem mekâna hem de zamana yönelik disipline edici ve düzenleyici bir işlem ve düşünce olarak çalışmaktadır. Fizikselliği dönüştürmenin yanında, söylemsel alanda da düşüncenin düzenleyici niteliği, kavramların kavrayıcılığı/sınırlayıcılığı ölçüsünde işler. Koruma, mekânın yüklerini atan ya da soyan, yaşanmışlıkları ve bozulmuşlukları silen, yerine amaçlı ve niyetli/kastedilmiş (*intented*) işlemlerle mekâna müdahale eder. Rastlantısallıkları sistematik, bilinçli kılarak (en azından söylemsel olarak) düzenleştirme, rasyonelleştirme, zorunlulukları (malzeme, bilgi) seçenek gibi sunma (mistik bir nitelik atfetme), nicelleştirme üzerinden işlemler uygulamaya olanak sağlar. Koruma, yapının/alanın mekânsal bağlamı ve çevresiyle ilişkisi (ulaşım ve iletişim olanakları), tarihselliği ve zamansal anlatıdaki konumu, kullanımı (işlev, pratikler ve duyumsama) ve biçimi üzerinde çalışır. Bu şekliyle bir "yeniden-mekânlama" (*re-spacing*), "yeniden-yurtlandırma" (*re-territorialisation*) ve bir "yeniden-zamanlama" (*te-timing*) olarak çalışır.



## 6. KORUMAYI DUYUSALLAŞTIRMAK

“Duyuların işleyişine göre düzenlenen bir apartman dairesini zihinde canlandırmak elbette biraz daha hayalgücü gerekiyor: Bir tatalırumun ya da bir duyaryumun neye benzeyebileceği az çok tahmin edilebilir fakat bir görüryumu, bir koklaryumu ya da bir dokunuryumu zihinde canlandırmak hiç de kolay olmayacaktır...” (Perec, 2017: 52-53)

### 6.1. Başlarken

Bu bölümde koruma düşüncesi/pratiğini zaman-mekân-duyu arasındaki ilişkiler bağlamında inceleyeceğim. Duyuları, toplumsallık/mekânsallık/zamansallık analizinde kullanan bir yaklaşım geliştirmeye çalışacağım. Bunun için zaman/mekân ile duyular arasındaki ilişkileri koruma mekânları üzerinden, özne çeşitliliği, bedensel farklılıklar ve duyu çeşitliliği bağlamında irdeleyeceğim.

Mekânın/zamanın neliği, ne olarak ve nasıl deneyimlendiğiyle ilişkilidir. Bu deneyimleme hangi duyularla üretildiği ve alımlandığı, hangi duyguları ürettiğiyle ilişkilidir. Nasıl algıladığımız hem yetelerimizin kapasitesiyle hem nesnelere sunduklarıyla hem de yeteleri güçlendiren aparatlarla ya da farklı bedensel müdahalelerle ilgilidir. Zamanı/mekânı her türlü deneyimleme ve duyumsama, çeşitli araçlar, diller ve yöntemler ile anlatılır/gösterilir olur. Mekân temsili üretimlerinde, hangi duyuların deneyiminin ve hangi araçların kullanıldığı etkilidir. Duyularla olan mesele de burada başlamaktadır.

Mekânı, zamandışı bir şey olarak duyumsamayız. Zamanı ve mekânı birbirine içkin olarak değil, ayrılmış olarak düşünmek ve düşünme alışkanlıkları geliştirmek, duyumsamayla da değiştirir. Zaman-mekânı duyumsamak bütün duyularla ilişkilidir, ancak tarihsel olarak duyular arasındaki ilişkinin değişmesi ve senkronizasyonun değişmesi, yeni duysal hiyerarşilerin oluşması bu durumu önemli ölçüde değiştirmiştir. Duyuların kullanımının tarihsel olarak değişmesi, mekân/zaman duyumsamasını ve kullanımını da değiştirmektedir.

İnsanın bir şeyi/yeri deneyimlemesi farklı duyumsama kipleriyle ilişkilidir: Farklı etkilenmeler, uyaranlar ve sınırlayanlar duyusal deneyimleri şekillendirir. Duyulara bakmak, özneye bakmanın bir biçimidir. İnsan, duyumsayan ve duyumsamalarını duygu ya da kanaat olarak anlatan, temsile çeviren ya da yeniden-üreten bir varlıktır. Nasıl deneyimlendiği kadar, deneyimin nasıl aktarıldığı da duyular ve duygularla ilişkilidir. Zaman-mekânın toplumsallığı üzerine düşünürken, öznelliği dışlamadan, farklı öznellikleri ve özne çeşitliliğini hesaba katan, özneldeki duyu çeşitliliğini dışlamayan bir düşünüşü deneyeyeceğim.

Duyuların kullanımı toplumsal ve tarihseldir. Mekân duyularla üretilir ve duyularla kullanılır. Bu duyuların hangilerinin ve nasıl kullanıldığı, hem mekân üretim süreçlerinde ve mekândaki olanaklarla ve tasarımla hem malzemeyle hem duyu teknolojileriyle hem de insanların duyularını nasıl kullandığıyla ilgili olarak değişir. Nesnelere/mekânlar değişiyor, nesnelere/mekânları üretme araçları değişiyor, bu üretim ve kullanım/tüketim sürecine duyuların katılım süreçleri de değişiyor. İnsanın bedenini ve duyularını kullanma alışkanlığı, bedeninin toplumsallığı da tarihsel olarak başkalaşır. Zaman-mekânı deneyimleme, sadece öznelere göre değil, duyulara göre de değişir. Bu bağlamda “özne çeşitliliği” kadar, “duyu çeşitliliği” de önemli bir meseledir. Sorun bu “duyu çeşitliliği”nin nasıl düşünüldüğü ve kullanıldığıdır.

Korumanın gözle kurduğu ilişkinin yoğunlaşması, başka duyuların mekân deneyimindeki rolünün azalması, bedeninin mekân içindeki rolünü tartışmayı olanaklı kılan bir boyutu vardır. Neden görme üzerine epeyce çalışılırken, diğer duyular için bu zayıf kalmıştır? Görme biçimleri konu olurken farklı duyumsama biçimleri/kipleri için işitme biçimleri, dokunma biçimleri, koklama biçimleri, tatma biçimleri ihmal edilir?

Sosyal teoride bir güzergâh denemesi olarak, duyusallaştırma girişimini Simmel, Lefebvre, Debord, Sennett, Urry ve Pallasmaa ile düşünerek koruma bağlamında geliştirmeye çalışacağım. Bu bağlamda Simmel’in “duyular sosyolojisi” ya da Baker’in “duygular sosyolojisi” olarak tarif ettiği güzergahlar kullanışlıdır ve bunu Lefebvre’in mekânsal pratikleri mekân analizine katma girişimini duyumsamayla ilişkilendirerek kullanmaya çalışacağım.

## 6.2. Sosyolojiyi ve Mimarlığı Duyusallaştırmak

Duyuların sosyolojik önemi nedir? Duygunun sosyolojik önemi nedir? Duyuların ve duyguların toplumsallığı nasıl mekân/zaman düşüncesiyle birlikte geliştirilebilir? Mimarlık duyuları unuttur mu? Sosyoloji, duyuları analizde neden düşünmez/kullanmaz? Duygu üretmeyen bir mimarlık mümkün müdür? Zaman-mekân, duygusuz ya da nötr olabilir mi? Duyumsamayı etkileyen birçok gelişme olurken (duyulara ilişkin teknolojiler), bunlar bizim hayatımızı bu kadar değiştiren; duyular-dışı bir sosyoloji ya da mekân düşüncesi nasıl olabilir? Toplumsallığı, duyuları ve duyu teknolojilerini dışarıda bırakarak düşünmek ve tartışmak birçok eksikliği ve sorunu da beraberinde getirir. Bu nedenle koruma/mekân üzerine bir sosyolojik çalışmada duyuları metodolojiye, veri üretimine ve düşünümüne katmak için denemelere ihtiyaç vardır. Duyular-üstü bir mekânsallık ve toplumsallık-dışı bir mekânsallık mümkün müdür?

Sosyolojiyi ve mimarlığı duyusallaştırma girişimi, yaşanan mekânı duyularla/duygularla ilişkilendirmeye dairdir. Bu deneme, korumanın koruduğu kadar koruyamadığı ya da ıskaladığı şeyleri de düşünümüne ve pratiğe katma olanağı sağlayabilir. “Mimari hakikat diye bir şey var mı? ... mimarlığın ve mekânın duyularüstü (*suprasensible*) bir yazgısı olup olmadığı” (Baudrillard, Nouvel, 2011) sorusu bu bağlamda kullanışlı olacaktır.

Zaman-mekânı bir toplumsallık olarak düşünmek, toplumsallığı da kanaatler olduğu kadar duyularla ve duygularla birlikte düşünmek, duyuları ve duyguları toplumsallık olarak düşünmek. Sosyolojik düşünmenin duyu dışı olmayışı, duyularla çalıştığını, hangi duyularla nasıl çalıştığını da ortaya çıkarmak, tartışmak. Toplumsallığı sadece dilsel ya da görsel üretimlerde ve ürünlerde (temsillerde) değil; nesnelerin, olayların ve mekânların hangi duyularla çalıştığı ve hangi duyguları kışkırttığı ya da ürettiği üzerinden de düşünmek gerekir. Böylece, “anlatısal” olma hali, mekânla ilgili deneyimi/algıyı, “dile getirme” zorunluluğu olmadan ya da dile getirilmesi gerekmeden, “dile getirilemeyen” ya da “göze getirilemeyen” kısımlarıyla da düşünmektir. Başka türlü bir ifadeyle bu, dile getirildiğinde ya da herhangi bir başka temsil biçiminde görme dışındaki duyusal deneyimleri de kullanmaktır.

Korumanın toplumsallığının unutulmasına, korumayla ilgili mekânsal pratiklerin ihmal edilmesine karşı, koruma mekânlarının nasıl deneyimlendiğine, duyuların ve

duyguların rolünü de dahil etmeye çalışacağım. Korumanın nasıl yapıldığı ve temsillerinin nasıl üretildiği kadar, koruma sonrası mekânların nasıl deneyimlendiği, dahası nasıl deneyimlenmek üzerine kurulduğu önemli bir mesele olacaktır. Mekân analizinde hem özne çeşitliliği hem de duyuların rolü genellikle eksik bırakılır. Yapılan koruma yapıyı korumaktan ibaret kalmaz, yeni deneyimlere de açık olur. Bu deneyimlemenin nasıl olacağı ise korumanın nasıl yapıldığıyla (belgeleme-koruma-kullanma-sergileme) ilgilidir. Hangi duyuları çalıştıracağı, duylara yönelik farklı teknolojilerin nasıl kullanıldığıyla da ilgilidir. Koruma mekanlarına ilişkin deneyim giderek turistik bir motivasyonla gerçekleştikçe, görmenin başat olan rolü daha da pekişmektedir. Bir mekânı deneyimlemenin biçimleri ve uyandırdığı hisler, hem bireylerin duysal kapasiteleri, bedensel özellikleri, hem de mekâna iliştirilen çeşitli teknolojik araçlarla ilgilidir. Sosyoloji bu özne çeşitliliğini ve duysal farklılıkları hesaba katabilir bir düşünsel pratiğe çevrilebilir. Dolayısıyla bu bölümü mekân/zaman sosyolojisini, duyuların sosyolojisiyle ilişkilendirme girişimi olarak tarif edebilirim. Bunu görsel/işitsel veri üretme odaklı metodolojik araçlar ile sınırlandırmayan, hem bütün duyularla ilişkilendirilmiş hem duyular arasındaki ilişkiyi hesaba katan bir yaklaşım geliştirmek olarak düşünüyorum. Bu doğrultuda, bakış bağlamında, mekânlara yukarıdan olduğu kadar, aşağıdan, içeriden, yakından ve uzaktan, bakma pozisyonlarını çeşitlendirerek bakmaya çalışacağım. Böylece hem görsel bakış noktalarını ve perspektifi çoklaştırmayı, hem de bu çoklaştırmayı diğer duylara da yayarak (çok duylulu yöntem), diğer duylularla ilişkilerini yeniden ve başka türlü kurmaya çalışarak yapmayı deneyeceğim. Mekânlar/zamanlar ve koruma örnekleri üzerine yazarken, bunu görme duysuyla sınırlandırmadan, dokunma, koklama ve dinleme gibi duyuları da mekân deneyimine ve yazımına katmaya çalışacağım. Böylece duylular-arası bir verimin yazma pratiği olmasına çalışacağım.

Bu duysal çoklaştırma için, Lefebvre'in ritimanaliz olarak tarif ettiği yöntem de kullanışlıdır. Lefebvre'ye göre "ritimanalist dünyaya kulak kabartacaktır ama hepsinden önce hor görerek gürültü diye adlandırılan, anlamı olmadığı söylenen şeyleri ve anlam dolu söylentileri – ve en nihayetinde, sessizlikleri dinleyecektir" (Lefebvre, 2017: 45). Toplumsallıklara bakarken, farklı duyuları düşünüşe katmanın önemi başka türlü özellikleri, mevcudiyetleri ve ilişkileri fark etmeyi sağlamasındandır. Bunun ritimanalist için nasıl işleyeceğini Lefebvre şu şekilde ifade etmektedir:



Ritimanalist tüm duyularına başvurur. Nefes alışından, kanın dolaşımından, konuşmasının akışından; ritimleri algılamak için yükselen bu duyguların hiçbirinden, diğerlerinin aleyhine bir ayrıcalık tanımaksızın birer referans noktası olarak yararlanır. Ritimanalist, soyutlamadaki değil, yaşanmış zamansallıktaki bedeniyle düşünür. (Lefebvre, 2017: 47)

Geçmişten ne anladığımız, mekândışı bir şey olamayacağı için aslında her zaman sınırlı ve seçilmiş kurgularla belirlenmiş olan bir tahayyüldür. Bir geçmiş inşa ederek, bunun yaşanmış değil, tahayyül edilmiş ve kurgulanmış bir geçmiş olduğunu unutmak, farklı coğrafyalarda farklı şekillerde, farklı özneler için farklı etkilerle olmuş olduğunu ihmal etmektir. Bütünüyle kapsanabilen bir geçmiş tahayyülü ve bilgisi üretmek, hem temsil olanaklarının sınırlılığı ve değişirliği, hem de farklı mekânlarda ve insan ile insandışı varlıklarda nasıl tezahür ettiğini bilebilmenin erişilemezliğiyle ilgilidir. Bu kapsayamazlık, öznelerin hangi duyularla nasıl duyumsadığını ve hangi temsil araçlarıyla nasıl kavradığını da dahil edilemezliğiyle de ilişkilidir. Geçmişte olanların nasıl duyumsandığından ve nasıl kavrandığından azade bir geçmiş anlatısı kurmak, böyle bir anlatı kurmanın her zaman seçici ve sınırlı olduğunun bir işaretidir. Bu bağlamda, korumanın nasıl yeni duyumsama deneyimleri ve hatırlama biçimleri yaratmış olduğuna bakmak gereklidir.

### **6.3. Koruma Yaklaşımlarında Duyulara Ayrılan/Ayrılmayan Yer**

Mekân da zaman da nasıl hissedildiği ve nasıl kavrandığıyla (temsil edilme biçimi ya da temsile gerek duyulup duyulmaması bağlamında) çeşitlilik barındırır. Ancak zamanı bir temsil ilişkisi olarak üretmek ve zamanın standart dilini oluşturmak, yeni bir temsil ilişkisi oluşturur, ama zamanın hissedilmesini ve kullanımını değiştirir. Sayısallaştırılmış zaman ile mekânda/doğada vuku bulan olaylara/oluşlara göre kullanılan ve algılanan zaman arasında belirgin bir fark vardır; (saatle/takvimle ve parayla) nicelleştirilmiş zaman temsili, zaman ile mekânı ayıran bir niteliktir. Zaman, doğanın/mekânın ritimlerinden uzaklaşarak, soyut bir temsil ilişkisi üreten sayıların egemenliği altına girmiş ve döngüsel ritmini yitirmiş çizgisel bir doğrultuda algılanan ve kullanılan bir şeye dönüşmüştür. Ölçme odaklı oldukça, zaman deneyimi/hissi duyumsanabilir olmaktan uzaklaşır. Zamanın mevcudiyeti takvim/saat olarak dışsal bir şeye temsil edilir. Halbuki takvim/saat zamanın sadece bir ifadesi ya da temsildir. Saat, zamanın duyumsanma biçimindeki çeşitliliği de ortadan kaldırır, sayısallaştırarak zamanı görülebilir/gösterilebilir hale getirir. Öte yandan zaman, saat

haliyle mekânsal bir boyut kazanır, kamusal alanlarda, evlerde ya da kollarda bir yer kaplar.

Koruma konusu olan mekânların ve geçmişin nasıl algılandığı, kaç yıl önce yapıldığına ilişkin sayısal bir geçmiştir, ancak bu eskiliğin bugün için kullanıcı ya da ziyaretçilerde nasıl duyumsandığı ürettiği çeşitlilik barındıracak bir şey olmaktan çıkmıştır. “Batı’nın bitmek tükenmek bilmeyen sayılarla dolu egemen saati (11:48) veya takvimi (30/06/97), zaman için bir duyguya yer vermeyecek kadar hissizdir. Orada kalplere, yumuşak tüylere yer yoktur” (Griffiths, 2003: 15-16).

Sayısallaştırma mekânlar/zamanlar, temsiller ve pratikler arasında yeni ilişkiler üretir. Mekânı ve zamanı sayısal temsiller (süre, boyut ve konum ölçüleri, para) üzerinden kavramak, mekânı/zamanı algılayışımızı etkiler. Böylece “sayılan mekân” ve “sayılan zaman”, “yaşanan mekân” ve “yaşanan zaman” a baskın çıkar. Yaşanan mekân/zaman deneyimlere dairken ve niteliksel değerler ile ifade edilirken; sayılan zaman ise farklı niceliksel değerlerle temsil edilir. Yaşanan zaman ve mekân, “kullanım değeri”ne işaret ederken, “sayılan” zaman ve mekân “sembolik değer”dir ve “değişim değeri” ile işlem görmeyi olanaklı hale getirir.

Mekânın parayla işleme sokulması, metalaşma sürecinin içine alır, her türlü üretim ve tüketim süreçlerinin içinde dolaşımda oluşu, kapitalizmin işleyişinde giderek önemli bir rol kazanması sağlar. Zamanı ve mekânı niceliklerde soyutlamak, deneyimden, duylardan uzaklaştırmaktır. Para sayısal bir temsil olarak, nesnelerin mübadelesini sağlar. Kullanım değerinin dışında, nesnelerin sürekli mübadele edilebilmesi olanağı sağlar. Paranın bir mübadele değeri olarak uygulanabilirliği, uygulandığı her nesnenin algılanmasını ve yaşanmasını değiştirir. Böylece zaman ve mekân, deneyimlenen ve duyumsanan bir şey olmaktan öte, yani kullanım değerinden öte daha fazla değişim değeri edinerek işler hale gelmiştir.

Korumanın duylularla ilişkisi nasıl düşünülebilir? Göze yönelik korumak dışında, bütün duylulara yönelik korumak nasıl sorunsallaştırılabilir? Mekâna/zaman duylularla olan ilişkisi üzerinden bakan teorik güzergahlardan yola çıkarak göz ve imge üzerinden bakışın neden ağırlık kazandığını irdelemeye çalışacağım. Bu bağlamda, duyumsama biçimlerindeki dönüşümü etkileyen, duyluların tarihsel olarak değişimdeki kritik noktalar şunlardır:

- Duyuların senkronizasyonun değişmesiyle ile ortaya çıkan duyulardaki ayrışmayla, duyular arasında yeni hiyerarşilerin oluşur. Deneyimlemede ve dūřünümde duyu çeşitliliği zayıflar.
- Duyular arasındaki hiyerarşi hem duyu teknolojilerinin gelişimiyle hem de uyarıcıların artışı ve çeşitlenmesiyle yeniden şekillenir.
- Farklılık, sadece eřitlik olarak deęil, eřitsizlik olarak da dūřünüldüğünde, “duyu çeřitlilięi” kadar, “duyu eřitsizlikleri” de devrededir.

Mekân tasarımları, farklı duyuları farklı şekillerde etkiler. Mekânı farklı duyu kipleriyle algılarız. “Mimarlık, salt görme ya da klasik beř duyu yerine, birbiriyle etkileşen ve kaynaşan birçok duyusal deneyim alanı içerir” (Pallasmaa, 2011: 52). Hangi duyuları kullandığımız mekân algımızı ve deneyimimizi değiştirir ve öylece belli duyularda yoğunlaşma olur. Bir madde/mekân her duyunun kullanımına açık farklı potansiyeller sunar. Bunlardan bazılarının madde üzerindeki azaltılması, bazı duyuların alımlamasını da azaltır ya da ortadan kaldırır. İnsanın, varlığını deneyimlemesi çokduyulu olmasına rağmen, “duyusal indirgeme”ler ve “duyusal parçalanma”lar ya da “duyuların uzmanlaşması” (Crary, 2010: 102) nedeniyle bütün duyular aynı derece kullanılamamaktadır. Mekân üretiminin duyuları eksiltici yaygın biçimi, duyuları hesaba katma, duyularla mekân ilişkisi üzerine dūřünmeyi sorunsallaştırmayı sağlayacaktır.

Duyular birbiriyle senkronize olarak çalışır. Bir duyu başka duyularda çağrışımlar yapar, birbiriyle ilişkisi etrafında birbirini besleyerek ya da tamamlayarak çalışır. Duyuların nasıl işlediği, bedeninin nasıl kavramsallaştırıldığı ve kullanıldığıyla ilişkilidir. Bedenin ayrı ve özel sistemlere ve işlevlere bölünmesi duyular arasındaki ilişkilerin göz ardı edilmesine, duyusal ayrışmaya ve duyusal hiyerarşinin oluşmasına neden olur. Duyuların etkileşimi ve senkronizasyonu meselesi, gözün hangi süreçler sonunda ayrıcalıkla hale geldiği üzerinden anlaşılabilir. Tarihsel süreç içerisinde “Duyular giderek birbirinden ayrıldı, özellikle de görme duyusu dokunma, koklama ve işitme duyularından koptu” (Urry, 2009: 257). Bu bağlamda,

Sorun, gözün diğer duyu kipleriyle doğal etkileşiminden yalıtlmasından ve dünya deneyimini gitgide indirgeyecek ve görme alanına sınırlayacak biçimde diğer duyuların devreden çıkarılması ve bastırılmasından kaynaklanır. Bu yalıtma ve indirgeme algı sisteminin doğuştan karmaşıklığını, kapsayıcılığını ve plastikliğini parçalar, kopukluk ve yabancılaşma duygusunu pekiştirir. (Pallasmaa, 2020: 50)

Tarihsel değişimler ile duyu kullanım alışkanlıkları içerisinde “görme ve duymanın sosyolojik önemine kıyasla, diğer duyular tali önemde” (Simmel, 2012: 228) kalmış ve bu da duyuların kullanımındaki senkronizasyonu önemli ölçüde etkilemiştir.

Duyular üzerine düşünce üretmek, duyu farklılıklarını ve duyu yitimlerini da içerecek şekilde kapsayıcı olur. Duyuların toplumsallık içindeki rolünü ve duysal çeşitlilikleri ve eşitsizlikleri hesaba katmayan bir sosyoloji ya da mimarlık düşüncesi eksik kalacaktır. Çünkü insanların davranışları, nasıl duyumsadıkları etrafında şekillenmektedir. Özne çeşitliliğinin önemli bir parçası, insanların duysal kapasitelerindeki farklılıktır. Her beden aynı duysal kapasiteye sahip değildir. Bedenler arasındaki farklılıklar kadar, insanların kendi yaşam süreçlerindeki bedenlerinin değişimleriyle bir beden kendi farklılaşması da önemlidir: yaş (yaşlanma, çocukluk, yaşlılık), sakatlık, anne oluş bedensel farklılıklara işaret eder.

Duyuların kullanımını toplumsaldır ve bir öğrenme süreci içerir. Tarihsel olarak, görmeyi öğrenirken ve görmeye odaklanırken, dinleme, dokunma, koklama ve tatma ise geri planda kalır. Bu durum mekân üretim süreçlerine de yansımaktadır. Mekân üretim süreçlerinde “gözün tahakkümcü önceliği yerine bedenin diğer duyularını da tatmin etmek gerektiği düşüncesinden hareketle temasa ve deneyime kapı aralaysaydı, bedensel bulunmanın estetiği üzerine de kafa yormak zorunda kalacaktı” (Şentürk, 2014: 33).

Duyuların “biyolojik” nitelikleri farklı potansiyeller içerir. Görme karşılıklıdır, hem alıcı hem vericidir. Açılıp kapatılabilir. Göz teması kurabilir, “göz göze gelmek”, “göz teması kurmak” karşılıklıdır. Görmenin karşılıklı olmaktan çıkartılması, “dikizleme” pozisyonunu güçlendirir. Göz, eş-zamanlılıkla, kulak ise art-zamanlılıkla (ardışıklıkla) işler. İşitme, sadece alıcıdır. Sesleri alır, ancak ses üretmez, karşılık vermez, sürekli açıktır, kapatılamaz. “Kulak kabartmak”, “kulak vermek” gibi bilinçli işitme çabalarının dışında da kulak her zaman işitir. Koklama, sadece alıcıdır. Burun kokuyu algılar, ancak koku vermez, sürekli açıktır, kapatılamaz. Dokunma karşılıklıdır hem alıcı hem vericidir. Seçme olanağı ve irade daha fazla iş görür. Dokunma yasaklanabilir, engellenebilir bir şeydir. Dokunma, fiziksellelikle ilişkilidir, bu fizikselliğın görülür oluşu ise ışıkla ilgilidir. Tatma, sadece alıcıdır. Sadece ağza alınan tadı algılanır, bu nedenle seçme ve irade daha fazla iş görür.

Bazı şeyler mesafeden dolayı ancak bakmakla duyulanabilir, ancak yakında olan her şeye dokunma mümkündür. Sadece bir şeyin dokunulmasının sınırlanması, “dokunulmaz” kılınması dokunmayı engelleyebilir. Uzağa dokunulmaz; uzak, ancak görülür. “Göz uzaklık ve ayrılığın organıdır, dokunma ise yakınlık, içtenlik ve sevecenliğin. Göz gözetler, denetler ve soruşturur, dokunma ise sokulur ve okşar” (Pallasmaa, 2020: 56). Koku da yakından algılanabilir, uzaklaştıkça dağılır ve kaybolur; geçici ve uçucudur. İşitme, ses uzaktan daha zor duyulur.

Göz ile kulak arasındaki en uç sosyolojik karşıtlık şuradadır: Kulak bize sadece zamansal form içindeki insanı sunarken, göz sadece kişideki kalıcı unsuru, o kişinin geçmişinin yüz hatları içindeki belirliğini sunar, adeta o kişinin ömrünün eşmazanlı olarak önümüzden geçtiğini görürüz. (Simmel, 2012: 224)

Ses geçicidir. Göz, kalıcı olanla, birikimle (izler) daha ilişkilidir; ele geçirme olanağına sahiptir. “Görülür” olan, “duyulur” olana göre mülk edinilebilir (Simmel, 2012: 226) niteliklere sahiptir.

Görme yalıtır, ses birleştirir; görme doğrultusaldır, ses tüm yönlere doğrudur. Görme duyusu dışsallığı imler, ses ise bir içsellik deneyimi yaratır. Nesneye ben bakarım, ama ses bana gelir; göz uzanır, kulak karşılar; Binalar bakışımıza tepki vermezler, ama sesimizi kulaklarımıza iade ederler. (Pallasmaa, 2020: 60).

Yetiler/duyular ile yitimler arasında yeni ilişkiler sağlayan çeşitli aygıtlar ya da protezler geliştirilir. Duyuların potansiyelleri duyu/yeti teknolojileri ve duyulara yönelik tıbbi müdahaleler ile güçlendirilebilir. Bedene eklenen protezler ya da teknolojik olanaklar (geronto-teknoloji, sakatlık teknolojileri) gibi, mekâna eklenen donatılar, farklı duyuların çalışır hale gelmesini sağlar. Duyuların biyolojik niteliklerini etkileyen farklı teknolojilerindeki artış, bütün duyular için aynı değildir. Bunlar hem bedeninin algılanmasını ve kullanımını hem de zaman/mekân algılaması ve deneyimlenmesini değiştirir.

Koruma yaklaşımlarında, mekânın nasıl görüneceği üzerine çalışıldığı kadar, nasıl ses çıkaracağı (akustiği), nasıl kokacağı, ona nasıl dokunulacağı, dahası tadının nasıl olacağı üzerine çalışılan/düşünülen sorunsallar olabilir. Çünkü diğer türlü koruma giderek bir görünüm tasarlama işine dönüşmektedir. Ses tasarlama ise ancak konser, film gösterimi, konferans vb. kullanımlar için dönüştürülen mekânlar için gündem olur. Burada bile duyuları birbirinden ayırma işler, bir ses mekânı, görsellik için değiştirildiğinde, ses olanakları feda edilir. Duyuları birbirinden ayırır, koparır. Diğer bütün duyuların olanaklarını görmeye tabi kılar, ikincilleştirir. Duyuların olanakları

birbirine dışsal bir şey olarak ayırmış olur. Bütün duyular birlikte ve ilişkili olarak var olacakken; üretilen mekânda birbirine dışsal şeyler olarak üretilmiş hale getirilir. Birbirine sonradan eklenen şeyler olarak değil, birlikte ortaya çıkan şeyler olarak. Birlikte ortaya çıksalar da mevcudiyetleri farklı zamanlar alabilir ve farklı algılamalara yönelik oldukça bir çeşitlilik içerir. Kesin bir kavramaya ve anlamaya/okumaya olanak vermez. O kadar çok olanağı içerebilir ki bunları elemek, alımlanmasını da sabit, kesin ve okunabilir bir düzeye çeker.

Mekân üretme, kullanma ya da tüketme biçimlerimizin görme merkezli oluşunun tarihselliği, koruma ve miraslaştırma pratiklerinde geçmişin yapılar sayesinde görselleştirilmesi – “görünür kılınması”, ancak yaşanır kılınması mümkün değil - çünkü yapının üretim zamanında toplumsallığı yeniden devreye sokulamaz, yapı sabitlense bile toplumsallığın parçası olan birçok şey (teknoloji, yaşam biçimi, gündelik rutin vs.) değişirken, toplumsallığın dondurulması mümkün kılınmaz. Toplumsallık, bir değişim ya da sürdürme gibi bir süreç içerisinde devamlılığa ya da kopuşa sahiptir. Tutma, saklama ya da koruma gibi bir müdahale, toplumsallığın kendiliğindenliğini sona erdirir, projeye dönüştürür. Koruma, mekânın fizikselliğine dair bir olanakken, mekân pratiği geri getirilemez, bu temsil mekânı ve mekân temsili ve mekân pratiği arasındaki ilişkiyi yeniden şekillendirir.

Bir mekânın tadına, sadece ağızımıza aldığımız yiyecek ve içeceklerde değil, soluduğumuz havanın dilimizde uyandırdığı tatlar da dahildir. Bir taşın ya da ahşabın ya da betonun tadına bakmayı düşünmeyiz bile, ancak dokunmaktan ya da koklamaktan kaçınma eğilimi yükselmektedir. Turistik deneyim bir “gezip görme” deneyimi haline gelmiştir. Dahası, görsel üretme/kaydetme teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte, fotoğraf makinesi ve kamera sayesinde “gezip gösterme” deneyimi olarak dönüşmüştür. Bu bir “gösterme toplumsallığı”dır, teşhir etme ve gözetlenme arzusunun dışavurumudur.

Mekânları turistikleştirilmesi ve turistik deneyimin nesnesi haline getirilmiş olması, duyuların kullanımını ve beden rolünü değiştirir. Urry'nin üzerine tartıştığı “turist bakışı” (Urry, 2009) gibi, turist dokunması, turist iştirilmesi, turist tatması, turist koklaması gibi kavramsallaştırmalar geliştirilerek, turistik deneyimin diğer duyularla ilişkisi üzerine düşünülebilir mi? Yerleşik olunan mekânların dışındaki dolaşma deneyimlerinde hem deneyimin süresi daha kısıtlıdır hem de gelme-görme-çıkma üzerine kurulu olduğu için tekrar içeren bir ritim oluşmaz, geçicidir. Bu durum bütün

duyumsama süreçlerini etkiler. Bir korunmuş yapıyı ya da alanı ziyaret etme, gezme/dolaşma deneyimi, belli sınırlılıkları olan, rutinleri olan, belli duyuların kullanımına olanak tanıyan davranışlar ve söylemler etrafında dönüştürülebilir. Ulaşım olanaklarının gelişmesi ve yaygınlaşmasıyla, insanların dünyanın farklı yerlerinde mekânları dolaşmaları kolaylaşmakta, bu dönüşüm turistik deneyimi hızlandırmaktadır.

Mekânın fizikselliğindeki değişim, mekânın temsil edilişindeki değişim, mekânın “yaşanması”nda da değişimi üretir: bu “yaşanan mekân”, farklı duyularla farklı şekilde işler ve çalışır. Duyumsama biçim değiştirmekte (gözün hakimiyetine girmekte), parçalanmakta ve etkisi kısılmaktadır. Duyumsama kapasitesi görsel olana doğru büyümektedir. Nesnelere, mekânlar ve canlılar “dokunulur” olmaktan uzaklaşmakta ve “görülür” olmakla yetinilen bir hale gelmektedir. Neden bakarak? Mesela neden dinleyerek, dokunarak ya da koklayarak, dahası tadarak hiç değil. Halbuki benzer şekilde nasıl bir mesafeden dokunduğumuz, kokladığımız ya da dinlediğimiz de bir duyumsama açısıdır, duyu çeşitliliğinin bir parçasıdır. Ancak diğer duyuların, görüntüye feda edilmesi, sürekli olarak imgeye dönüştürmeyle olur. Etrafımıza bir imge/resim gibi bakmaya alışkanlığımızı besler. Duyuya geleni nasıl kullandığımız, aktardığımız ya da temsil ettiğimiz, çeşitlilikleri içererek kullanılabilir. Ancak “Bugün mimarlığın zihinsel ve kavramsal boyutlarına yapılan aşırı vurgu mimarlığın fiziksel, duyu ve cisimsel özünün ortadan kaybolmasına katkı yapmaktadır.” (Pallasmaa, 2011: 41). Bu bağlamda etkilenme türleri, temsilleştirme türleri ve hatta temsilleştirmeden deneyimleme türleri üzerine konuşabiliriz.

Mekânı görünür kılmak, zamanı görünür kılmak mı içindir? Eskilik, zamanın mekândan kopmuşluğuna indirgenmiş bir şey olarak, bir mevcudiyet olmaktan öte, bir yalıtma olarak mı işlemektedir? Koruma, bir tarafıyla mekânı dönüştüren, “aslı”na yaklaştırdığı iddia edilirken uzaklaştıran bir süreçtir. Bir mekânın üretim sürecine dahil olan özneler, malzemeler ve ilişkiler, ilk üretildiği zamandan itibaren bütün ömrünün parçasıdır. Mekân kullanılan bir şey olduğu müddetçe yapıldığı halinden sonra değişim, ekleme ve çıkarma gibi bilinçli müdahalelere maruz kalır. Bunun dışında, mekânın kendi tarihselliği içinde, dokusunda ve malzemesinde değişimler, aşınmalar, yıpranmalar, zedelenmeler, renk değiştirmeler gibi insan iradesi dışında değişimler olabilir. Bütün bunlar mekânın maddesinde yaşanan zamansallığa ilişkindir.

## 6.4.Duyumsamayı Etkileyen Faktörler

Bu kısımda gözmerkezcilik (*ocularcentrism*) ve gözmerkezciliğin eleştirisi üzerinden korumanın etkilerini değerlendireceğim.

### 6.4.1. Mekân zamanı görme biçimleri

Görme, temelde, görsel yeniden-üretim/temsiller, görme odaklı teknolojiler, gözetim ve gösteri aracılığıyla diğer duylara göre en çok kullanılan duyu haline gelmiştir. Görme, temel duylardan herhangi biri olmaktan çok ötede bir konumdadır. Görsel temsil üretimi, gözetim ve gösteri tekniklerinin gelişmesi ve kullanılması, mekân deneyimlenmesinde gözmerkezciliğin güçlenmesini önemli ölçüde etkilemiştir. Görmenin bu kadar çok kullanılması, gözün en çok çalışan duyu olması, görmenin aslında sıradanlaşmasını da beraberinde getirmiştir. Göz, artık hiçbir ayrıcalığı kalmayan, neredeyse bütün duyumsamanın yüklendiği, bir tür uyarıcıya maruz kalan bir duyu organı haline gelmiştir. Göz bu kadar aktif kullanılırken, diğer duyların pasifleştirilmesi, duyu çeşitliliğinin ve senkronizasyonunun zayıflaması gözün olanaklarını ve gücünü zayıflatan bir şey değil midir?

Görme, kendi içinde nasıl değişti? Farklı görme ve gösterme alışkanlıkları ve biçimleri nasıl gelişti? Görme duyusu, diğer duylardan nasıl ayrıştı ve özerkleşti? Bu özerkleşme mekân/zaman üretimini nasıl değiştirdi? Gözmerkezci mekân üretimi nasıl gelişti? Gözmerkezcilik koruma söylemlerine/pratiklerine nasıl yerleşti? Koruma ile gözmerkezcilik arasında nasıl bir ilişki var? Koruma, neden gözmerkezci bir pratik olarak güçleniyor?

Nasıl bir “görsel rejim” ya da “görsel kültür” içerisinde yaşadığımız, “görme biçimleri” (Berger, 2002) üzerinde etkilidir. Görmenin nasıl değiştiği bir görme tarihçesi bağlamı içindedir. Görsel rejimlerin değişmesi, duyumsama ile mekân/zaman arasındaki ilişkinin nasıl değiştiğini analiz etmek için kullanılabilir. Her görme modeli, bakışı terbiye eder, bakışa farklı bir düzen getirir. Bakmak nesnel değildir, her koşulda konumsaldır ve zamansaldır. Konumsallık, nereden ve hangi araçlarla bakıldığıyla ilgilidir. Bütünsel/panoptik bir bakış sadece gözle mümkün değildir, bakış her zaman parçalıdır, ancak teknolojik olanaklar sayesinde farklı birleştirmeler ve bir araya getirmeler yapılarak çoklu ve ilişkili görmeler mümkün hale getirilebilir. Bu nedenle “görme biçimleri” olarak bir çeşitlilik ve kısmilik devrededir. Bakıştaki zamansallık ise ne zaman bakıldığına göre değişen ışıkla ilgilidir.



Görme alışkanlıkları bağlamında görme biçimi yekpare değildir. Görme biçimimizdeki değişim, diğer duyularla olan senkronik ilişkiyi bozarak görmerkezciliği pekiştirir. Gözün bakınca gördüğü, nasıl gördüğü, neleri gördüğü; görürken diğer duyularının nasıl dahil olduğu ve eklendiği, diğer duyularla nasıl ve ne kadar senkronize olarak kullanıldığı toplumsallıkla ilişkilidir. Gözün iktidarı sadece diğer duyular üzerinde değildir; farklı görme biçimleri içerisinde de belirli görme biçimleri hakimdir. Bu bağlamda Pallasmaa (2020), bilinçli odaklanma/yönelimsellik üzerinden görmeyi iki biçimde değerlendirir:

- Odaklanmamış görme (çevrel görme)
- Odaklanmış görme

Pallasmaa'ya göre, odaklanmamış görme dokunsallıktan kopmamış bir görme biçimidir. “Dokunsallık ve odaklanmamış görme tam da yaşanmış deneyimin özünü biçimlendirir. Odaklanmış görme dünyayla karşılaşmamızı sağlar, çevrel görme ise bizi dünyanın teniyle sarmalar” (Pallasmaa, 2020: 11). Çünkü, “bilinçsiz çevrel algılama retinal *gestalt*'ı mekânsal ve bedensel deneyimlere dönüştürür. Çevrel görme bizi mekanla bütünleştirirken, odaklanmış görme bizi mekânın dışına iter, salt bir izleyici kılar” (Pallasmaa, 2020: 14). Odaklanmamış görme, bedeni daha geniş nitelikleriyle dahil ederken, ayrıca sadece bakan bilinçli bir güç olarak değil, ayrıca başka duyumsamalara da açık ve mekân tarafından sarmalanmaya daha açık bir tavra işaret eder.

Duyuların senkronizasyonunun bozulmasında en önemli değişim “görme duyusunun özerkleşmesi” (Crary, 2010) olmuştur. Pallasmaa, diğer duyularla birlikte çalışan “bedenli görme” (*embodied*) zayıfladığını ileri sürmüştü ve görmenin bedenden ayrılmasıyla ortaya çıkan görme deneyimini ise “bedensiz görme” olarak kavramsallaştırmıştır. “Görmenin hegemonyası” (Pallasmaa, 2011) özellikle dokunmanın bastırılmasıyla pekiştirilir. “Diğer duyuların bastırılması ve özellikle gözün teknolojik uzanımları ve görüntülerin çoğalması yoluyla, gözlemcinin çevreyle bedensel ilişkisi kopmuştur” (Pallasmaa, 2020: 32).

Modernlik, duyuların kullanımıyla ilgili de önemli değişimler üretmiştir. Crary (2010) “görmeyi modernleştirme” sürecinden bahseder. Bu bağlamda, “görmenin modernleştirilmesi” (Crary, 2010: 108) ekonomik, politik, kültürel, sanatsal ve teknolojik gelişmeler bağlamında gelişmiştir. “Görsel modernite” (Crary, 2010)

önceki görme rejimlerine göre farklı bir “gözlemci özne” ortaya çıkarmıştır. “Özellikle 1820 ve 1830’larda gelişen ve sonuç olarak yeni bir gözlemci türünü yaratan” süreci Crary (2010: 15) “görmenin soyutlaşması süreci” olarak yorumlar. İmgenin teknik olarak çoğaltılabildiği bu yeni “optik rejim” (Crary, 2010: 51) bir “görsel modernite” (Crary, 2010: 104) de inşa etmiştir. “Görsel deneyimin değiş-tokuş edilebilirliği” (Crary, 2010: 26) temelindeki kitlesel görsel kültür, göz ve görme merkezci yeni bir “gözlemci özne”yi yaratmıştır. Görüntü üretme tekniklerinin çeşitlendiği, imgelerin kolayca çoğaltılabildiği ve yaygınlaştığı bu yeni “görsel rejim”de var olan “gözlemci özne”nin, duyularını ve gözünü kullanma biçimi farklıdır.

Görme alışkanlıklarımızı önemli ölçüde etkileyen gelişmeler Benjamin’in “teknik yeniden üretim çağı” adlandırdığı dönemin ürünleri olan araçlardır. Görselleştirme olanaklarının artması, görüntüyü başka ve sık karşılaşılan bir deneyim olarak hayatımıza dahil etmektedir. Bu bağlamda hem teknik olanaklar hem de teknik olanakların hitap ettiği duyular önemli olmaktadır. Matbaa, doğrusal perspektif, gözleme dayalı bilimlerin gelişmesi, aydınlatma teknolojileri, cam, fotoğraf makinesi ve kamera, iletişim ve ulaşım teknolojileri (hızlanma) bu bağlamda gözün gücünü artıran gelişmeler olmuştur. Bütün bu araçlar, bakışa biçim verir ve farklı görme alışkanlıkları oluşmasını sağlar.

Ortaçağda cami inşa edenlerle Hıristiyan mimarlar arasındaki fark, temsil edilen şeyle ilgilidir. İslamiyet kutsal görüntülerin resmedilmesini yasaklıyordu; bundan kasıt, bu resimlere putperestler gibi tapınmayı önlemektir ve bu yasak, binaları da kapsadı; binalar da Tanrı’nın görünüşünü taklit etmeye kalkışmamalıydı. Hıristiyan inşaatçı ise, dinsel bir resim gibi, imanı açıkça görülür kılmaya çalıştı. Her kilisenin haç şeklindeki biçimi elbette İsa’nın çarmıhta çektiği acılara bir öykünmedir; açıkça görünür olan bir şey daha vardır: Binayı yüksek tutmak için harcanan olağanüstü çabalarla İsa’nın göğe yükselişini göstermek. (Sennett, 2013: 30)

Gözün iktidarı, insanların duyumsama/algılama alışkanlıkları içerisinde, gözün diğer duyuların gücünün ve kullanımının çok üstüne çıkacak bir şekilde gelişmesidir. “Mimari gözetimin yerini elektronik gözetim (...) ‘teknolojik panoptikon’” (Çoban, 2016: 111) almasıyla birlikte “gözün iktidarı” en güçlü duyu iktidar olma hali daha da güçlenmiştir. Göz, diğer duyu organları üzerinde hiyerarşik olarak üste çıkar. İçinde bulunduğumuz zamansallık bağlamında, “en soyut ve en aldanabilir duyu olan görme güncel toplumun genelleştirilmiş soyutlamasına denk düşer” (Debord, 2016: 39).

“Skopofili” (bakma tutkusu) olmayı besleyen, “görsel haz”a oldukça önem veren bir toplumsallıkta yaşıyoruz. Bu görme merakı her türlü gözetleme,

dikizcilik/röntgencilik biçimlerini içerir. Gözetleme, karşılıksız görmedir, tek taraflı bir bakışın olduğu, gözler arası temasın olmadığı bir görme biçimidir. Görmek, gözetleme sayesinde tek taraflı bir sahip olma, hükmetme ve mülk edinme olanağı sunar. Gözetleme, göz göze gelmeyen, bakan ile bakılan arasında hiyerarşik bir ilişki kurulmasını sağlar. Gözetleyen tahakküm kurmasının olanakları teknolojik araçlarla sürekli gelişmektedir. Gözümüz, “kamera gözü” gibi gözetleyen göz olmayı öğrenir. Mekânlara bir ekran gibi bakan izleyici ya da seyirci haline dönüştürür; dokunma korkusundan öte, dokunmaya gerek duymama alışkanlığı üretir.

Mekân deneyimlenmesinde, yeni teknolojiler kullanıldıkça duyuların rolü ve kapasitesi de değişir. Bu bağlamda, duyu teknolojileri (erişilebilirlik olanaklarının artmasıyla daha fazla öznenin kullanımına uygun hale gelmesi), farklı görselleştirme teknolojileri (yazı ve fotoğraftan 3D teknolojilerine), müzelerde dolaşma teknolojileri (dijitalleşme, sanal gezi, canlandırmalar) geliştirilmesini, gözün kullanımını artırmıştır. Görüntünün teknik yeniden üretimiyle, fotoğraf makinesi, video, simülasyon gibi tekniklerin yaygınlaşması ve dil dışında bir temsil olanağı sunması sayesinde, mekânın görselliği de ayrıca bir görülme olanaklarını artırır. Bakan özne ile bakılan nesne arasındaki mesafe, duyumsamanın nasıl olacağını etkiler. Teleskop gibi uzağı yakınlaştıran ya da mikroskop gibi yakını derinleştiren (detaylar) bakış biçimleri, çok zaman mekânlara uygulanabilen bir bakma biçimi olarak çalışmaz. Neredeyse her zaman aynı mesafede kalmış gibidir.

Son olarak, bedene eklenen her protez, bedenin bir parçası gibi çalışır. Yeti yitimi ya da zayıflığı karşısında, bu yitimi azaltır ya da ortadan kaldırır. Bunlar erişilebilirliği artıran ya da sağlayan aygıtlardır. Özellikle gözün çalışmasına yönelik tıbbi müdahalelerin, tedavi olanakları ve protezlerin daha yaygın oluşu, diğer duyulara göre gözün daha etkili kullanılmasını sağlar. Bu bağlamda göz için üretilen mercek, gözlük, mikroskop, teleskop, dürbün gibi görmenin gücünü önemli ölçüde artıran ve kullanımı oldukça yaygın aygıtlardır.

#### **6.4.2. Görselleştirici koruma pratikleri: görünür kılma, görünüm verme**

Koruma uygulamalarında mekânın nasıl görüldüğü ve güzelleştirme önemli bir motivasyon olmaktadır. Mekânların güzel görünmesini sağlamak, sonuçlardan biri olabilir. Koruma, yaygın olarak estetik bir mesele olarak da düşünülmektedir. Estetizasyon, yapıya yönelik kozmetik/makyaj olarak da kullanılmaktadır. “Koruma

estetik” göz merkezci bir estetik olarak düşünöldüğü müddetçe özellikle dokunsallık yasaklanan değil, kaçınılan bir şey olur. Güzellik, sadece görsel midir? “Görsel uyum” ya da bütünleştirme arayışları, “görsel duyarlılık” işaretidir. Dokunsal, işitsel, kokusal ya da tatsal duyarlılıklar aynı yoğunlukta hesaba katılmaz. Yapıda “güzellik” görmek/aramak ya da “çirkin görüntünün ortadan kaldırılması” ilk algılamının gözle yapılmasından kaynaklıdır. Böylece koruma, “çirkin”liklerin kaldırılması ya da gözden uzak tutulması olarak da çalıştırılmaktadır. Ayrıca farklı donanımlar eklenerek gösterişli hale getirmek ya da ihtişamlı gösterme için süsleme ya da renklendirme yapılabilir ya da mevcutta olanlar belirginleştirilebilir.

Koruma ve miraslaştırma, geçmişı “görünür kılmaya” yönelimi, “yaşanır kılmaya” olandan daha belirgindir. Mekânda göreceğimiz şey geçmişin estetik değer yüklenmiş bir izi ya da göstergesi (temsili) niteliğinde olacaktır. Geçmiş, geçmiş değildir, geçmiş temsil eden şeyler üzerinde devamlılığı sağlanmak istenir. Koruma ve miraslaştırma, geçmişı dönüştürmeyi, zamanı ayarlamayı, mekânı zaman üzerinden yeniden düzenlemeyi hedefler. Koruma mekân üzerindeki kontrolü artırır ve yayar. Aslında meselenin zamanı olduğu kadar mekânı da mülk edinmeyi (kontrol etmeyi) sağlamak olduğu, ancak geçmişin toplumsallığını kontrol altına almak olmasa da sahiplenerek bugünkü zaman içerisinde kullanılabilir bir şeye çevirmeye olanak sağlar.

Koruma söyleminde görünüme ilişkin bazı temel kavramlar kullanılır: Silüet, manzara, cephe, cephe tasarımı, “giydirmeler” gibi. Fizikselliği etkileyen, ancak daha fazla göze çalışan çeşitli “görünüm verme” uygulamaları şöyle sıralanabilir:

- Eskitme: toz serpmeye, aşındırma yaparak eskileştirme amaçlı farklı müdahaleler yapılır, fizikselliğini eskitme değil, görünümünde eskitme yapılır, “patina eklemeleri” yapılır.
- Kaplama/giydirme: beton kısımları taşla kaplama, sıvayla ya da (taş desenli) duvar kağıdıyla taş görünümü verme. (Beton yapıp taşla kaplama, böylece ana malzeme olmaktan “süs” malzeme olmaya dönüşür).
- Tıraşlama: eksi görünmesini sağlama ya da parlatma (pürüzsüzlüğü ortadan kaldırma)
- Görünümü bozacak şeylerin kaldırılması: televizyon antenlerinin yasaklanması örnekleri: insanların gündelik ihtiyaçlarını, konfor artırma olanaklarını, teknoloji eklemelerini olumsuzlama ve engelleme örnekleri.

Bütün bu pratikler, yapının kendisinden öte kılığını değiştirir. Bu şekilde yapılan dış ya da iç cephe tasarımları, nasıl görüneceği tasarımı olmayı önceler. Cepheyi “dekor” olarak kullanır. Dekorlaştırma da dokunsallığı zayıflatır. Bu da yapının “teşhir nesnesi” olma halini pekiştirir. Bu durumda “mimari koruma için kültürel içeriğinden boşaltılmış bir sahne dekorunu muhafaza etmek dışında bir seçenek bırakmadığı” (Tanyeli, 120) bir yaklaşım gerçekleştirilmiş olur.

Bu duruma örnek olarak, Antalya Kaleiçi’nde birçok restorasyon çalışmasında kesme taşın kendisi yerine, kesme taş görünümü veren bir desene boyama örnekleri oldukça yaygın olarak kullanılmıştır. Burada taşın kendisini kullanmak değil, muhtemelen sıva üzerine boyayla taş imgesi kullanmak öncelenmiştir. Örneğin Antalya Kaleiçi’nde “Antalya Evi” modeli olarak sunulan, restore edilmiş bir müze/yapı vardır, burası oradaki sıradan bir evden daha mı fazla Antalya evidir? Antalya evinin kendisi mi, adsal, görsel/cisimsel ve müzeolojik temsili mi daha “doğru”dur? Öte yandan Antalya evi diye bir tip olabilir mi? Böyle bir sabitlik mümkün müdür? Bu görselleştirici dönüşüm kullanıcıları da deneyimlerini de değiştirir. Bu bağlamda Lefebvre’e (2015: 120) göre kentler belge, sergi ya da müze görünümü olarak dönüşür: “Tarihsel olarak biçimlenmiş (kent) artık yaşanmaz, pratik olarak kavranmaz. Turistler için, gösterilere ve pitoreske susamış estetizm için kültürel bir tüketim nesnesinden başka bir şey değildir. Onu sahiden anlamaya çalışanlar için bile (kent) ölüdür.”

Bu eleştiriye bağlanabilecek bir tartışmayı Agamben “kullanım” ve “kullanım imkansızlığı” bağlamında şu şekilde yapar:

Tıpkı, malda olduğu gibi, nesnenin kendi biçiminde, doğasına özgü bir ayırım bulunur, bu ayırım kullanım ve değişim değerlerini birbirinden ayırır ve nesneyi ele gelmez bir fetişe dönüştürür, aynı şey şimdi, gerçekleştirilen, üretilen ve yaşanan her şey -insan bedeni de, cinsellik de, dil de- kendi kendileri tarafından bölünürler ve artık öz itibarıyla herhangi bir ayırımı tanımlamayan ayrılmış bir ortama taşınırlar, bu ortamda her türlü kullanım kalıcı olarak imkansızlaşır. Bu ortam tüketim ortamıdır. Eğer, ileri sürüldüğü gibi, şu anda yaşamakta olduğumuz, her şeyin kendi kendisi tarafından ayırımında sergilendiği kapitalizmin en uç aşamasını gösteri olarak adlandırırsak, o halde gösteri ve tüketim tek bir kullanım imkansızlığının iki yüzüdür. Kullanılmayan şey, kullanılmadığından gösteri olarak sergilenmeye ya da tüketime bırakılır. (Agamben, 2011: 139)

Bu sergileme halinin bir biçimi müzedir ve Agamben’e göre (Agamben, 2011: 142-143) müze bir şehrin tamamını, belli yaşam biçimlerinin temsilcileri gibi görülen

kişileri, giderek her şeyi kapsayabilir. Bu yayılma hali “gösteri”nin yayılma gücünü ve etkisini gösterir.

Ayrıca bazı restorasyon çalışmalarında, yapıdaki taş temizlendikten, bütün restorasyon süreci tamamlandıktan sonra, taş duvarların kırmızı toprakla yıkanarak eski görüntüsü oluşturulduğu örnekler bulunmaktadır. Bunun gibi eski yapıda betonla yapılan onarıma ya da yeni beton yapıya, taş giydirilerek, taştan yapılmış izlenimi verilmek istenen birçok örnek mevcuttur. Burada taşa yönelik dokunma duyusunu kışkırtan bir işaret önemsenmiyor, gözün uzaktan ve bakışla taş olduğu izlenimi vermesinin yeterli görülürken, mekân deneyimini görmelik/seyirlik bir şeye dönüştürürken dokunmalık değeri de böylece zayıflamış oluyor. Öte yandan bir şey hiçbir zaman “eski” haline getirilemez. Çünkü “eski”, bir yerde sabitlenmiş bir şey değildir. Ama isim/sıfat olarak kullanıldığında, yaşamsallıktan yalıtılmış olur. Kullanım dışı ve süreklilikten kopuk olarak düşünmek, yeni “eski”ler yapmak, “eski gibi/olarak göstermek, böyle bir “eski” göstermelik bir şey olarak kullanılır.

Hatırlama ve hafıza da duyularla ilişkilidir. Hangi duyulara yönelik hatırlama biçimi/nesnesi üretildiği, hafızanın duyusallığına işaret eder. Koruma, hafızayla ilişkili bir tarafı olduğundan, hatırlamayı da görsel bir deneyim üzerinden sınırlamaya neden olur. Görsel ürünler sayesinde görsellik olarak zihinde kurmaya yararken, dokunsal, tatsal, kokusal, işitsel hatırlama olanakları tartışılmıyor. Hatırlatmanın görsel şeyler somutlaştırması, görselleştirerek hatırlatmayı üretiyor, diğer duyuların sağlayabileceklerini geçmişin içerisinden eleniyor. Böylece geçmişin imge olarak algılanması pekişiyor, çünkü imge olarak hem zamansal olarak bugün hem de üretildiği zamanın koşulları içerisinde ve araçlarıyla inşa edilmiştir. Geçmiş, ses olarak ise unutulmuştur. Geçmiş, görme dışındaki duyulardan önemli ölçüde eksiltilmiştir. Geçmişin, kendisi eksiltilmiştir, dilsel ve görsel imge olarak diri gösterilmeye çalışıldıkça, bu duyusal olarak da eksik bir geçmiş anlatısı/temsili olacaktır.

“Geçmiş”in nasıl kurulacağı ve kullanılacağı sözlü kültür/mit ile yazılı kültür/tarih arasında hafızanın oluşması sürecinde, yazılı olan egemen hale gelmiştir. Yazının deneyimi yaygınlaştırma ve ortaklaştırma olanaklarının sözlü olana göre daha fazla olması; insanların hiç yaşamadıkları mekânlarda ve zamanlarda kendilerini konumlandırabilme ve bağlar kurabilme (sahiplenme ya da reddetme) olanaklarını artırmıştır.

Koruma, bir görsel düzen (silüet, cephe, peyzaj, manzara, panorama) inşa etmek için de kurgulanır. Fiziksel olanın görsel temsillerini daha fazla üretmek, kullanımından öte görsele çevirerek (bakılıp geçilen bir şey olarak) değişim değerine çevrilebilmeyi de kolaylaştırır. Bakışa göre yapılan düzenlemeler, mekânlara manzaralar olarak bakma eğilimini güçlendirir. Böylece görme merkezli olmayan bir yapım alışkanlığıyla üretilen bir mekâna görme merkezli müdahalelerde bulunur.

Küresel olarak koruma ve miras mekânlarının turizm mekânlarına dönüşmesi, küresel boyutta görsel bir benzeşmeyi üretir. Bu görsel benzeşme süreci, koruma ve miras alanlarına yönelik özgünlük ve yerellik kriterlerini yeniden aşındırır. Buna göre,

Günümüz kent mimarisi artık onlara bakan izleyicilerden daha hızlı hareket etmeye başladı. Bu mimari, turistlerden çok önce neredeyse daima varış noktasına ulaşmış ve yerleşmiş oluyor. Turistler ve mimari arasındaki yarışta artık kaybeden turistlerdir. Turistler gittikleri her yerde aynı mimariyle karşılaşmaktan dolayı sinirleniyorlarsa da belirli bir mimari tipinin apayrı kültürel düzenlere sahip geniş bir mesafede ne kadar başarılı olduğunun ispatlandığını görünce de şaşkınlık duyarlar. (Groys, 2013: 109)

Gözmerkezciliğin, yapı üretiminde kullanılan malzemeyle, yapı elemanlarıyla ve tasarlama süreçleriyle ilişkisi vardır. Farklı yapı elemanlarının farklı duysal olanakları vardır. Farklı tasarım pratikleri, farklı duyuları çalıştıran tasarımlar yapmak üzere kuruludur. Planlama ve tasarım üretiminde odaklanılan “geometrik” ya da “simetrik” düzenleme, mekânların görsel niteliğini pekiştirir.

Mekân üretimi tasarlama ve uygulama süreçlerinde görme odaklı oluş mimarlık mesleğinin eğitim süreçlerinde de etkili olmuştur. “Mimarlığın kavranışında, öğretilişinde ve eleştirilişinde görmeye öncelik veren eğilim, diğer duyuların dışarıda bırakılması, bunun sonucu olarak sanatlarda ve mimarlıkta duysal ve duyumsal niteliklerin kaybolması” (Pallasmaa, 2020: 10) etkisini üretir. Böylece “mimarlık, varoluşta temellenen plastik ve mekânsal deneyim yerine reklamcılık ve anında ikna stratejisini benimsedi; binalar varoluşsal derinlik ve içtenlikten kopuk imge ürünlerine dönüştü” (Pallasmaa, 2020: 36) ve “mimarlık, durumsal bir bedensel karşılaşma olmak yerine, fotoğraf makinesinin aceleci gözü tarafından sabitlenen basılı görüntü sanatı haline geldi” (Pallasmaa, 2020: 37). Duyuların kullanımının farklılaşması, insan bedenindeki kapasitelerin bazılarını ön plana çıkarmıştır.

Mekân tasarlama süreçlerine baktığımızda, elin ve kalemin kullanımından bilgisayarın ve dijital araçların kullanımına geçilmesi, yapıyla olan duyuşsal ilişkilimizin tasarlama aşamasında da değiştiiğinin bir işaretidir.

Bilgisayarlı görüntü üretimi tasarım sürecini edilgin bir görsel manüplasyona, retinal bir yolculuğa dönüştürerek, çokduyulu, eşzamanlı ve eşgüdümlü imgelemdeki muhteşem yeteneğimizi köreltme eğilimindedir. Bilgisayar yaratıcı ile nesne arasında bir uzaklık yaratır, oysa elle çizmek ve maket yapmak tasarımcıyı nesneyle ya da mekanla dokunsal temasa geçirir. İmgelememizde hem nesne eşzamanlı olarak elde tutulur, hem de kafanın içinde ve imgelenen ve yansıtılan fiziksel imge bedenimiz tarafından modellenir. (Pallasmaa, 2020: 13)

Pallasmaa (plastisitenin kaybolduğu, “odaklanmış görme”nin dokunsallığı içeren “çevrel görme”yi bastırduğı bu mimarlık anlayışını/pratiğini “retinal mimarlık” ya da “göz mimarlığı” olarak tarif eder. “Modernist tasarım genel olarak anlığa ve göze yuva olmuştur, ama bedeni, diğer duyuları ve beraberinde anılarımızı, imgelememizi ve düşlerimizi evsiz bırakmıştı” (Pallasmaa, 2020: 24). Yalıtılmış görme odaklı mekân üretimi pratiğini değiştirmek için duyuların kullanımına yönelik eleştiri üretmeye ihtiyaç vardır. “Bugünün gündelik mimarlığının patolojisinin birçok yönü, duyuların epistemolojisinin çözümlemesi ve genel olarak kültürümüzün ve özel olarak mimarlığımızın göz yanlılığının eleştirisi yoluyla anlaşılabilir” (Pallasmaa, 2020: 24).

“Koruma estetiğı”, geçmişin mekân üretim biçimini üsluplaştırma (bütünleşik bir estetik rejime sahip olarak tahayyül edilmesi), bir standart üretir ve dayatırken, yapıların tekilliklerini eler. Bu mekâna görsel bir düzen verme odaklıdır. Bu, koruma konusu olan yapılarda, üretildiğı süreçte olmayan şekilde bir duyuşsal kullanıma da neden olabilmektedir. Çünkü görmenin biçimi değişmiştir. “Görme duyusu başka duyu kiplerini içerebilir, hatta pekiştirebilir; tarihsel mimarlıkta, görmedeki bilinçdışı dokunsal öge özellikle önemli ve yoğun biçimde mevcuttur, ama çağımız mimarlığında, ne yazık ki, ihmal edilmiştir” (Pallasmaa, 2020: 32). Çünkü her türlü mekânsal deneyim birçok duyunun kullanıma ilişkin olanaklar barındırır.

Bir mimarlık yapıtı bir dizi yalıtık retinal resim olarak deneyimlenmez, tastamam kaynaşmış maddesel, cisimsel ve tinsel özüyle deneyimlenir. Gözün ve diğer duyuların dokunuşu için kalıba dökülmüş, haz veren şekiller ve yüzeyler sunar, ama aynı zamanda fiziksel ve zihinsel yapıları içine alır ve bütünleştirir, varoluş deneyimimize pekişmiş bir tutarlılık ve anlam verir. (Pallasmaa, 2020: 12)

Mekânlar, insanların içinde ya da çevresinde neler yapabileceğine dair olanaklar sunar. Bir mekânın üretimi, farklı öznelere katılımını içeren gerektiren kolektif bir süreçtir



ve içindeki her pratik ve mekâna yönelik her müdahale, üretimim bitimsizliğini gösterir.

Eski bir binayı, yanlarına eklemeler yaparak ya da yeni pencereler açarak değiştirmek ya da modifiye etmek yanlış görünür çünkü bu değişiklikler orijinal nesnenin ‘bütünlüğünü’ yok ediyor gibi gelir. Değişen tarihsel gereksinimler, sanki zaman bir kirlilik kaynağıymış gibi, orijinal biçimini bütünlüğüne yönelik bir tehdit olarak görülür. Kendini kentlerin korunmasına adanmış gruplar kimi zaman gerçekten de sanki kent, ister istemez karmakarışık bir yaşama eyleminin mekânı değil de bir binalar müzesi olmalıymış gibi konuşurlar. (Sennett, 2013: 123).

Bu nedenle bir yapıya/mekâna sadece seyirlik bir ürün/eser olarak bakmak ve sabitlemek, diğer duysal olanaklarını kullanmaktan vazgeçmek, mekânları insanlar için dokunulamaz kılmaktır. Bu durumda koruma, mekânı, zaman sayesinde/üzerinden imgeye dönüştüren, “bugün”ünden mahrum eden, aslında belli bir tarihsellikte sabitlemeye çalışırken, yıpranmasını/aşınmasını/değiştirilmesini engelleyen pratikler olabilmektedir.

#### **6.4.3. Görme odaklı turistik deneyim**

Koruma ve miraslaştırma uygulamaları ve temsilleri, turizmde yeni bir deneyim türü, yeni bir turist tipi yaratır: başka türlü ilgileri olan, deniz ve güneşten başka beklentisi olan kültürel/tarihsel/mimari/doğal “güzellikleri” olan yerleri dolaşanlar. Böylece “çeşitli turist tipleri veya turist deneyimi biçimleri” (Urry, 2009: 25) oluşur. Seyahat deneyimi bireysel gezginden kitlesel turizme dönüşürken, bu hem hızlanmayı hem kalabalıklaşmayı üretir. Dolaşmayla ilgili avare/aylak, gezgin/seyyah, flanör/flanöz gibi tiplerden ya da bu tiplerin pratiklerinden farklı olarak “turist” görme merkezli bir pratik üzerinden mekânları deneyimler. Turist, gelme-gezme-görme-çıkma ile işleyen bir ritmin aktörüdür ve turizm “seyahat deneyiminin görselleşmesi” (Urry, 2009: 19) süreçlerini yoğunlaştırır. Yaygın turizm biçiminin kitle turizmi olması, çalışma zamanından ayrılan “boş zaman” için planlı, programlı ve “paket” standart bir dolaşma deneyimi geliştirilmesine karşılık gelmektedir.

Mekânın “gezilecek yer” oluşu, çekim merkezi, cazibe merkezi haline getirilmesi, turistik destinasyon olmasıyla, mekân yaşanan bir yer olmaktan öte seyirlik (görme duyusuna odaklanan) niteliği daha belirginleştiriyor. Turizm kentleri dönüştürürken tarihsel/kültüre/mimari değer üzerinden “eser”lerin “anıtsallık aurası”nı (Groys, 2013: 105) da pekiştirir.

Bir kentin anıtları buldukları yerde öylece durup turistlerin onları görmelerini beklemez; onun yerine bu anıtları yaratan turizmdir. Bir kenti anıtlara turizmdir: gelip geçen turistin bakışı acımasızca akan, biteviye değişen kent yaşamını anıtsal bir ebedi imgeye dönüştürür. Artmakta olan turizmin hacmi de anıtsallaştırma sürecini hızlandırır. (Groys, 2013: 105)

Turizm, insanların çalışma dışı zamanlarında yaptıkları pratiklerle işleyen bir ekonomi olarak gelişirken, hem turizm destinasyonları üretmek mekânları dönüştürür hem de ulaşım olanaklarının yayılmasını sağlar. Bu süreç mekânları deneyimleme ve duyumsama biçimlerini de değiştirir. “Turizm kentleşmesi” (Mullins, 1991) yerleşim alanlarını ve yapıları, yerleşik insanların kullanımına göre olmaktan çok turiste göre olmasına göre dönüştürür. Turistik deneyimde zamanın sınırlı ve geçici olmasından ötürü dolaşma deneyimi hızlı olmak zorundadır. Bu ziyaret edilen yerlerin bakılan/seyirlik bir yere dönüştürülmesi süreçlerini pekiştirir. Ayrıca ulaşımı kolaylaştıran teknolojiler ve altyapı yatırımları turistik etkinliği kolaylaştırır da turistlerin kullanacağı fotoğraf makinesi gibi teknolojik alet, turistik deneyimin kendisini farklılaştırır. Gezilecek görülecek mekanlardaki teknolojik destek ekipmanları da bu deneyime katkıda bulunur. Turistik deneyimin fotoğraf ve video üretme pratikleri, gözün nasıl daha fazla çalıştırılmasını sağlar. “Bakışa odaklanmak, yine de, turizmde, tipik turist deneyimi içerisindeki örgütleyici duyunun görsel duyu olduğu olduğunu ortaya koymaktadır” (Urry, 2009: 253). Bir yere gitmek, orada bulunmak, orada fotoğrafı olmak üzerinden belgelenen, gösterilen bir deneyim haline gelir.

Bir yer, ‘destinasyon’ haline getirildikten sonra, gezilmesi, görülmesi ve fotoğraf çektilmesi pratiklerinin yaygınlaştığı bir dönüşüme uğruyor. “Bakış, göstergeler aracılığıyla oluşur ve turizm göstergelerin biriktirilmesini içerir” (Urry, 2009: 17). Bu bağlamda Urry’ye göre (2015: 207) çağdaş turistler bakış koleksiyoncusudurlar.

#### **6.4.4. Işık kaynaklarının çoğalması**

Mekânın zamanla olan ilişkisini ve görmeyi değiştiren şeylerden biri de ışığın ve ışık kaynağının değişmesiyle ilgilidir. Görme, ışıkla ilgilidir. Işığın kaynağının ne olduğu, nasıl yansıdığı/yönü, yoğunluğu, rengi görmeyi ve görülen nesneyi etkiler. Güneş ya da ay ışığından faydalanabilmek için yapılarda farklı açıklıklar/boşluklar üretilir, pencere (camdan sonra farklı), kapı, tavan açıklıkları (kameriye) gibi mimari/mekânsal unsurlar, duvardan farklı işlevler/olanaklar sağlar. İçeriye giren ışık, iç mekânı görülür kılar ve farklı pratiklerin yapılabilmesini sağlar. Doğal ışığın süresi ve yoğunluğu azaldıkça, kararar mekânlar bedensel olarak kullanılır olmaktan çıkar. Yapay ışık

teknolojileri, mekânın doğadaki zamanla olan ilişkisini kopartır ve mekânı zamana bağımlı olmaktan çıkarır.

Mekândaki deneyimler uzun süreli değişimlerin etkisinin dışında, gün içindeki ısı ve ışık değişimleriyle de ilişkilidir. Zaman içindeki kullanım farklılıkları (mevsimsel, gündüz-gece), ışık ve ısıda durumlarının etkisinde olduğu gibi, saat zamanına ayarlı pratikler etrafında gelişir. Dolayısıyla, güneşli bir vakitte deneyim, ay ışığında ya da karanlıkta bir deneyim aynı olamayacaktır. Mekânların kullanımı ışığa göre değişir. Gece ile gündüz arasında kullanımların değişmesi, mekân/zaman duyumsamasını etkiler. İnsan bedeninin uyanıklık ile uyuma arasında dengesi, güneş ışığının azalmasıyla, giderek elektrikle yapay olarak ışıklandırılan kentlerde ve bütün gezegende değişmiştir. Böylece bir gün içinde insan etkinlikleri için kullanılan süre doğal ışık sınırlamasından etkilenmediği için sınırsızlaşmıştır. Bu durum, hava kararmasıyla birlikte dışarıya çıkan hayvanların ritimlerini değiştirmiş ve kullanım alanlarını daraltmıştır. Bir mekânın gündüz ile gece kullanımı farklılaşmaktadır, gecede insanların pratikleri farklılaşır. Birçok yapının ışıklandırılması, daha önce böyle bir teknoloji ve elektrik altyapısı olmadan yapılmış olsa bile, bunun eklenmesi, orayı gece görülebilir ve kullanılabilir hale getirmiştir. Dolayısıyla aydınlatma, mekânların kullanımı daha fazla zamana yaymıştır. Bu hem iç mekân için hem de dış mekân için geçerlidir. İnsanların gece bir şeyler yapabilecek aydınlığa sahip olması, insanların mekân üretimini/kullanımını/tüketimini de değiştirmiştir. Ancak, ziyaret edilen bir miras ya da koruma yapısı (ev, fabrika ya da müze), sadece gündüz ziyaret saatleri arasında açıktır ve genellikle gece ziyarete kapalıdır. Peki, aydınlatmanın ve gözetlemenin (güvenlik önlemlerinin bu kadar geliştiği koşullarda bile) gece ziyaret edilen bir müze ya da ziyaret alanı neden yoktur? Temsil üretimlerinin de mekânların gündüz halleri üzerinden üretilmesi bağlamında, gündüz merkezli bir mekân kullanımının ve anlatımının sorunsallaştırılmasına ihtiyaç vardır.

Yapıların içine ışığın nasıl ve ne kadar süre girdiği, insanların gündelik pratiklerini etkiler. Bu bağlamda “cam” önemli malzeme olmuştur, ışığın iç mekâna girmesini sağladığı gibi, ısı izolasyonu da sağlamıştır. Camın, çerçeveye birlikte daha az geçirgen oluşu, hem içeriye giren solunan havanın niteliği bağlamında hava alma, hem de içeri/dışarı arasında sesin geçirgenliğini azaltma sağlamıştır.

Pencere Akdeniz ülkelerinde ortaya çıkmıştır ve 16. yüzyıla kadar kuzey ülkelerine yaygınlaşmamıştır. Pencerenin yaygınlaşması ısıtma teknikleri ve camın daha çok kullanılır

hale gelmesiyle bağlantılıdır. Camın yaygınlaşmamış olması pencerelerin de kullanımını sınırlıyordu. (Emiroğlu, 2013: 146)

Cam, içeri ile dışarı arasındaki dokunsal sınırı da bakışı daha kolay hale getirerek dönüştürmüştür. Bu bağlamda Sennett (2013: 136) camlı bir vitrindeki saydam bariyerin, satılacak nesneye dokunulmamasını sağlayarak, fiziksel duyguların Viktoryen serasında başlayan ayrımının böylece daha da geçilmez olduğunu, görüntünün sesten ve temastan ve diğer insanlardan yalıtımının artık daha olağan olduğunu belirtir. Dışarı ile içerisi arasında yeni bir ilişki kurulmasını sağlaması bağlamında,

Cam, insanların, etrafı çerçevesizliği çok zor olan genişlik duygusunun üstesinden gelen malzemeydi. Çok yakın zamanlara dek, içeri ile dışarıyı birleştiren görsel deneyim ya açık bir pencereden doğrudan temas ya da küçük parçalara bölünüp tahta ya da metalle çerçevesizliği, genellikle kırışık yüzeyli bir malzemeden dışarı bakma olayından ibaretti. Dışarıdaki biçimi içeriden kavramak ama yine de ne soğuğu ne rüzgârı ne de rutubeti hissetmemek modern bir duygudur. (Sennett, 2013: 133)

Camın ışığı içeri alma özelliğinin yanında, farklı aydınlatma teknolojileri aracılığıyla ışık kullanılır. Elektriğin insanın gündelik hayatındaki en önemli etkisi, aydınlatma teknolojilerinde kullanılması sayesinde zaman kullanımını üzerinde olmuştur. Yapay aydınlatma sayesinde güneşin ışığına olan bağımlılık sona ermiştir. Gün ışığı sonrası, (gaz, elektrik gibi kaynaklarla çalışan lambalar) yapay ışık olanakları, gece ile gündüz arasındaki keskin fark belirsizleşmiştir, mekânsal pratiklerde önemli değişikliklerin oluşmasına neden olmuştur. Işıklandırma hem özel alanı hem de kamusal alanı, günün her saatinde deneyimlenme olanağı sağlar. Hane aydınlatmaları, ev içi zaman kullanımını uzatırken ve uyku saatini geciktirirken; sokak aydınlatmaları “gece hayatı” oluşmasını sağlamıştır. Aydınlatma sayesinde, her türlü üretim güneş ışığı sonrasında da mümkün hale gelmiştir. 24 saate yayılabilen çalışma saatleri ve mesai mümkün olmuştur.

Görünürlük ile izolasyonun kombinasyonu, binaların caddelerle sokak düzeyindeki ilişkisine de damgasını vurmuştur. Büyük cam levhalar yer düzeyindeki duvarlar olarak rutin bir şekilde kullanılmaktadır; genellikle çok az, sınırlı girişler bırakılır. Böylece (...) dışarı ile içeri arasında görsel bir ‘geçiş’ olmasına karşın binalar caddeden, ufak açık pencereci eski evlerden daha fazla yalıtılmıştır. (Sennett, 2013: 136)

Camın, ışık alma/geçirme biçimi olarak farklı ve renkli pencere tasarımları bir süsleme biçimi olarak da kullanılmış, bir mekânın nasıl görüneceğini ve duyumsanacağını etkileme üzerine düşünülmüştür.

Aydınlatma teknolojileri ve aydınlatma tasarımı, gün içerisinde görülebilirlik süresini artırır, doğal ışık kaynaklarına bağlı olmaktan çıkarttığı için mekânı kullanma süresini ve hareket doğanın zamanına bağımlı olmaktan çıkartır. Aydınlatma arttıkça ve çeşitlendikçe mekânlar daha fazla “görülür” hale gelir. Bir mekânın nasıl görüldüğü, yapıya uygulanan aydınlatma tercihleriyle (ışığın biçimi, yoğunluğu, rengi) ilişkili bir şey haline gelir. Aydınlatma teknolojileri, günün her saati mekânı görülebilir hale getirdiği için “görülür” gözetimi ve gösteriyi de mümkün hale getirir. Silüeti değiştirme, silüete eklenme (gece için), aydınlatma silüet için de çalışan bir şey olur.

Koruma pratiklerinde önemli meselelerden biri de aydınlatma olmaktadır. Koruma pratikleriyle birlikte, elektrik öncesi dönemde yapılmış bir mekâna ve yaşama alanına yapılan “özgünlük” dışı en yaygın müdahale elektrik ve aydınlatma eklenmesidir. Aydınlatma tasarımı, mekânların dış cephesinin güneş sonrasında nasıl görüleceği ya da iç mekânların nasıl görüleceği üzerine önemli bir mesele olmaktadır. Bu bağlamda “ışık tasarımı”, “ışık kontrolü”, “ışık mimarisi”, “gece mimarisi” gibi kavramlar mimarlıkta yeni gündemlerden biri olmuştur. Yapay aydınlatmanın yaygınlaşması, “ışık kirliliği” meselesini de gündeme getirmiştir.

Aydınlatma, ışığı artırır, karanlığı bastırır. Böylece gecenin karanlığının korku uyandırmasını azaltır, güvenlik duygusunu artırır, gündelik pratikleri de zaman-mekân kullanımını da değiştirir. Yapay ışığın kullanılması ve giderek yayılmasıyla, zamanın mekanla olan ilişkisinde farklı bir kopma olur. Işığın her zaman mümkün olması, zamanı farklı şekilde algılama ve kullanma, mekânsal pratiklerin doğal zamana göre ayarlanması sorunluluğunu ortadan kaldırır. Böylece, “gece”, pratiklerin durduğu, mekanların görünmez hale geldiği (dokunsallığın mecburen arttığı, sesin daha belirgin olarak algılandığı) bir zaman süreci olmaktan çıkar. Gözün mesaisi artar. Karanlık, dokunma ve koklama gibi duylara daha fazla olanak sağlarken, ışığın “görülür” kılan etkisi, mekânın dokunulur, işitilir, koklanır niteliklerinin odaklanmayı zayıflatır. Halbuki, mekânı algılanabilir ya da duyulanabilir kılan sadece “ışık” değil, ses, koku ve dokunsallık (ve belki de tat) iken, mekânın deneyimlenmesi neredeyse “göz”den ibaret ya da göz merkezli bir deneyime dönüşmesi süreci pekişir.

Işık (şehir ışıkları) yakınları görmeyi sağlarken, uzakları görünmez hale getirebilir. Giderek aratan ışıklandırma, kent için görme alanını artırırken, göğe bakıldığında görülebilecek olanların görülmesini ise engeller, yakın ışık uzak ışığa baskın çıkar. Yapay ışık, doğal ışığı etkisizleştirir. Işık yoğunluğu, gece göğe baktığımızda yıldızları görebilme şansımızı azaltır. Bu dünyanın uzay içindeki konumu algılama olanaklarını kapatır.

#### **6.4.5. Yükselme/mesafelenme**

Yüksek yerler yapma, yüksek yerlerden bakma, yukarıdan “kuşbakışı” bakma, bakış ile hakimiyet kurma, mekânı seyirlik algılama alışkanlığını güçlendirir. Yapıların yükselmesi kadar, görüntüleme teknolojilerinin daha yüksekte görüntü alma özelliği kazanması (*drone* kameralar ve uzaydan dünyayı görüntüleme gibi) bakış noktasının giderek yükseldiği bakış deneyimleri ortaya çıkarıyor.

Mekânı bakışla ilişkilendiren birçok “bakı noktaları” da dilsel ve fiziksel olarak üretilir. “Bakı noktası”, “seyir terası” gibi yerler, geniş bir alanı kapsayan “hâkim bir konum”dan bakma talebini üreten ve pekiştiren yerlerdir. Bu bağlamda panoramik bakış olanakları, daha kapsamlı ya da kelimenin köken anlamıyla bütünsel, ama uzaktan bir bakış sağlarken, başka türlü duyumsama deneyimlerini bastırır. Sabit ya da hareketli bir konumdan seyretmek, bakılan nesneden uzaklaşmaktır, bu nedenle dokunma, işitme ve koklamadan ise daha fazla bir kopuştur. Sabitlenmiş bakış pozisyonları o yerden bakmaya mecbur kılar, bakış yerini ve perspektifi belirler, sınırlandırır. Başka bakış noktası arayışlarını kapatır. Zaten bakmalı bir deneyimlemeye sevk ettiği için, bakış çeşitliliğini kapattığı gibi duyu çeşitliliğini de sınırlandırır.

Bir mekânı deneyimlemek, uzaktan bakmak, temaşa etmek dışında, daha yakından dolaşmak, gezmek farklı duyuşsal olanakları kullanmakla da mümkündür. Farklı duyuşları kullanmak, farklı bilgiler üretmeyi de sağlar. Mekânları giderek görünür ve görülür kılmak daha yukarıdan görünür olmakla çeşitlenir. Binanın yükselmesi malzemenin olanaklarıyla ilişkilidir. Demir, çelik, çimento, beton gibi malzemeler, taş, ahşap, toprak/kerpiç gibi organik malzemelere göre daha yükseğe çıkan yapı üretme olanağı sağlar. Endüstriyel malzeme öncesinde, kentlerde en yüksek yapılar genellikle kiliseler/katedraller/çan ya da camiler/minareleri kuleleri olarak kutsallıkla

ilişkiliyken, konut, işyeri gibi yapılarında yükselmesi hem kentin anlamını hem de kutsallığın mekânsal görünümünün/konumunun da değiştiğini gösterir.

Koruma yapılan bir bina ya da farklı yapıların/alanların korunduğu bir alan, modern malzemeye yapılmış oldukça yüksek binaların arasında kalabilir. Bu durumda hem görme/görülme ilişkisini değiştirir, hem de yükseldikçe dokunsallık ya da kokuların yayılması imkânsız hale gelir. Yükselmek, yerden/yüzeyden uzaklaşmaktır ve bu uzaklık ancak bakışla giderilebilir. Bu yükselme, sokağı seyretme deneyimini artırırken ve çeşitlendirirken, dokunma, koku alma ya da sesleri işitme gibi duyumsamaları zayıflatır.

#### **6.4.6. Hızlanma**

Mekânı deneyimleme mesafeyle olduğu kadar, hızlanmayla da ilişkilidir. Bu bağlamda, ulaşımın ve iletişimin, bedenlerin doğrudan kullandırılmasından, farklı araçların kullanılmasıyla ile yapılmaya doğru evrilmesi önemli bir momenttir. Hareket teknolojilerinin/araçlarının gelişmesi, ulaşımın ve iletişimin hızını artırır. Hızın artması dokunsallığı azaltır, mesafenin ve zamanın anlamını/rolünü değiştirir. Hızlanma, dokunsallığın kullanımını düşürürken, görsel ve işitsel olanın kullanımına daha fazla olanak sağlar. “Çağdaş şehir, hızlı motorize hareket ya da uçakla bir uçtan diğer uca kuşbakışı kavrama yoluyla bedenden koparak gitgide bir göz şehri olmaktadır” (Pallasmaa, 2020: 35)

İletişimin “araç”larla yapılmaya doğru dönüşümü, uzak mesafeye rağmen iletişim, yüzyüze iletişimdeki görsel ve dokunsal temasları ortadan kaldırır. İletişim teknolojileri geliştikçe, iletişim ağları da yaygınlaşır. Dilsel iletişim, telgraf (yazı-görsel), telefon (işitsel), faks (yazı-görsel), internet ve görüntülü telefon (işitsel ve görsel) olarak kabloludan kablosuz hale doğru geliştirilir. Ayrıca radyo ve televizyon olarak kitle iletişim araçlarının geliştirilmesi ve yaygınlaşması, işitsel ve görsel olanaklarla kitlesel algı üretimi mümkün kılar.

Mesafe, bedenin ve ayakların hareketine bağlı olmaktan çıktığı için yürüme mesafesi ile araç mesafesi arasındaki fark, mekânı/zamanı farklı deneyimleme ve algılama demektir. Araçlı ulaşımın gelişmesinin bir aşaması olarak, toplu ulaşım daha fazla insanın hareket halindeki bir araçta buluşması, dokunsal, kokusal ve işitsel temaslarda bulunması için yeni bir ortam olur. Hayvanlı araç trafiği, yerini motorlu araç trafiğine bırakır. Ulaşım ya da yük taşıma için kullanılan hayvanlar bu yüklerinden kurtulur.

Hayvanlı kervanların yerini kamyon/tır taşımacılığı alır. Araçların gelişmesi ve yayılması, yerleşim alanları içinde ve arasında yeni ve gelişmiş yol ağları örmekle birlikte işler. İnsan, hayvan ve nesne taşıma yollar üzerinde hareket edebilen araçlarla yapılı hale gelir. Ulaşım teknolojilerinin gelişmesi, yer üstü, yer altı, deniz üstü ve deniz altı ile hava üzerinde işleyen araçlar ve yollar demektir. Kent içi, kentler arası, ülkeler arası, kıtalar arası ulaşım ağlarının sürekli yaygınlaştığı ve araçların çeşitlendiği bir dünyada yaşamaktayız. Bu ağların gelişmesi ve hızlanma, daha uzak mesafelere insan/hayvan/nesne taşıma olanaklarını ve hızını artırır. Bu durum, seyahatin giderek “görme” deneyimine dönüşmesine yol açar. Seyahat etme deneyimi yeni seyretme alışkanlıkları üretir. Hem kullanılan araçların değişmesi, hayvanlardan makineli araçlara geçiş, hem de hızlanma, dokunsallığı azaltıp görmeyi artırır. Yaya ya da hayvan ulaşımı odaklı tasarlanmış yerleşim alanları, araç kullanımı yaygınlaştıkça bu alanlara da yayılmakta, böyle araç merkezli yerleşim alanlarına dönüşmektedir. Bu durumda dokunsal bir dolaşma deneyimi olarak yürüyebilirlik (*walkability*) zayıflamakta, yürünebilir alanlar daraltılmaktadır.

Hareket alanının genişlemesi ve hızın artması, mekânın ve zamanın anlamının radikal bir şekilde değişmesi olmuştur. Koruma, hızlanmaya karşı korumaz, her ne kadar “yavaşlığa” dair olanaklar daha fazla tercih edilse ve yerleşim alanı olarak bazı “yayalaştırma” düzenlemeleri yapılsa da geneldeki hızlanmanın bir parçası olarak kalır.

## **6.5. Duyumsamayı Değiştiren Teknolojik Gelişmeler**

### **6.5.1. Mekânzamanı görselleştirme biçimleri**

Sayısal zamansallaştırma, zamanı görülür ve işitilir bir şeyle sınırlandırır. Zaman, takvim ve saatte sayıların yazılmasıyla görülebilen; tik tak sesleri ile duyulabilen bir şeye dönüşmüştür. Zamanın başka türlü deneyimlenebilir ya da hissedilebilir boyutları ise geri planda kalır. Zaman “yaşanan” bir olmaktan öte ölçülen bir şey olmuştur.

Görselleştirme biçimleri kâğıttan bilgisayara taşınmasıyla maddesel olandan dijital/sanal olana doğru dönüşmektedir. Mekânı farklı görselleştirme pratikleri geliştirilmiştir: yazı; haritacılık (el çizimi haritadan dijital haritalara kadar, geometrikleştirme), tapu, kadastro; perspektif; resim, çizim (plan çizimi), gravür, minyatür; fotoğraf (kartpostal), sinema; dijitalleştirme (karekod; çok boyutlu görme



teknolojileri: 3D, 7D modellemeler; 360derece kayıtlar; artırılmış gerçeklik ve sanal gerçeklik teknolojileri; holografi/hologram, simülasyonlar, fotogrametri.

Çizim, gravür, fotoğraflama, videolama gibi pratikler koruma uygulamalarına hazırlık için farklı belgeleme (envanter) biçimleri olarak kullanırken; korumanın ürünü olarak görselleştirme teknolojilerinin devreye girmesi, koruma süreçlerinde yapının eski (aranan özgün) haline ilişkin bir simülasyon/canlandırma üretme olanağı sağlar. Yıkılmış, dağılmış parçalarının görsel olarak tamamlanması olanağı oluşur, bu fiziksel müdahaleyi de etkiler. Bugün geriye birkaç taş ve sütundan başka bir şey kalmamış yerleşim alanlarını ya da tek bir yapıyı bilgisayar teknolojisinden faydalanarak canlandırmak mümkün hale gelmiştir. Ayrıca 3D yeniden-inşa ile bütünlenen mekânlarda sanal bir dolaşma yapabilme (yaklaştırma yaparak daha yakında inceleme fırsatı da sunarak) geliştirilmiştir. İnternetin de kullanılması, koruma mekânlarının (görsel erişimini artırmış) dünyaya yayılabilmesini, tanıtım/pazarlama olanaklarını artırmış ve sanal olarak dolaşılabilme deneyimi sağlamıştır.

Dijitalleşmenin içerisinde yüksek çözünürlüklü görüntü üretebilme görüntünün netliğini yükseltmiş, daha kusursuz hale getirmiştir. Görmenin çoklaşması, görme biçiminin çeşitlenmesi görmenin iki boyutlu bir deneyim olmaktan çıkmasını sağlar. Yeni temsil biçimleri, temsillerin duyusallığını artırıyor görünse de görsel bir deneyim olma halini daha da güçlendirmiştir. Dijitalleşme, görsel deneyimin maddesel/dokunsal boyutlarını ortadan kaldırarak, aynı ekranda birçok nesnenin/mekânın görülebilir, gezilebilir olmasını ortaya çıkarmıştır. Maddeselliği olan görsel deneyimdeki soyutlama düzeyi dijital deneyimde daha da artmıştır. Böylece bedensel ya da mekânsal bir dokunsallık zayıflarken, “ekran dokunsallığı” (dokunmatik ekran) pekiştirilmiştir.

Bir başka olanak da üç boyutlu yazıcı ile kopyasını mekân üretmenin geliştirilmesidir. Geliştirilen özel yazılımlar sayesinde, sadece tasarım yaparak tam kopyasını üretme mümkün hale gelmiştir. Dijital tasarlama olanaklarının bu şekilde doğrudan koruma uygulamalarında kullanılabilmesi üretim süreçlerini ve üretim süreçlerindeki emek ilişkisini de dönüştürecektir. Yeni görsel/dijital olanaklar, korumanın bir parçası olarak belgeleme/envanterleme için kullanılmaktadır: dijital kopya oluşturma, dijital kayda alma. Bunun bir “dijital koruma” süreci olarak düşünebiliriz. Farklı dijitalleştirme biçimleri koruma süreçlerinde kullanılır.

“Artırılmış gerçeklik”te (*augmented reality*) artırılan şey, gerçeklik değildir. “Artırılmış gerçeklik” “artırılmış görsellik”tir. Gerçekliği artırmaktan öte, diğer duylardan yalıtılmış bir görsellik artırılır. Gerçeklik görselleştirir. Görsel, gerçekliğin kendisine dönüşür. Sanal bir gerçeklik üretilir, sanal deneyimde gerçeklik hissini kuvvetlendirilir. Bu gerçeğin sanalla yer değiştirmesi ya da gerçeği sanallaştırmaktır. Gerçekliği görselleştirirken, diğer duylar eksiltir ve senkronizasyonun bozulur; ses olabilsede dokunsallık, koku, tat yoktur. Burada gerçeklik, görsel olarak düzeltilir. O gerçeklik, mekânın geçmişte “orijinal” olduğu varsayılan, değişimlere karşı belli bir zaman-mekânda kaydedilmiş bir halinin görsel olarak yeniden üretilmesidir. Burada gösteren var ama gösterilen değişmiştir. Bu bağlamda, bir gösterge sistemi içerisinde değerlendirilebileceği gibi, başlı başına bir gösteren olarak, gösterilenini yitirmiş bir gösteren olarak çalışır.

#### **6.5.1.1.Perspektifin azalması/çeşitlenmesi**

Görsel paradigmanın değişmesi hem görme biçimlerimiz, hem de gördüklerimizi temsil etme biçimlerimizdeki değişimlerle ilişkilidir. Bu birbiriyle yakından ilişkili bir süreçtir. Görme biçimimiz, görselleştirme biçimlerimizle birlikte değişir. Farklı “teknik yeniden üretim” (Benjamin) araçları, yazı ya da imge olarak göze ilişkindir. Mekâna dair birçok dilsel ve görsel ürün üretilebilmektedir. Bunların bir kısmı, koruma süreçlerinde fiziksel müdahale için belge niteliğinde kullanılabilir. Başka bir ifadeyle, fotoğraf, bir mekânın geçmişinin, geçmişteki bir halinin bir kanıtı haline gelmiştir.

Görme/gösterme alışkanlıklarını değiştiren en önemli gelişmelerden biri, 15 yüzyılda Rönesans’la birlikte doğrusal perspektifin (merkezi perspektif) doğru, tek ve hâkim bir görme biçimi olarak ortaya çıkması, böylece farklı perspektif biçimlerini tedavülden kaldırmasıdır. Ortaçağ ve öncesindeki “tersten perspektif” ya da “temsillerin çokmerkezli olması” (Florenski, 2013: 43) üzerine kurulu “paralel perspektif” gibi farklı görselleştirme biçimleri böylece gözden düşmüştür. Öklid ve Kant uzay şeması üzerine kurulu (Florenski, 2013: 67) Albertiyen perspektif üç boyutlu mekânın iki boyutlu temsilinin yeni bir biçimidir. Doğrusal perspektifli temsil, görme alışkanlıklarımızı iki bakımdan önemli ölçüde değiştirmiştir. “Perspektifli temsilin icadı gözü hem algısal dünyanın hem de kendilik kavramının merkez noktası kıldı. Bizzat perspektifli temsil hem betimleyen hem de algıyı koşullayan bir simgesel biçime dönüştü” (Pallasmaa, 2020: 18). Böylece bu yeni perspektif biçimi, “dünyayı

perspektifle kavrama” (Florenski, 2013: 75) alışkanlığını yerleştirmiştir. Artık “perspektif biçimleri” olarak değil, tek doğru olarak “doğrusal perspektif” hâkim görselleştirme biçimi olmuştur. Böylece “perspektif yasaları”, “perspektif bütünlüğü”, “perspektif yanlışları” gibi ifadeler temsilleştirme düşüncesinin içerisine girdi. Koruma süreçlerinde kullanılan görsel ürünlerin bir kısmı, yapılan “doğrusal perspektif” kurallarına göre üretilmiş temsilleri olmasına rağmen, o yapıların önemli bir kısmı farklı perspektif rejimleri içerisinde üretilmiş olabilmektedir. Dolayısıyla, mekân temsillerinin kullanım biçimi, yapının fiziksel olarak üretildiği dönemdeki temsilleştirme alışkanlıklarından farklı olabilmektedir. Bu da temsil-yapı-koruma arasında yeni bir çelişki üretmektedir. Koruma süreçlerinde mekânların geçmişine ya da koruma söylemi içerisindeki kavramına göre “özgün” haline işaret eden temsiller, zamansal olarak yapıdan daha sonra ve farklı temsil kurallarına göre üretilmiş olması, koruma söylemi ve pratiklerinde gündeme getirilen bir konu olmamaktadır. Nasıl farklı “zaman kültürleri” (Wittman, 2018) ya da mekân kültürleri söz konusu ise, koruma genelde tek ve kopuk bir zaman ve mekân kültürüne göre işlem görürken ve söylem üretirken ortaya çıkan çelişki gibi, farklı temsilleştirme kültürlerinden ve biçimleri de vardır.

Öte yandan doğrusal perspektifin etkisi, görme alışkanlıklarında bakan özne olarak insan merkezli bir algıyı üretmiştir. Tanrısal bakışın yerine, insanın bakışı esas haline geldiği için doğrusal perspektif, sanatın dünyevileşmesi ya da resmin dünyevileşmesi bağlamında bir “dünyasal görme” (Florenski, 2013: 80) ve “dünyevileştirme dalgası” (Florenski, 2013: 83) olarak yorumlanabilir. İnsan merkezli görmenin, görme ve gösterme biçimlerimizde çeşitliliği ortadan kaldıracı bir etkisi olmuştur. Doğrusal perspektifin görme ve görselleştirme alışkanlıklarımızı standartlaştırıcı bir etkisi olmuştur. “Perspektif eğitimi ehlileştirmeden başka bir şey değildir.” (Florenski, 2013: 113). “Gözü ehlileştirme” (Florenski, 2013: 105) gözün farklı görme biçimleri içerisinde çalışabilmesi olanaklarını kapatmıştır. Doğrusal perspektif, sadece bir temsil etme biçimidir. Tarihsel olarak en doğru ya da mutlak bir temsil etme biçimi değildir. “Temsil her zaman bir göstergedir ve aslında ister perspektifle yapılmış olsun ister olmasın, her türlü temsil böyledir” (Florenski, 2013: 114).

#### **6.5.1.2. Fotoğraf makinesi ve sinema**

1810ların ortalarından itibaren yeni optik aygıtlar geliştirilmiştir: “kaleydeskop”, “stereoskop”, “diaroma”, “thaumatrope”, “fenakitiskop”, “stroboskope”, “zootrope”.

Fotoğraf makinesi de ilk olarak 1839’la birlikte kullanılmaya başlamasından sonra mekâna ilişkin görsel imge üretme süreçlerini önemli ölçüde etkilemiştir. Fotoğraf, “*camera obscura*” devamında bakışın yeni bir örgütlenmesidir. Fotoğraf makinesi, görsel üretme tekniklerinin elden makineye geçmesini sağlamıştır. Fotoğraf makinesinin icadı ve yaygınlaşmasıyla gözlerimiz artık fotoğraf makinesinin ve kameranın bakışına alışmıştır. Bunun yaygınlaşmasıyla birlikte, artık görme biçimimiz, fotoğraf makinesinin ve kameranın görme biçimi haline gelmiştir. Sontag fotoğrafların ürettiği görüntülerle dolu bir dünyada yaşıyor olmamız üzerinden bir dilbilgisi ya da “görme töresi” oluştuğunu söyler. Farklı görme biçimlerinin içerisinde, fotoğraf makinesinin icadıyla başlayan yeni bir görme alışkanlığı olarak “fotoğrafik görme” (Sontag, 2008: 109) gelişmiştir.

Fotoğrafik bakış, sabit/hareketsiz bakıştır. Fotoğraf, herhangi bir anın çerçevelenerek kaydedilmesidir, geçişin ya da hareketin biçimi değildir. Bu nedenle fotoğraf, zamanla olan ilişkiyi koparır, hareketi sonlandırır, değişimi aktaramaz. Fotoğraf, çerçeveleyerek, sadece “kare” içine sığan tarafıyla, dışında kalandan kopartır, yalıtır. Bu nedenle kaydedilen an ve çerçeve, herhangi bir an/mekân değil, bir seçim ve vurgu meselesidir. Bu seçim, ayrıcalıklı kılar, ama eksiltici ve parçalıdır.

Fotoğraf, Sontag’a göre eskitme ve ölümlük için de yeni olanaklar sunar. “Fotoğraf ölümlülüğün envanteridir. Şu anki bir parmak dokunuşu, bir ana ölüm sonrası ironisi katmaya yetiyor” (Sontag, 2008: 90). Ortaya çıkan görüntünün bitmişliği bize bu hissi verirken, Sontag, eskilik boyutuyla mimarlık pratiğiyle de benzeştirir fotoğrafı: “fotoğrafın benzediği sanat, yarattığı eserleri zamanın akışıyla birlikte aynı zamansız yücelişe uğrayan mimaridir; yalnızca Parthenon değil, aynı zamanda pek çok başka yapı yıkıntı halindeyken göze daha güzel görünür” (Sontag, 2008: 99). Şöyle devam eder:

Fotoğrafçı ister istemez gerçekliği antikalaştırmakla uğraşır, fotoğrafların kendileri de zaten hazır antikadırlar. Fotoğraf o karakteristik olarak romantik olan mimari türün, yapay yıkıntının modern bir karşılığını sunar: bir manzaranın tarihsel karakterini derinleştirmek, doğayı anlamlı - geçmişle aklı getirir - kılmak için yaratılan bir yıkıntı. (Sontag, 2008: 100)

Benjamin (2012), fotoğrafla bir “yeniden-üretim aracı” (*medium*) olarak ilgilenir, böylece sanat eserinin kült değeri ve halesinin ortadan kalkması bağlamında bir analiz yapar. Benjamin’e (2012: 84) göre psikanalizin bizi bilinçdışının itkileriyle tanıştırmasına benzer şekilde, film kamerası da bizi “bilinçdışı görme”yle tanıştırır.

Fotoğraf çekme olanakların artması ve kolaylaşması daha fazla insanın “imaj” üretmesini sağlamıştır, bu çoğalma da insanların görsel olanla da nesnesiyle de olan ilişkisini değiştirmiştir. Bakan öznenin, görseli “okuyan” ya da görselden etkilenen öznenin duyumsama ve anlamlandırma süreçleri değişmiştir. Görselliğin sınırsızca yaygınlaşması, görsel üzerinde düşünme olanaklarını süre olarak kısaltmış ve bir düşünme aracı olarak bakma giderek etkisini yitirmiştir. Fotoğraf çekme olanağının, fotoğraf makinelerinden çıkarak cep telefonlarına kadar yaygınlaşması, bu görüntülerin internet sayesinde yayabilir bir niteliğe gelmesi, dijital fotoğrafın ortaya çıkmasıyla birlikte “Görselleştirmenin eskiden ayrılmaz parçası olan ‘neyi, nasıl ve neden görselleştiriyorum’ sorusunu bitimsizce soran gözlemci özne öldü. Sürekli resim çeken ve üzerinde bir an bile düşünmeyen tüketici öznenin gözü artık baktığını görmeyecekti” (Tanyeli, 2018: 7). Ayrı makinelerden cep telefonlarına taşınmasıyla fotoğraf arama/çekme üzerinden dolaşma ve bakma alışkanlığı, gezi ve turistik deneyiminin en önemli pratiklerinden biri haline gelmiştir.

Mekânın nasıl algılanacağıyla ilgili sinema görme ve işitme duyularını çalıştırır. Sinema (sessiz filmler dışında) görüntü üretimi olduğu kadar ses üretimidir. Üretilen ses konuşmalar dışında (iç ya da dış) müzik de olmaktadır. Gösterilen mekânın kendisinde üretilmeyen müzik, dışarıdan bu görüntüye eklenir. Sesli filmlere kadar olan dönemde, görüntü-ses arasında bir kopukluk vardır, sesin eklenmesi sinemayı işitsel bir araç haline getirir. Ancak her durumda, mekâna dair dokunsal ve kokusal olan, sinema izleme deneyiminin zorunlu olarak dışında bırakılmış olur. Diğer duyuların çalışmasını eksilten bu olanak, mekân deneyimimizi ve mekân üretim biçimlerini de değiştirir. Böylece sadece perdeye ya da ekrana yansıyan görsellere bakarken değil; mekâna ilişkin deneyimimiz de sabit ya da hareketli görüntüye bakar gibi olmaya eğilimli hale gelir. Mekânın fotoğraftaki ya da sinemadaki gibi “bakılan” bir şeye dönüşmesi alışkanlığı gelişir.

Fotoğraf dondurulmuş bir anın “imge üretimi” olurken, kamera/sinema hareketin imgesini üretir. Fotoğraf da kamera da bir çerçeveleme meselesidir. Fotoğraf durağan çerçeve ve kamera ise akışkan çerçevedir. “Hareketli imge üretimi”, mekânın zamanla olan ilişkisine dair daha kapsayıcı olanaklar sunar. Hareketi ve hareket halindeki nesneyi “durağan” olarak temsil etmek ile hareketini ve kaydedebilmek arasında, nesnelere arasındaki ilişkiyi algılama olanakları değişir. Sinema nesnelere çerçevelenen görüntüleri arasındaki yakınlığı artırmıştır. Hareketle birlikte sesini de

kaydedebilme olanağının değişmesi, bunu eksiltilmiş bir “görsel imge” olmaktan da çıkartır.

Duyular arasında senkronizasyon, farklı görsel üretim biçimlerinde farklı şekillerde çalışır. Fotoğraf, görsel olanı işitsel olandan ayırırken, sinema görsel ile işitsel olan arasındaki senkronizasyonu işletmeye ya da örtüştürmeye olanak sağlar. Fotoğraf duyuları göz lehine diğer duyulardan yalıtır. Anlık ve sınırlanmış/çerçevenilmiş bir görüntü sabitlenmiştir, böyle mekân imaja dönüşmüştür. Bu imajın içerisinde ses, koku ve dokunsallık yoktur. Bu imaj, koruma faaliyetlerinde, restitüsyon çizimlerinde dayanak sağlar. Bu anlamıyla fotoğraf bir koruma aracıdır, ancak mekânı görselliğe indirgeyerek korumanın aracıdır. Mekânlarla ilgili birçok dilsel anlatı da metinseldir/yazısaldır ve göz aracılığıyla işler. Sinema ise koruma mekanına ilişkin hem belgesel kayıt sağlar hem de anlık olandan daha geniş bir sürecin kaydını (kurgusal ya da belgesel olsa da) sunar. Mekânların dilsel/işitsel anlatı oluş hali, ses ve ses/görüntü kayıt teknolojileri sayesinde farklı konuşma biçimleri sayesinde üretilmekte ve kayıt altında tutulmaktadır. Deneyime ve hafızaya ilişkin işitsel anlatılar da farklı tanıklıkların ve deneyimlerin aktarıcısı olarak koruma süreçlerinde kullanışlı olabilmektedir.

Fotoğrafın ve sinemanın dönüşümünde siyah-beyaz görüntü kaydetmeden, renkli görüntü kaydına geçiş, gözün rolünü artırmıştır. Temsillerin renklendirilmesi ya da renkleriyle kaydedilebilmesi, nesnenin görsel bir niteliğinin daha kullanılabilmesini sağlar. Renkler göz için daha çok/yoğun bir uyarıcı kaynağıdır. Renkli kayıt yapabilen videoyla birlikte imge, renk ve ses edinerek, daha kapsayıcı gösterme ya da temsil etme olanağı edinmişse de bu her zaman diğer duyular bakımından eksiltici olmuştur.

Fiziksel sınırlara rağmen, görselleştirme/işitselleştirme teknolojileri sayesinde mekân deneyimi değişir. Basılı kartpostallardan görülen şehirler, yapılar ve nesnelerin ötesine; internet aracılığıyla birçok fotoğrafik ve videografik imajı izleyebilme, dinleyebilme; şehirlerin/yapıların değişimine sürekli erişebilme (farklı harita uygulamaları sayesinde); bir yerin sadece anlatısal bilgisine değil; görsel, işitsel ve akışkan/hareketli deneyimine erişebilme olanağı sağlamıştır.

Fotoğraf görsel hafıza, sinema ise görsel ve işitsel hafıza oluşmasında oldukça etkili araçlar olmuşlardır. Böylece “fotoğrafik imge” ve “sinematografik imge” hayatımızın sürekli içindedir. Fotoğraf ve sinema başta olmak üzere bütün görselleştirme

teknolojileri imajın ve görüntünün egemenliğini artırır, diğer duylara çalışan teknolojilere göre arada önemli bir fark oluşur. “Görsel imgelerin güncel kitlesel üretimi, görmeyi duygusal katılımdan ve özdeşleşmeden yabancılaştırıyor ve imgeleri odaksız ve katılımsız bir hipnotize edici akışa dönüştürüyor” (Pallasmaa, 2020: 28).

## 6.6. Akustiği Korumak

Ses, korumanın nasıl bir meselesi olabilir? Sesi korumak ya da ses yayma biçimini/potansiyelini korumak nasıl konu edilebilir? Bu soruları şu temalar ile tartışacağım:

- Bir mekânın ses yayma ve yansıtma potansiyeli korunabilir mi? Ses tasarımı, akustik ve ses peyzajı (*soundscape*) korumada nasıl konu edilebilir?
- Kimlerin sesi ne kadar çıkıyor ya da duyulabilir oluyor? Ses çıkarma ve işitme duyuları nasıl çalışıyor? Sesler nasıl üretiliyor ve yayılabiliyor?
- Sesin, anlam taşıma/iletme dışındaki potansiyelleri (değeri) nasıl kullanıyor?
- Sesin bir araştırma/düşünme verisi olarak (sosyal bilimler ve mimarlık disiplinleri içindeki) değeri/potansiyeli nasıl kullanılabilir?

Ses meselesi hem ses çıkarma hem ses işitme yetilerini içerir. Kimlerin nasıl ses çıkarabildiği kadar, çıkartılan sesin nasıl işitildiği de önemlidir. Ses kaynağı, ses aralıkları, tonlar bir mekânın etkileyeceği niteliklerdir. Görsel anlatılar kadar, işitsel anlatılar ve başka türlü temsiller kurmak, mekânların farklı potansiyellerini kullanmayı sağlar. Bir mekânı, nasıl görüldüğü kadar, sesleri ve ses olanakları ve deneyimleri üzerinden anlatma da mekân üzerine anlatı üretmenin bir biçimi olabilir.

Sesin bir mekânda nasıl yayılacağı, ses yayılımının nasıl tasarlandığı, ses tasarımı, “ses peyzajı” (*soundscape*) ya da akustik, korumada bir üzerine çalışılan yeni temalar olmaktadır. Koruma uygulamalarında “ses”in nasıl çalışacağı, o mekânın nasıl bir “akustik” potansiyeli ya da “işitsel değeri” üzerine yoğunlaşılır. Bir yapının kendi malzeme ve tasarım nitelikleri sayesinde kendine ait akustik özellikleri vardır. Yapının akustiği bir potansiyeldir ve bu bazı durumlarda özel olarak tasarlanabilen bir şeydir.

Sesin korumada kullanılması, ses modellemeleri üretilmesinde de görülebilir. Mekânın akustik olanaklarını, daha erken zamanlarındaki kullanımlarındaki haline yeniden işitilebilir kılmak için, ses teknolojileri kullanılarak ses yeniden üretimleri ya da canlandırmalar yapılmaktadır. Farklı teknolojiler ve hesaplamalar aracılığıyla akustik simülasyonlar yapılabilmekte, böylece merak edilen mekânlarda geçmişte

nasıl ses çıktığını anlamak amacıyla “ses reproduksiyonları” ya da “akustik modellemeleri” de üretilmektedir. Öte yandan, koruma bazı sesleri sorun olarak görür ve ortadan kaldırır. Örneğin gıcırdamayı sorun olarak görür, ortadan kaldırır, yağlar, değiştirir ya da tamir eder. Halbuki gıcırdama, yapının yaşamsallığı içindedir, nasıl “patina” görsel/dokunsal bir iz ise, gıcırdama da işitsel bir izdir.

Ses, mekânda üretilir. Ancak “mekâna özgü/bağlı” ses, elektronik imkanlarla bu bağdan kurtulmaktadır. Amfi tiyatro, cami, kilise gibi mekânlarda sesin önemli yer tuttuğu mekanlarda rezonans ve akustik amaçlı tasarım yapılmakta ve malzemeler kullanılmaktadır. Örneğin, iç mekâna bakacak şekilde duvara/tavana küp dolgular, küp testiler, künkler (su borusu) yerleştirme “ses yutucu” işlevi görmesi sayesinde ses üzerine bir tasarım uygulamasıdır.

Farklı yerleşim alanlarında farklı müzikler ve müzikal alışkanlıklar üretilmektedir. Müziğin ne olarak üretildiği kadar, nasıl kullanıldığı kadar nerede üretildiği de önemlidir. Müziğin icra edilme yerleri, sokak olabileceği gibi, amfi, konser alanı gibi özel ses mekânları da olabilir. Müzik çeşitli alışkanlıklar bağlamında icra edilebilir. Müzik harekete eşlik eden bir eğlence olarak kullanılabilir. Müziğin bedensel hareket için sağladığı olanaklar, farklı danslarla açığa çıkar.

Ses çıkarma bedenselliğin bir parçasıdır. Beden de ağızdaki konuşmanın bir parçası olur, beden diğer kısımları da ağızla birlikte harekete geçer. Örneğin, konuşma sırasında çıkardığımız seslere el/kol ya da göz (jestler, mimikler) kullanarak eşlik ederiz. Sesin bedenden kopması, her türlü ses çıkarmayı bedenden yalıtmaaktır. Ses beden hareket geçmesine de yol açabilir. Müzik sadece dinlenen bir şey olmaktan öte, bedeni hareket ettirmek için bir uyarıcı olarak da (dans) kullanılır.

Sesin bir dokunsallığı vardır, sesin üretiminde ve çıkışında, insan bedeninin içerisinde bazı yerlere dokunarak çıkar. Ses sadece ağızda olan hareketlerden ibaret değildir, ağız da beden bir parçasıdır. Bu yüzden konuşmak dokunsal da bir şeydir, dudak, dil, diş, gırtlaktan gelen havanın dokunması süreçleriyle oluşur. Ayrıca çıkan ses, yayılır ve başka kulaklardan içeri girer. Ses, üreten ve işiten kişide, teni etkiler. Anlam üretir, duygu üretir, bazı durumlarda tüyleri diken diken edebilir. Böylece tene dokunmuş da olur.

İşitmenin nitelikleri, kulağın özellikleriyle ilişkidir. Duyma, denk gelmek ya da maruz kalma olarak istem dışı olabilir, öte yandan dinleme (kulak vermek) bilinçli bir



odaklanmayla ilgilidir. Sesleri duyumsama, anlam bulma arayışına bağımlı olduğu müddetçe, sessin anlam dışı/ötesi değeri de göz ardı edilmiş olur.

İnsanların ses duyma kapasitesi sınırlılıklar içerir. Her sesi duyamaz, açığa çıkan her ses insanlar için duyulabilir değildir. Kulağa yönelik uyaranların artması ve çeşitlenmesi, kulağın daha çalışan bir organ olmasını da sağlamaktadır.

Kimlerin sesi ne kadar çıkıyor ya da duyulabilir oluyor? İnsanların sesleri, insanların ürettiği nesnelere/makinelerin sesleri, depolanan sesler, insandışı canlıların ve cansızların sesleri arasında, insanlar lehine bir artış/yoğunlaşma vardır. İnsanların konuşması, kimin sesinin çıktığı, düşünce ve duygu beyan etme, tartışma yapabilmek olanaklarına kimlerin sahip olduğu, o mekâna kimlerin sahip olduğuyula ilişkilidir. Hangi dilin konuşulabileceği ya da şarkı söylenebileceği, politik ve ulusal/etnik bir mesele olarak mümkün olabilmektedir. İçinde yaşadığımız dünyada, kentsel ortamlar geliştikçe ve yaygınlaştıkça doğal seslerden öte mekanik sesler daha fazla duyulur. İnsanların ve insanların ürettikleri nesnelere çıkardığı sesler, insan dışı canlıların ve cansızların çıkardığı seslere göre daha yaygın ve baskın olmaktadır. Sesin insanların ya da hayvanların ağızından çıkmasıyla, teknolojik bir araç aracılığıyla çıkması sesin niteliğini ve yayılımını değiştirir. Makinelerin gündelik hayatın içinde ve (fabrika) üretimde kullanılır hale gelmesiyle, mekanik sesler (hayvan ve insan) doğal sesleri bastırılmış, belirgin hale gelmiştir. Bir sokakta yürürken, evden yayılan sesler insan ya da hayvan seslerinden öte artık elektronik seslerdir. Mekanik üretilen ya da yayılan sesler, sıklık ve yoğunluk bakımından doğal sesleri bastırır. Doğal seslerin yerini mekanik sesler almaktadır. Bunda ses çoğaltma ve yayma teknolojilerinin gelişmesinin önemli bir rolü vardır. Hayvanların sesi kentleşme arttıkça azalır, hayvanları kent hayatından uzaklaştırılması, hem onların seslerini hem de kokularını ortadan kaldırmıştır. Kentler, insan dışı canlıların seslerinin ve insan üretimi seslerin daha az duyulabildiği yerlere dönüşmektedir.

Bir ev içindeki sesler, insan konuşmaları ya da eşyaların sesleri olmaktan daha fazla, radyo ve televizyon sesleri olur. Evde çamaşır makinesi, bulaşık makinesi, süpürge makinesi, mutfak robotu gibi makineler ses çıkarır, motor çalışma sesi. Ancak bir de televizyon, radyo ya da bilgisayar vardır ki, bunlar da dışarıdan bir sesi ya da görüntüyü içeri getirirler. İnsanların konuşma sesleri ya da mekanik sesler, bunlar durduktan ya da sustuktan sonra geriye kalan şey, doğada olanın, özellikle kuşların ötüş sesleri ya da uçarken kanat sesleri, rüzgârın, yağmurun ya da doğadan gelen başka

şeylerin sesleri işitilebilir hale geliyor. İnsanın ürettiği yapay sesler ya da makinelerin sesleri ise doğal olan sesleri kentsel alanlarda gündüz vakitleri bastırır. Gece insan üretimi sesler azaldığı için insan dışı hayvanların sesleri daha duyulabilir hale gelir. Makine sesleri ile kaplı çevrelerde ve dünyada yaşıyoruz. Gece makinelerin önemli bir kısmı duruyor, üretim yapan fabrikaların bir kısmı “gece mesaisi” yapsa da; ses çıkaracak şeyler evlerde komşuları rahatsız etme ihtimalinden ötürü çalıştırılmaz.

Ses üretme, kaydetme, çoğaltma/yayma ve yükseltme teknolojileri, sese müdahale ederek sesin değerini ve sesin niteliğini değiştirir. Ses üretme/çoğalma teknolojiler kadar, ses yalıtımı teknolojileri sesin değerini ve etkisini değiştirir. Ses üretim biçimlerinin, teknolojilerinin ve ses duyumsama alışkanlıklarının değişmesi, işitsel alışkanlık değiştirir, yeni bir “işitme kültürü” yaratır. Bu ses çeşitliliğinin azaldığı, bir ses karmaşasının ve gürültünün de ortaya çıkması demektir.

Zaman, duyumsanan bir şey olmaktan daha fazla ölçü olarak algılanır, duyuların rolü azalır. Saatle birlikte zamanın görsel niteliği kuvvetlenmiştir. “Hangi yıl” ya da “saat kaç” için cevap sayısaldır ve görseldir. Sadece saat kendini mekanik tekrar sesiyle “tik tak”larla hatırlatır. Zamanın sesi, artık saatin takırtısının sesidir. Zamanı gösteren saat durduğunda ya da aksadığında, düzeltilmesi ya da tamir edilmesi gereken bir şey olarak görülür.

Ses, elektronik çoğaltım teknoloji sayesinde müzik olarak eşlikçi bir şeye de dönüşür. Müzik alışverişe, yolculuğa eşlik eden bir şeye dönüşmüştür. Yalnız kalınmaz, müzik her zaman eşlikçidir. Sessizlik ürkütücü hale gelir. Sessizliğin unutulması, sessizliğin istenmeyen bir şey haline gelmesi. Mekânların sesle doldurulması, sessizliğin yitimi ve unutulması demektir. Ses çokluğu, ses karmaşası ya da gürültünün artışı. Sessizlik, susmak ürkütme yaratır, özellikle gecenin sesi, yani seslerin azalması, sessizliğin artışı yalnızlık hissini artırır. Ses üretebilmek, depolamak ve yayabilmek teknolojik olanaklar sayesinde her vakit ve her koşulda mümkün hale gelmiştir. Sürekli ses depolanan ve çoğaltılan işitsel olanaklar içerisinde yaşıyoruz. Sesin fazlalığından ötürü rahatsızlık verme ihtimali, ses çıkarma sınırlaması koymayı gerektiren, yerleşim alanlarına ve tek yapılara ses limiti koyma, gürültü kirliliği, ses yalıtımı pratikler üretilmiştir.

“Sözlü kültür”, sözlü gelenekler “somut olamayan kültürel miras” kapsamında değerlendirilirken, sesin kayıt altına alınması, videoyla görsel olanaklarla

birleştirilmesi sayesinde arşivlenebilir hale getirilmiştir. Sesin kaydedilebilirliği, tekrarlama ve yayma olanağı, sesin gündelik hayat içindeki değerini ve etkisini de değiştirmiştir. Sesin “miras” olarak değeri, yine d görsel olana göre zayıf kalmaktadır.

Eşyalar Tarihi’ne değer verilmesinin bir nedeni de gözle görülür olmasıdır belki de; geçmiş ‘görebilirsiniz’ o eşyalarda, halbuki duyulan geçmiş daha az ayrıcalıklıdır. İnsan sesinin tarihi yoktur, sözlü törenlerde ve dilde ‘duyulabilir’ insan geçmişi (ve onu, kullanarak koruyabilir ancak). (Griffiths, 2003: 69)

İnsanın hareketi bağlamında ses üzerine düşünecek olursak, yürümek insanın ayaklarıyla dokunduğu, bu sayede çevresindeki kokuları duyumsama, sesleri işitebilme olanağı sağlarken, bir araç içerisinde bu ortadan kalmıştır. Yağmurun sesi ya da rüzgârın hareketi, dokunsal da bir şeydir. Yürümek yerine, kapalı bir aracın içerisinde olmak ya da yalıtımı yapılmış bir mekânda bulunmak, bu olanağı ortadan kaldırır. Yağmuru izleriz, rüzgârın hareket ettirdiklerini görürüz, ancak yağmurun bir de sesi vardır. İyi yalıtılmış bir mekânda yağmurun sesi içeri geçmez. Dolayısıyla, ses yalıtımı iyi yapılmış bir yerde, rüzgârın ya da yağmurun, şimşeğin sesini duymak ile rüzgârın uğultusundan bir parçasının içerisi sızabildiği bir mekânda duyular başka türlü çalışır. Bu üşüme ya da sıcak kalma arasında bir denge de oluşturur.

Lefebvre’in “ritimanaliz”i sesler üzerine mümkünken, bu bir görme analizi (bir veri üretme tekniği olarak gözlem, katılımlı gözlem) kadar sosyal bilim analizine katılmaz. Veri üretim amacıyla yapılan görüşmelerde cümlelerin anlamları üzerine yoğunlaşılır, konuşmanın kendisi ve sürecinde çıkan bazı sesler (duraksamalar, ses değişimleri gibi) haricinde, sesler üzerinden bir analize girişmek tercih edilmez. Dolayısıyla önemli olan ses değil, söz/anlam olmaktadır. Ancak anlam için çıkartılan sesler dışındaki sesleri yok mu sayacağız ya da bütün toplumsallığı “söz” üzerinden mi analiz edeceğiz? Ya söze dökülemeyenler ya başka türlü belirme olanağı olan sesler, söze sığmayanlar, sözü aşan şeyler? Anlam sistemi farklı olan insanlarla ya da insan dışı hayvanlarla ve doğada yer alan herhangi bir şeyle kurduğumuz ilişki, “anlam” içermediği müddetçe kıymetsiz mi olacaktır? Sesin anlam iletmek/içermekten başka değerini nasıl değerlendireceğiz? Ses, anlam üretimindeki rolü sayesinde, çeşitli dinleme aygıtları aracılığıyla, takip etmenin, gözetlemenin, denetlemenin bir parçası olarak da kullanılabilir. (Griffiths, 2003: 69)

Dilimiz, doğayla kurduğumuz belirli ilişkilerle sınırlı. Oysa gördüklerimizi algılama yeteneğimiz, dilin bizi içine hapsettiği küçük ve sınırlı dünyadan çok daha zengin. Sözcüklerden, sözcüklerin abartılmış egemenliğinden ötürü, deneyimlerimizi bilinçli olarak

sınırlıyoruz. Daha az görüyor, daha az işitiyor, kokluyor, dokunuyor ve daha az tat alıyoruz. Birçok deneyimi es geçiyoruz. Yaşama daha az dikkat ediyor, kendi basitleştirmelerimizle özel soyutlamalarımıza çok daha büyük dikkat gösteriyoruz. Sonsuz çeşitlilikteki deneyim olasılıkları bir yanda dururken, gerçekten yaşayabildiğimiz tek tük şeyleri de hemen sözcüklerle kodlayıp standartlaştırıyoruz. (Vassaf, 2009: 38)

Ses çıkarıcı varlıklar olarak, bunun daha çok konuşma ve iletişim odaklı kullanımı, sesin potansiyellerini sınırlar. Ses sözlü kültürden yazılı kültüre geçtikçe görselleşir, sesin işitsel değeri azalır. Sesin yazıyla görselleşmesi anlam değerini güçlendirir, anlamsız olan yazıya dökülmez ya da yazıda görselleştirilmez. Sesi yazılaştırma konuşmaya göre daha ayrıcalıklı bir beceri olarak insanlar arasında yeni bir farklılaşma yaratır.

### 6.7. Dokunsallığı Korumak

*“Sokağın belleğinden, taşın belleğinden bahsedemeyiz. Ama taş taştır. Onu bilirsin. Taşa kafanı koyduğün zaman anlarsın taşın ne demek olduğunu.”*

(Fatih Akın’ın Crossing The Bridge belgeselinde grubun üyeleri Bizon Murat, Hemo ve Dede)

Koruma ve miraslaştırma, hem mekânların dokusunu değiştirmesi bakımından dokunmanın etkisini değiştirir, hem de farklı dokunma yasakları içeren uygulamaların geliştirilmesine neden olabilir. Dokunma, hemen hemen bütün bedenin yapabileceği bir kapasitededir. Yürümek ve el sürmek, en yaygın dokunma temasımızdır.

Dokunmanın tarihini hem mekânın dokusuna dokunmayı azaltan hem de mekânda yaşayan insanların birbirlerine dokunmalarını etkileyen bir tarihsel süreç olarak yorumlayabiliriz. Bedensel dokunsallık ve mekânsal dokunsallık zayıflarken dijitalleşmenin yaygınlaşmasıyla “ekran dokunsallığı” güçlenmektedir. Dokunsallığı azaltan nedenleri şöyle sıralayabiliriz: Duyusal senkronizasyonun bozulması, dokunma yasakları, hızlanma (iletişim ve ulaşım teknolojileri), sanallaşma/dijitalleşme

Tarihsel olarak, mekânlara, diğer bedenlere, insandışı canlılara ve nesnelere dokunmanın azalması, dokunma deneyiminden kaçınma, çeşitli “bulaşma” ya da zarar verme risklerinden kaçınmakla da ilgilidir. Dokunmak, dokunulan yere/şeye zarar mı verir? Dokunmak, dokunulan bedene zarar verir mi? Dokunma, fiziksel değişmeye neden olma potansiyeli taşır. Dokunulan yerden bir şey kapma riski de barındırır. Dokunma, bulaştırır. Ancak dokunma dışında anlaşılamayacak haller vardır. Sertlik, nem, sıcaklık gibi fiziksel nitelikler dokunmayla birlikte ancak tam olarak anlaşılabilir.

Dokunarak deneyimlediğimiz ve öğrendiğimiz şeyler, başka duylardan edinemeyiz. Ancak dokunmanın sağladığı hafıza, bize her zaman dokunmaya gerek duymadan, dokunmanın verilerini bilmemizi/kullanmamızı sağlar. Örneğin, bir şeyin sertliği dokunmadan anlaşılır mı? “Plastik duygular” ya da plastisite dokunmaksızın algılanabilir mi? Çünkü dokunma, duysal senkronizasyonun önemli bir bileşenidir. “Dokunma, dünya deneyimimizi, kendimize ilişkin deneyimimizle birleştiren duyu kipidir. Görsel algılar bile kendiliğin dokunsal sürekliliği (continuum) içinde kaynaşmış ve bütünlüştür; bedenim kim olduğumu ve dünyada nerede olduğumu anımsar” (Pallasmaa, 2020: 11). Dokunma ve diğer duylar arasındaki bu yakın ilişki şöyle detaylandırılabilir:

Görme de dahil olmak üzere tüm duylar dokunma duyusunun uzantılarıdır; duylar ten dokusunun özelleşmiş halleridir ve tüm duysal deneyimler birer dokunma kipidir ve böylece dokunsallıkla ilintilidir. Dünyayla temasımız, bizi sarmalayan zarın özelleşmiş kısımları aracılığıyla, kendiliğin (self) sınır hattında gerçekleşir. (Pallasmaa, 2020: 11)

Koruma yapılmış bazı mekânlarda, dokunmanın kırma, düşürme, kirlenme, aşınma gibi zarar verme ihtimalinden dolayı, bazen duvarlara, çok zaman da eşyalara “dokunma yasağı” uygulanır. Örneğin bir müze-yapıda bir nesneye dokunmak, içinde taşa, ahşaba, kumaşa ya da tuvalin dokusuna, heykelin tenine dokunmak yasak kılınmıştır. Bu dolaşmayı görsel bir deneyim haline getirir. Dokunmayla anlaşılabilir olan sertlik ya da ısı gibi duyumsamalar dışarıda bırakılmış olur. İç mekân dolaşmalarda galoş ya da farklı sertliklerde plastik koyucular giyme; ışığın yayılması/dokunması (flaşla fotoğraf çekme yasakları) ya da sesin ürettiği titreşimin dokunması, yapı üzerinde tahrip edici olabileceği için bir tür dokunma yasağıdır. Bu bağlamda, dokunmaya dair başka bir kısıtlama ise kutsallıkla ilişkilendirilmez. Kutsallık bir hale olarak, dokunmaya sınırlama getirir, bir tür dokunulmazlık da sağlayabilir. Bazı durumlarda, bir mekânı ya da nesneyi kutsama, elle dokunma yerine “öpme” ile yaklaşma, başka bir dokunsal temas biçimi olmaktadır.

Dokunmanın insanlar arasındaki ilişkiler bağlamındaki rolüne bakarsak, bedensel temaslar ve karşılaşmalar, etnik/ulusal, dinsel, sınıfsal mekânsal ayrışmalar (gettolaşma) üreterek de azaltılabilmektedir. Buna ek olarak, toplumsal cinsiyet, yaş, sakatlık/sağlamlık gibi farklar da bedensel karşılaşmaların olanaklılığını etkiler. Hem mekân üretiminde hem mekânların kullanımında bedenlerin rolü azalmaktadır, bedensel dokunsallık bastırılmaktadır. Mekân üretiminde, bedenin (kasın, insan

gücünün) malzemeye ve mekâna dokunarak yapması yerine, aletler ve makineler önem kazanır. Beden gücünün kullanımı zayıflarken makinenin gücünün kullanımı artmıştır. Bulunulan mekândaki ısı koşulları, insan üretimi ısıtma/soğutma teknoloji sayesinde doğadaki döngüye bağımlılığı zayıflatır. İç mekânlarda yapılan ısı yalıtım ve ısıtma/serinletme teknolojilerinin kullanımı, beden ısısını, sağlığı etkiler. Bu da bedenleri giysiyle örtme/açma tercihlerini etkiler. Terleme üzerinden beden kokularını etkiler. Bedenin ışıkla ve ısıyla olan ilişkisi, mekâna eklenen ısı/ışık elektrikli aletler sayesinde farklılaşır. Dokunsallığı etkileyen önemli bir şey de beden kısıyafetlerle sarılmasıdır. Bu durum, insan bedeninin ısyı ve kokuyu üretmesini ve duyumsamasını etkiler. Güneşe maruz kalma, ışığın göze dokunması “güneş gözlüğü” sayesinde zayıflatılır. Ev içindeki dokunsal işler (bulaşık, çamaşır gibi) makinelere devredilmiştir. Bu değişim toplumsal cinsiyet bağlamında da ev içi iş bölümünde (yaygın olarak kadınlar tarafından yapılan) ev işi yükünü azalmıştır.

Dokunsallık zamansal olarak da değişir. Isı ve ışık dokunma deneyimini etkiler. Örneğin, gündüz ile gece arasında, güneşin ısıtmasıyla dokunduğumuz duvar ısısı da değişir. Soğuk bir yere uzun süre dokunmakla sıcak bir yere uzun süre dokunmak insanı zorlayabilir. İnsan kendi beden ısısına yakın bir denge arar. Bedenin ısısı, ısınma olanakları/teknolojileri bir mekânda bulunabilme süresini ve biçimini, mekânsal pratiklerini etkiler. Yalıtımın güçlenmesi, bedene olan dokunsallığı azaltırken (hava, soğuk, rüzgâr); gözün olanaklarını daha fazla çalıştırır. Örneğin, cam dışarıdaki soğuğu ya da sıcaklığı içerde hissetmeyi azaltarak dokunsallığı azaltır. Aydınlatma teknolojileri de görmeyi güçlendirirken dokunmayı zayıflatır.

Evlerdeki yalıtımın artışı (fare, akrep, böcek gibi küçük ve büyük) hayvanların içeri girip/çıkmasını da engellemesi (ilaçlama, boşluk bırakmama) büyük ölçüde engeller. Bu kimlerle birlikte yaşadığımız, onların sesleri, kokuları, bakışları, dokunma olasılıkları gibi şeyler de demektir. Böylece hastalık bulaşma, ısırılma gibi riskler da azalır. Bu hayvanların uzaklaştırılması, gündelik hayatımız içindeki yokluğu, insanın kendisinin dünyadaki konumuyla, başka varlıklarla, var olma imkanlarıyla olan ilişkisini de değiştirir. İnsan dışı hayvanlardan sadece izin verilenlerin yaşayabildiği yerler haline getirilir. Koruma pratiklerinde delik, dökülme, boşluk gibi giriş/çıkış ya da yuvalanma olanağı sağlayan yerler kapatılır. Bitkilerden de bir boşluk bırakıp kendiliğinden büyüyen bitkiler istenmez. Böylece insanın kendi beden sağlığı için “daha sağlıklı” yerler olması sağlanmış olduğu düşünülür.

Boşluklarda, özellikle dış cephelerde, taş/sıva, ahşap, toprak ya da beton aralarında bitki büyümesine yetecek toprak birikimi, tohum yerleşmesi ve oluşması ile çiçeklenmeler mümkün olabilir. Böylece büyüdükçe kökleri malzemeye zarar verdiği için istenmeyen bir şey olarak görülür. Uçan hayvanların dışkıları kondukları yerler üzerinden bıraktıkları dışkının malzemeye zarar vermesi üzerinden değerlendirilerek arada temizlenmesi ya da farklı kuşsavar aletlerle konmaları engellenmek istenir. Böylece kuşların konabildikleri yerler kuşların dokunsallığından uzaklaştırılmış olur.

Bir mekânı deneyimleme ve hareket, bedenle ya da araçla oluşuna göre hem zaman hem mekân deneyimini/algılanmasını değiştirir. Yürümek, dokunsal bir eylemdir ve doğrudan bedensel bir katılımı gerçekleştirir. Yürüme yere basmak ve yerin yüzeyine dokunmayla gerçekleşir. Kemikler, kaslar çalışır, birçok duyunun olağan ritminde kullanımına olanak sağlar. “Yürüyüş hiçbir duyuyu ihmal etmeyen eksiksiz bir duyumsal deneyimdir” (Le Breton, 2019: 28). Yürümek, insana güzergahındaki kokuyu içine çekebilme ve sesleri yakalayabilme için zaman tanır. “Kentte yürüme deneyimi tüm bedenin katılımını gerektirir, duyumun ve duyuların sürekli devreye girmesidir. Kent insanın dışında değil içindedir; gözlerine, kulaklarına ve öteki duyularına nüfuz eder; kişi sahiplenir kenti ve ona yüklediği anlamlara göre kente etki eder” (Le Breton, 2019: 99-100). Ayrıca ayakkabıyla yürümek ile çıplak ayaklarla arasında da dokunsal bir fark vardır. Yerin ısisını ve sertliğini duyumsama için ayakkabı bir tür yalıtım sağlar. Ayrıca risklerden korur.

Mekânların yürüyebilirlikten çıkartılması, araç merkezli hareket üzerine kurulması bedenin katılımını ve duyuların kullanımını da değiştirir. Yürüme, dokunmanın ayakta devamıdır; ancak motorsuz ve motorlu araçlar, ayağın rolünü azaltır. Yürümenin tersine, araçlar sayesinde artan hızlanma ve ayakların daha az kullanılması, zaman ve mekân deneyimlenmesini değiştirir. “Kamusal/kentsel yaşamda hızın idealize edilişi insan gövdesi ile mekânsal çevre arasındaki ‘dokunma’ ilişkisini zorlaştırıyor, kenti temas kurulacak (tactile) bir gerçeklik olmaktan çıkarıyor” (Diken, 1997: 73). Hızlanma ve araçlı ulaşım dokunsallığı azalttığı gibi, koklamayı ve işitmeyi de sekteye uğratar, görmenin yükünü artırır. Hızlanma, uzaklığın anlamını ve deneyimlenmesini değiştirir. “Yürüyüş dünyayı duyumsamaya götürür, inisiyatifi insana bırakan eksiksiz bir deneyimdir. Bedenin pasifliğini ve dünyadan uzaklaşmayı öğreten trenden, arabadan farklı olarak, sadece bakışa ayrıcalık tanımaz” (Le Breton, 2019: 17). Yürüme ve araçlı harekette süre duygusu, hız arttığı ve ritim hızlandığı için değişir.

Yürümede “saat kozmiktir, doğanın ve bedeninin saatidir, süreden titizlikle ayrılmış, kültürün saati değildir” (Le Breton, 2019: 25). Araçlar hızlandıkça zaman ve mekân arasındaki ilişki değişir, zaman merkezli bir hal alır. Bedensel deneyim ile araçlı deneyim arasında, uzak yerlere erişebilme farkı vardır. Hem karasal olarak araçlar için yolların açılması, yayılan yollarla birlikte dünya üzerinde yepyeni bir hareketlilik ağı oluşmuştur. Bunun ötesinde deniz ve hava ulaşımı, yol üretmeden de ulaşmayı sağlar. Yürüme karşılaşma (rastlantısal keşifler) olanakları da sağlar. Yürürken, rüzgâr tene değer, üşüme olur, yağmur ıslatır ya da güneş yakar. Doğada olanların etkisini hem yaşadığımız mekânlarda yalıtımı artırarak hem de hızlı ve korunaklı ulaşım araçlarıyla birlikte bedenimizde daha az hissederiz.

Yürüyüş, yürüyüşçünün özgürlük derecesine göre farklı tonlarla bedeninin zaferidir. (...) Acelesi olan insanın hüküm sürdüğü dünyada flanörlük bir anakronizm gibi gözüktür. Zamanın ve yerin tadını çıkarma olan yürüyüş moderniteden bir kaçış, moderniteye bir naniktir. (Le Breton, 2019: 14)

Farklı malzemeler ve tasarımlar dokunma isteğini farklı şekilde etkiler. Organik malzeme ile endüstriyel malzeme arasındaki dokunsallığı cezbetme bakımından farklı algılamalar oluşur. Mekânın kendisi, tescil konusu olduğunda, evin kullanıcılarının dokunabilme iradesi zayıflar, yönetmeliklerin, profesyonellerin ve bürokratların izinleri ölçüsünde dokunulabilir olur. Evin sahibinin kim olduğu işlemez, “bir çivi bile çaktırmazlar” hali ortaya çıkar. Böylece koruma mekânlara bir tür dokunulmazlık da sağlamış olur.

İnsanların kendi yaptığı ev, eğer tescillenirse, bundan sonraki bütün müdahale süreçleri kullanıcının iradesinden çıkarak bürokrasinin yönetmeliklerle belirlenmiş iradesine geçer. Ayrıca koruma normları bir sürü dokunma yasaklarını içerir. Örneğin “özgünlüğü ya da bütünlüğü bozmak” gerekçeleriyle “bozan” eklemeler/çıkarmalar yapmak “suç” haline gelir. Öte yandan, bunun her durumda muhayyel bir bütünlük ve özgünlük olduğu göz ardı edilerek müdahale iradesi kısıtlanır. Bu durum, öte yandan mekânları ya da yerleşim alanlarını “dokunulmaz” bir sergi/müze nesnesine çevirerek “kullanım değeri”ni değiştirir ve “gösteri değeri”yle çalıştırır. Bu doğrultuda,

Binalar ile insanlar arasında bir çelişki baş göstermiştir: Binanın bir biçim olarak değeri, kullanımdaki değeriyle kavgalıdır. Bu çatışma çok basit şekilde ortaya çıkar. Eski bir binayı, yanlarına eklemeler yaparak ya da yeni pencereler açarak değiştirmek ya da modifiye etmek yanlış görünür çünkü bu değişiklikler orijinal nesnenin ‘bütünlüğünü’ yok ediyor gibi gelir. Değişen tarihsel gereksinimler, sanki zaman bir kirlilik kaynağıymış gibi, orijinal biçimin



bütünlüğüne yönelik bir tehdit olarak görülür. Kendini kentlerin korunmasına adanmış gruplar kimi zaman gerçekten de sanki kent, ister istemez karmakarışık bir yaşama eyleminin mekânı değil de bir binalar müzesi olmalıymış gibi konuşurlar. (Sennett, 2013: 123)

Koruma serbest bir tasarım ya da müdahale olmaktan öte, biçim/işlev/malzeme olarak sınırlayıcı ve standartlaştırıcı bir güç olarak işliyor. Genelleyici olan, korumanın nasıl yapılacağını tarif eden, talimat, yönerge, kural içeren koruma tarifleri, mekâna dokunma olanaklarını kısıtlar. Hangi durumlarda nelerin, nelerle ve nasıl yapılacağını bir reçetesinin olması ve müdahalenin bu çerçeveler içerisinde yapılması zorunluluğu, kişisel üslupları ve kişisel oluşları zayıflatır. Standardize etme, uygulamalarda/müdahalelerde olduğu kadar, koruma dilinde de çalışır. Böylece yenilikçiliği, yaratıcılığı, keşifçiliği teşvik etmek yerine, şablonların ve reçetelerin uygulanması olarak kısıtlanmış bir alan kalır. Öte yandan sadece olağan yerine, olağan dışılıklara da açık olan, serbest biçimli müdahale, tasarımın daha güçlü bir irade olarak kullanılabilirdiği, böylece sapmalar, kaçmalar/sızmalar, kazalar, hatalar, defolar olabirliği baştan engellemeyen korumalar da mümkün olabilir.

Koruma müdahaleleri, daha organik/kendiliğinden bir şeyden, daha bilinçli ve normları olan bir şeye dönüşmektedir. Kullanıldıkça “koruma”, bakım ve onarımla değişerek ya da tazelenerek devam eden bir şey olmaktan çıkarak, ayrı ve teknik bir pratik olarak, yani “koruma” amaçlı koruma olarak yapılması arasındaki fark, koruma amaçlı koruma, bir “sabitleme” olarak da iş görülebiliyor. İçinde yerleşme/yaşam devam ettiğinde, yapıya/mekâna yapılan müdahaleler daha doğaçlama iken; koruma bilinci ve niyetiyle yapılan müdahale, bir yapının ilk yapıldığından daha fazla hesap kitap gerektirmekte ve bir tasarım meselesi olarak görülmektedir. Bu anlamda, mekânın üretimin devingenliğinin durdurulması olmaktadır.

Koruma mesleklerinin ortaya çıkması, korumada profesyonelleşme, böylece mekâna müdahale hakkının profesyonellere devredilmesine yol açarken, içinde yaşayanlara ya da kullananlara “dokunma” yasağı getirir. Örneğin, doğrudan kendi yaptığı evi, bir zaman sonra tescillendiği için, onarım için ceza alan insanlar olabilmektedir. Böylece insanların kendi mekânlarıyla doğrudan bağ kurma olanakları ellerinden alınmaktadır. Çünkü “Profesyonel iktidar, başkaları için neyin doğru ve dolayısıyla kimin neye ihtiyacı olduğunu belirleme ayrıcalığının bir şeklidir” (Illich, 2010: 54).

“Kendi evini kendin yapmak” nasıl hukuki ve mesleki kurallara bağlanılırken, böylece yasaklanırken, “kendi evini kendin onarmak” da aynı şekilde sınırlanmıştır. Ancak

çeşitli bakımlar yapma ve önlemler alma izne tabi olmadan yapılabilen bir şey olmuştur. Korumanın oranına göre izin verilir, sınırlar çizilmiştir. Uzman otoritesinin güçlenmesi, yurttaş katılımını azalması, politikayı zayıflatır. Mekân üretimi ve koruma, yöneticilik ve uzmanlık dili içerişinden yapılan bir işe dönüşmektedir. “Kamu işlerinin görülmesi, sıradan insanın seçmiş olduğu temsilcilerden alınıp yetkilerini kendi belirleyen elitlere devredilir” (Illich, 2010: 59). “Halkın fikrinin profesyoneller tarafından saf dışı edilmesi” (Illich, 2010: 60) sayesinde “En prestijli mesleklerimizin hakimiyeti altındaki kurumsal araçlar başlıca ürünleri olarak karşı üretkenliği, yani yurttaşlığın sistematik olarak köreltilmesini üretiyorlar” (Illich, 2010: 69).

Otonom olamayış, profesyonel, bürokratik ve hukuki işlemlere bağlı kalmak, mekân üretme özgürlüğü ya da mekân hakkı üzerinde sınırlayıcıdır. Bu değişimler, mülkiyetin anlamını ve kullanımını da değiştirmiştir. Profesyonelleşmenin, metalaştırma ve piyasa süreçlerinin içerisinde olmayı sağlayıcı bir rolü de vardır. “Bu deneyim, etkilediği özgürlüklerini, bağımsız hareket edebilme ve yaratıcı bir şekilde yaşayabilme güçlerini ellerinden alır, onları piyasa ilişkilerine damardan bağlı olarak yaşamaya mahkum eder” (Illich, 2010: 16). Mekân üretmenin bir özgürlük alanı ve eylemi olmaktan çıkması, uzmanlara devredilmesi, kullanım değeri ile meta değeri arasında yeni bir denge oluşturur. İhtiyaçların neler olduğu, kimler karar verici olacağı, çözümlere nasıl izin verileceği ve nasıl karşılanacağı uzmanlar ve piyasa tarafından önemli ölçüde belirlenir olmuştur.

İstihdamın, ustalığın, yapı malzemelerinin, kuralların ve kredilerin düzenlenişi konutu bir iş olarak değil bir meta olarak görmeyi sağlar. Üretim ister bir girişimci, isterse bir parti profesyoneli tarafından yapılsın, sonuç aynıdır: yurttaşın kendine yeterli olmayışı, bizim “bilhassa modern’ yoksulluk deneyimimiz. (Illich, 2010:18)

Son olarak, dijitalleşme, dokunmanın rolünü değiştiren önemli bir etkidir. Buna göre oluşan “ekran dokunsallığı”, nesnesinin kendisine değil, görüntüsüne dokunmaktır. Deneyimi sanallaştırma, bedensel ya da mekânsal bir dokunsallık değildir, dokunmayı en fazla parmak uçlarıyla ekrana dokunmakla sınırlandırır. Bu dokunmanın da görmenin de manasını ve rolünü değiştirir, görüntüyü fiziksel mekân içinde bir yerlere yerleştiren, o imgeyi hareket bile ettiren (artırılmış gerçeklik teknolojileri), dokunulmayan ama içinde dolaşılabilen bir görüntü olur. Bu bir dokunma yanılması üretir.

## 6.8. Kokuyu Korumak

Koruma, mekânın kokusunu koruyabilir mi? Kokuyu korumayı önemseyen bir koruma yaklaşımı geliştirilebilir mi? Koku, bir mekânın nasıl bir niteliğidir? Süreç içerisinde yapının insan tarafından kullanımı, ısı, nem vs. gibi etkinliklerle bir koku oluşurken, yaşanmışlığın bu olağan niteliğini korumayı düşünmeme eğilimi neden? Örneğin nasıl koktuğunu duyumsamak için de orada bulunmak ya da orayı ziyaret etmek olmaz mı? Yapay temsili kokular üretmek yerine, mekânın kokusunu da koruyan bir koruma nasıl düşünülebilir?

Hem duyumsama olarak koklama değişmektedir hem de koklanacak şeylerin kendisi. Koklama insanın duyuşsal olanakları arasında görme, dokuma ve işitmeye göre daha geri planda kalmaktadır. “Koku alma, görme duymanın tersine, kendi başına nesne oluşturmaz, deyim yerindeyse insan öznesinde tutsak kalır” (Simmel, 2012: 228). İnsan koku aldığı gibi, bedeni farklı kokular da yayar. Diğer duylarda olduğu gibi koku duyusunun zayıflaması ya da güçlendirilmesi mümkün şeylerdendir. Ayrıca insanın birçok pratiği farklı kokular ortaya çıkartır. Koklamanın diğer duylarla olan ilişkisine baktığımızda, en ilişkili olduğu duyu tatmadır.

Koku duyumsamasını değiştiren süreçler şu şekilde sıralanabilir:

- Altyapı sistemleri: atık su ve temiz su ağlarının yaygınlaşması. Böylece dışkıyı uzaklaştırma, ayrıca çöpün artışıyla birlikte fiziksel olarak uzağa taşınması.
- Hijyenin artışı, sterilizasyon: kimyasal yoğunluklu temizliği artışı.
- Doğal kokuların yerini sentetik kokuların alması: Tarımın değişmesi, betonlaşmanın artışı, doğal olandan (toprak, bitkiler, hayvanlar) uzaklaşma.
- Koklama duyusu kullanmaya ihtiyacın azalması. Özellikle görme ve işitme duyularını güçlendirmek için yapılan teknolojilerin ve tıbbi müdahalelerin çok daha fazla olması.

Temiz suyun yapı içine getirilebilmesi ve atık suyun uzaklaştırılması, yapı içindeki kötü kokuların oluşmasını ve kalmasını önler. Altyapının geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması, kanalizasyon sayesinde dışkıların kapalı olarak uzaklara taşınması ve arıtılması; ancak fazlasıyla kimyasal hijyen malzemelerinin de atık suya karışması, bunları toprağa karışması, toprağın kirlenmesine neden olur. Dışkıyı uzaklaştırmanın, kamu sağlığı için önemli etkileri olmuştur. Çöp üretme, yiyecek atıklarının mahalle/sokak hayvanları tarafından tüketilebilmesinin ötesinde, bu hayvanların

uzaklaştırılması, hayvanların tüketemeyeceği ambalajlı çöplerin ortaya çıkması ve miktar olarak çokluğu, çöp toplama ve uzaklaştırma hizmetinin ortaya çıkmasını da getirmiştir. Çünkü çöpler kötü koku yayma potansiyeline sahiptir ve uzaklaştırılmalıdır.

Kalabalıkta ve sıcaklarda insanların ter kokuları, hayvan kokuları, hayvan dışkıları, insan dışkıları gibi kokular kanalizasyon sistemleri, temiz su ağları, hijyenin artırılması gibi araçlar sayesinde etkisini önemli ölçüde azaltırken, yerine egzoz kokuları, fabrika kokuları, ısınma dumanları gibi kokular yayılabilmektedir. “Temiz hava” solumak, birçok endüstriyel üretim yapan ya da yoğun motorlu taşıt trafiği olan yerlerde “kötü hava” olarak önemli bir sorun olabilmektedir.

İnsanların yaşam alanlarından, sokaklarda yaşayan hayvanların uzaklaştırılması ve kendi kokuları ya da dışkılarından kaynaklı kokunun yayılmasının önlenmesini sağlar. Örneğin, ulaşım, taşıma işlerinde kullanılan hayvanlar (at, eşek, deve) taşıma işinde kullanılan dışkılarının sokağa dökülmesiyle açığa çıkan kokular; bu hayvanların kendi beden kokuları; sokak hayvanlarının kokuları ve dışkıları zamanla ortadan kalkar.

Kokular, doğanın zamansal döngüsüne göre değişir. Mevsimlik kokular vardır. Mevsimlere göre, bitkilerin açma ve solma zamanlarına göre doğada çok çeşitli kokular açığa çıkar. Mekân üretmek, toprağın ve toprakta yetişen şeylerin kapladığı alanı etkilediği için, bu kokular daha az salınmış olur. Böylece içinde yaşadığımız dünya, giderek doğal kokulardan yoksun kaldığımız bir yere dönüşmektedir. Öte taraftan, kimyasal bileşenler içeren kokular yaygın hale gelmekte ve mekânları kaplamaktadır. İnsanların kendi ter kokularını bastırmak için parfüm kullanması, iç mekânlar için “oda parfümleri” kullanılması bunun en yaygın örnekleridir.

Mekânlar farklı işlemlerle kötü kokulardan arındırılma ve yerine temiz koku ya da güzel koku yayan bir ortama dönüştürülmeye çalışılır. Ancak kötü kokudan arındırma amaçlı farklı işlemlere rağmen, farklı kötü koku kaynakları da üretilir. Doğal “kötü” kokular yerine, yapay “kötü” kokular geçmiştir. Yapılarda nem ve rutubet durumu, fizikselliği/dokunsallığı etkilediği gibi kokuyu da etkiler. Nem ve rutubet yapı malzemesini yıpratıcı bir şey olarak koruma çalışmalarında ortadan kaldırılmaya çalışılırken, bu nem/rutubet sayesinde ortadan çıkan kokuyu da kaldırmaktır. Mekânlar (kentler) kötü kokular üzerinden değil, iyi kokular üzerinden anlatılır: baharatlar, çerezler, sabunlar, çiçekler, yemekler. Ancak özellikle egzoz kokuları, çöp

kokuları, kanalizasyon kokuları, hayvan et/ceset kokuları, deniz/nehir/kanal kokuları ortamın koku varlıklarıdır.

Korumada kokunun hesaba katılmaması, görmenin bir koruma estetiği etrafında müdahaleyle sınırlanmasının bir yansımasıdır. Eskimişliğin bir sonucu olarak koku da ortaya çıkarken, koruma kokuyu sürdürmeyi, ortadan kaldırmamayı amaçlarlar mı? Eskimeyle birlikte, hem madde fiziksel değişime uğrar, görünümü değişir, hem de bir koku açığa çıkar: eskimişliğin kokusu: küf, çürüme, paslanma. Nesnenin niteliğine ve eskime nedenlerine bağlı olarak değişir. Hava koşulları, güneş, nem gibi şeyler hem maddeselliğinde yıpranmalara hem de koku açığa çıkmasına neden olur. Yaşanmışlığın sinen kokusu ile terk edilmiş bir yerdeki koku arasında da fark vardır. Eskinin ve yeninin de kokusu birbirinden farklıdır. Eskiye her müdahale mevcut kokuyu da değiştirir. Koruma müdahalelerinde, “eski”lik kokusu, temizlemeyle ve traşlamayla birlikte sinmiş olan kokuyu da götürür. Restorasyonların yapının kokusunu ortadan kaldırmaya, koku birikimini ya da koku hafızası silmeye neden olabilir. Buna ilişkin olarak, tanık olduğum Mardin Kırklar Kilisesi’nin ve Mardin Ulucami’nin restorasyon süreçlerinin etkisini tartışmak isterim. Mardin’de Süryani Ortodoks Kırklar Kilisesi’nde yapılmış restorasyon/yenileme çalışmasından sonra, öncesi ve sonrasına dair şöyle bir gözlemim oldu. Yıllardır yapılan ayinlerde, ibadet/ritüel sırasında kullanılan tütsü, duvarlara belirgin bir şekilde sinmişti. Böylece ayin dışı zamanda da tütsü hem duvardaki izinde solma ve grileştirme gibi renk olarak, hem de içinde dolaştığımda koku olarak belirgin bir şekilde hissedilebiliyordum. Ancak yenileme sonrasında bu koku ve duvardaki izi kalmamıştı. Mekandaki yaşanmışlığı barındıran doku, koku, ses, görüntü gibi özellikler, hijyenik, pürüzsüz başka bir şeyle yer değiştiriyor. Böylece eskiliğinden arındırılıp yerine yapıya dair sabit bir mekân imgesi giydirilmiş oluyor.

## **6.9. Değerlendirme: Neden Duyu Çeşitliliği?**

Bu bölümde duyularla mekân/zaman arasındaki ilişkiyi koruma bağlamında tartışmaya çalıştım. Mekân, insanın farklı duyularını harekete geçirir. Dokunma, işitme, koklama, tatma, görme gibi temel duyulardan, mekâna dair olanlar tatma dışındaki duyumsama biçimlerini içerir. Tarihsel süreçte görme duyusu odaklı mekân üretimine doğru bir yoğunlaşma olduğu üzerine farklı metinlerde bir uzlaşma vardır. Görme merkezilik, diğer duyulardan ayrılmış bir görme alışkanlığı içerisinde işler. Koruma, duyular arası senkronizasyonun bozulduğu ve bazı duyuların etkisizleştiği

mekân üretim/tüketim rejiminin bir parçası haline gelmiştir. Bu bağlam içinde, koruma, mekân deneyiminde/duyumsanmasında görmeyi pekiştiren ve görmeyle kurulan iktidar güçlendiren bir şekilde çalışır. Görme odaklı ya da bakış egemen bir duyumsama düzeninde yapılmayan bir yapı, koruma süreçleriyle birlikte hem bakış egemen müdahale ve söylemlere maruz kalır, hem de insanların deneyimlenmesi bakış odaklı hale gelir. Mekân üretimi “duyular hiyerarşisi”ni üreterek gözün duyuusal deneyimin merkezinde olmasını sağlamasının dışında, görme biçimleri arasında da belli bir görme biçiminin hegemonik olmasını güçlendirir. Duyuların senkronizasyonun değişmesi kadar, görme çeşitlerinin de azalmasına ve görsel indirgemelere neden olabilir.

Koruma ve miraslaştırma süreçleri, geçmişin görünür kılınmasını sağlar, ama koklanır, dokunulur, işitilir ya da tadılır bir şey olmaktan uzaklaştırır. Hatta, çoğu zaman dokunma yasağı da üretir. Bu durum, göz için bir geçmiş yanılması da üretir. Geçmişin izlerinin, yeni müdahalelerle korunduğu ve başka biçimlere büründüğü durumlar, geçmişin kendisi olarak görülür. Mekânın geçmişten gelerek sürekliliği üzerine vurgu yapılmasına olanak sağlarken, tam da müdahalesiyle o sürekliliği bugünden katılan harici şeylerle keser, kırar ya da yeniden biçimlendirir. Ancak eskimişlik, sadece görsel değildir, eskimişliğin bir kokusu da vardır, işitselliği, dokunsallığı da vardır. Korumanın önlemeye çalıştığı aşınma, eskime, yıpranma, lekelenme, bozulma gibi değişimler mekânın maddesinde olsa da görüntüsünü, kokusunu ve akustiğini de değiştirir. Yıkılan, dökülen ya da eskiyen şey yapının “bedeni”dir, ama onarımı, bakımı dokunsal bir deneyim için değil, görsel bir deneyim odaklı yapıldığında yapının dokunsallığı “görsel değer” lehine azaltılmış olur. Bu bağlamda, malzemenin, maddenin kaybı, maddesel olanla tamamlanırken/düzeltilirken, esas odak olarak nasıl görüneceğine çalışılması, eksilticidir.

Koruma mekânlarını, dokunmaksızın, koklamaksızın, işitmeksizin mekanları dolaşma alışkanlığı, mekânları “turist bakışı”yla (Urry, 2009) deneyimlemenin yaygınlaşmasıyla ve normalleşmesiyle ilişkilidir. Turistik deneyim, mekân/zaman deneyimini çok zaman görselliğe sıkıştırır. Diğer duyuları kullanmaksızın bir mekâna bakmak, bir resme ya da ekrana bakmaktan ne kadar farklı olabilir? Dolayısıyla, Calvino’nun (2006) “görünmez kentler”ini (*invisible cities*) hatırlayarak, “korunur kentler” (korunan kentler) giderek “görülür kentler” olarak dönüşür. Geçmiş ve

geçmişin mekânsal varlıklarını, şimdinin koşullarıyla ve olanaklarıyla yapılmış/üretmiş halleriyle “görülür” hale getirir.

Mekân üretimi ve mekân pratiği, belli duyulara yoğunlaşırken, bazı duyuların kullanımını sınırlar. Görsel olanın dilsel olana tercüme etmenin olanakları, türleri ve sözcükleri daha gelişirken; işitsel, tatsal, kokusal ya da dokunsal olanın benzer şekilde bir gelişme ya da çeşitlenmesi yoktur. Temsillerin çoğunlukla görsel oluşu (dil ya da imge), gözün gücünü artırır. Farklı görsel yeniden üretimler gösteriyi güçlendirir. Mekânlar üzerine yapılan görüntü üretme (ses üretme ya da sesle senkronize görüntü üretme de) teknolojilerinin en çok gelişen alan olması, üretim, kopyalama ve dağıtım olanaklarının daha yaygın olması göz merkeziliği artıran önemli bir etkidir. Ayrıca yerleşim alanlarının görsel görünümü ya da görsel manzarası ve güzelliği mesele edildiği kadar; Urry'nin (2009: 253) manzaralar olarak adlandırdığı “ses manzaraları”, “koku manzaraları”, “tat manzaraları” ve “dokunmayla ilgili coğrafyalar” ile düşünürsek, bu temalar geliştirilebilecek ve korumada hesaba katılabilecek potansiyele sahiptir. Korumada, baştan üretmek değil, mevcut olandan üretmek, mevcudu dönüştürerek üretmek esas mesele olduğu için, bu üretimi duyuşsal olanakları kısararak ve gözde toplayarak değil, daha fazla uyaranlara göre yapmak ve duyulara açmak, duyular arasındaki senkronizasyonu artırmak, koruma pratiklerine ve düşüncesine katılabilir bir yaklaşım olabilir.

Duyusallaştırma, toplumsallığa bedenlerin rolünü de dahil etmeyi sağlar, bedenin farklı niteliklerinin çalışmasını ve düşünöme katılmasını sağlar. Mekân-zaman bedenle, bedenin farklı olanaklarıyla duyumsanır. Bedenler homojen değildir, bedensel farklılıklar mekânların duyumsanmasını ve kullanılmasını da farklılaştırır. Mekân sadece mekânsal bir mesele değildir, bedensel ve duyuşsal bir meseledir de. Zamanın da bedensel ve duyuşsal bir boyutu vardır. Zamanın, mekân üzerinde baskın hale getirilişi; mekânı deneyimlemenin, sonradan eklenmiş çizgisel nicel bir zamana iliştirilmesi duyumsamanın zaman ve mekânı ayrı olarak algılamasını alışkanlığını üretir. Geometrikleştirme ve nicelikleştirme (tapu, kadastro, haritalama, para), hem mekânı hem zamanı “duyumsanırılık”tan uzaklaştırarak, ölçme odaklı bir deneyime çevirerek, kullanım değerini değiştirir. Böylece zaman-mekân duyumsanabilir oluşların yerine geçen, bir standartlaştırma ve homojenleşme olarak da işler/deneyimlenir.





## 7. DEĞERLENDİRME

“Koruma düşünömselliği” olan bu çalışma, koruma bağlamında zaman – mekân – duyu arasında insanmerkezci olmayan yeni/den bağlantılar kurma denemesidir. Bu çalışmada, koruma üzerine düşünmeyi, disiplinler alışkanlıkların sınırlarına takılmadan, meseleye odaklanarak yapmaya çalıştım. Sosyoloji ve mimarlık pratiklerini ve söylemlerini etkileşime sokmanın, konu/mesele odaklı düşünmenin yeni olanaklarını denemeye ve üretmeye (bazen yaklaştırma ve faydalanma, bazen de kaçınma kullanarak) odaklandım. “Nasıl koruma” sorusu kadar, farklı “neden koruma” soruları ile düşünmeye çalışarak, korumanın ekonomik, politik ve kültürel yönelimler odaklı işleyen bir düşünme ve uygulama olduğuyla birlikte tartışmaları geliştirmeye çabaladım. Olağanlaşmış, normatifleştirilmiş ve standartlaştırılmış koruma uygulamalarına, ama daha doğrudan ise koruma düşünçesine yenilik getirme ve olağandışılaştırma girişimi olması için uğraştım.

Bu girişimi yaparken düşünme güzergahlarında dört teorik dönemeç verimlerini kullanmaya çalıştım: İnsanmerkezcilik eleştirileri, zamansal dönemeç, mekânsal dönemeç, duyuusal dönemeç. Bu kapsamda çabaladığım girişimleri şöyle özetleyebilirim:

- Korumayı nesne odaklı bir düşünüm ve uygulama olmaktan çıkarmak, özneleri ve öznelerle düşünmek. Özneleri de sadece insanlarla değil, insan dışındaki canlıların ve cansızların mekân/zaman üretimindeki fail olarak etkilerini dahil etmek. İnsan özneleri çeşitlilikler ve eşitsizlikler ile düşünmek.
- Mekânı ve zamanı verili bir şey olmaktan çıkarmak, korumayı mekânsallaştırmak ve zamansallaştırmak. Mekân ve zaman arasındaki ilişkinin dönüşümü bağlamında “koruma zamansallığı”, “koruma mekânsallığı”, “koruma toplumsallığı” olarak düşünmek.
- Korumayı duyusallaştırmak. Koruma bağlamında insan öznelerin mekân/zamanı duyumsamasını, duyu çeşitliliği ve duyular arasındaki ilişki bağlamında tartışmak.

Koruma, bir mekân-zaman üretim biçimidir, hem bir ideoloji, hem de bir pratiktir. Koruma bir “üst anlatı” haline gelerek, içinde yaşadığımız zamanın ruhu (*zeitgeist*) ve mekânın ruhu (*genious loci*) olmuştur. Koruma ve miras, küresel ölçekte bir “büyük anlatı” olarak görülse de, analiz etmenin yollarını, koruma biçimlerini (güzergahları) ve bozan/aşındıran örnekleri de meselenin makbul olmayan örnekleri olarak değil, korumayı çeşitlendiren olanaklar olarak düşünülebilir.

Koruma, zamansal/mekânsal bir kurgudur. Mekânların seçilmesi ve zamanla ilişkili olarak yeniden düzenlenmesi işidir. Mekânı zamanla müdahale ederek yeniden kurar, mekânın zamanını yeniden ayarlar. Bu da geçmişi göstermenin ve düşünmenin bir yoludur ve zamana ilişkin bir mekânsal yorumdur. Bu bağlamda, bir mekânsallaştırma ve zamansallaştırma işlemi olarak çalışır.

Zamanı, mekâna sonradan ve dışarıklı bir şey olarak eklemek ve doğrusal nicel zamana dayalı anlatılar kurgulamak, farklı zaman kültürlerini (Wittman, 2018) ve zamansallaştırma biçimlerini baskılar. Bu da yaşanmışlıktan kopartılmış bir mekânsal yeniden-inşaya dönüştürmektir. Mekânı/zamanı, deneyimler ve duygular üzerinden değil, sabitleyici etiketler/kimlikler üzerinden düşünmektir. Böylece bir mekân, kendi zamansallığından ve yaşanmışlıklarından kopartılarak, belli bir zamansal anlatının doğrulanmasına ve inşasına indirgenir. Dilsel bir tarihsel anlatının doğrulanmasını sağlayan en önemli kurgu unsuru haline gelir. Dilsel anlatıya görsel/dokunsal bir maddilik katar. Bu değişimler mekân/zaman duyumsamalarını etkiler.

Zaman ve mekân kavrayışlarındaki değişim, koruma ve miras pratikleriyle başka bir biçim alır. Mekâna, yapılar ve doğaya (kaynak/malzeme olarak kullanmanın dışında) koruma nesnesi ve “miras” olarak bakmak, mekânı bu çerçevede pratiklerle ve temsillerle dönüştürmek, hem kullanım değerinden başka nitelikler yüklemektir, hem de diğer mekân üretimlerinden başka toplumsallıklar ve zamansallıklar üretmektir. Koruma, mekânlarla insanlar arasında yeni ilişki yaratır. Mekânın birçok özelliğini, belli özelliklerini öne çıkartarak azaltır, farklı mekân/zaman deneyimleme ve duyumsama biçimleri yaratır.

Koruma, normatif oluşunun sağladığı güçle mekân üzerindeki ekonomik, politik, kültürel ve disipliner iktidarı güncelleştirir, güçlendirir, böylece mekân üzerinde/içinde yaşayan insanların kullanımları üzerinde sınırlandırmalar getirir. İlk mekân üretimlerine göre, daha fazla kısıtlamalara sahip olan koruma faaliyeti, sürekli

“aslına uygun” hazır/verili ve muhayyel bir mevcudiyetin sınırları içine tıkları. Muhayyel mevcudiyeti, geçmişteki bir halinde mümkün olanı ya da olduğu düşünülünü geri çağırmasıdır, diğer taraftan yeni tasarımlardaki muhayyel olanda daha fazla açıklık vardır.

Mekân temsilindeki temel değişim, mekân, zaman ve koruma söyleminin, disiplinler, uzmanlıklar ve tüzükler etkisiyle küresel yaygınlıkta bilimselleşmesi, standartlaşması ve farklı diller arasında eşdeğerleşmesi olmuştur. Mekânı bedensel olarak deneyimlemek ile farklı temsil araçlarıyla deneyimlemek arasında farklar vardır. Nasıl temsil edildiği, dilsel ve imgesel olarak nasıl temsilleştirildiği nesnenin/mekânın deneyimlenmesini ve kullanım değerini değiştirir. Koruma normları, dili ve araçları standartlaştıkça, teknik yolla yeniden üretilen ses, yazı ve imaj yaygınlaştıkça, mekânlara yönelik çağrışım, algılama, duyumsama, duygulanma da belli başlı biçimlere indirgenmiş, benzeştirmiş ve çeşitliliği azaltmış olur.

Mekâna/zamana ilişkin temsillerin/anlatıların etkisiyle, insanların gündelik hayatlarını, “yaşanan mekânı” etkilemesi, koruma mekânları için önceden işlev tayinleri, daha önce benzeri olmamış şekilde “kullanım değeri”ni belirlemeye çalışır. Mekândaki deneyimler “işlev” tayini/anlatısı üzerinden nötralize edilir ve nesnelleştirilir. İşlevler ve standartlar üzerinden tarif edilen yapıya her türlü doğaçlama müdahale imkânı da istenmeyen ve engellenen bir şeydir. Belli kurallar, kaideler ve izinler üzerinden yapılan müdahaleler ancak kabul edilebilir olarak görülür. Böylece mekâna dair bütün açıklık ortadan kaldırılmış, hiçbir zaman olmadığı gibi hale tıkları başka türlü oluş olanaklarına kapatılmıştır. Bu durumda, koruma mekân/zaman üretimini kapatma olarak mı işletilmektedir?

Mekâna işlevler ve biçimler üzerinden değil, öznelerin üretimi ve kullanımını üzerinden de bakılabilir. Başka bir ifadeyle sadece “nesne odaklı” olmamak ve “özneleri” de hesaba katmak tercih edilebilir. Ürün/sonuç odaklı “koruma” yerine özneleri de düşünen koruma yaklaşımları/uygulamaları geliştirebilir. Bu bağlamda özneleri standart ve homojen olarak değil, farklılık ve eşitsizlik boyutlarıyla düşünmek ve hatta özneleri sadece insanlardan ibaret saymayan, hayvanlara, bitkilere ve cansızlara da açık olan bir düşünüm olanaklı hale gelir. Bunun için insan ile insan dışındaki varlıklar arasındaki ilişkiyi başka türlü düşünmenin yollarını geliştirmek; “kültürel” ile “doğal” ayrımını aşındırmak ve yeniden ilişkilendirmek; insanı, doğanın parçası olma haliyle birlikte düşünmek gereklidir. İnsanlar arasındaki eşitsizlikler bağlamında, korumayla

sınıfsal oluş, cinsiyetli oluş, sağlamsı korumayla yeniden üretilebilir. Yapılacak müdahalelerle, koruma mekânları sağlamsı olmaktan çıkarabilecek, her türlü hareket ve ulaşım olanaklarını düşünen, sakatlık ve yaş farkları üzerinden herkese “erişilebilir” olan mekânlara çevirmek için de kullanılabilir.

Korumayı sadece kültürel bir mesele olarak düşünmek, geçmiş/zamanı ve mekânları kültürel olarak düşünmeyi güçlendirir ve farklı eşitsizlikleri, hiyerarşileri, bunların yeniden üretilmesini ve olağanlaştırılmasını dışarıda bırakmaktır. Koruma ve miraslaştırma ekonomik ve politik dinamiklerin bir parçasıdır, dışında düşünülemez. Kapitalist süreçlerin içerisinde, herhangi mekân üretim süreçlerinin ve ilişkilerinin içerisinde; ilk üretildiği zamanın ekonomik ilişkilerinin ve politik süreçlerinin değil; bugünün kapitalist üretim ve tüketim ilişkilerinin içinde çalışan bir şey olarak değerlendirmelidir. Geçmişteki bağlamlarından ve süreçlerinden ayırırken, bugünkü bağlam ve süreçlerin de dışında tutma eğilimi, sanki bağımsız olabilirmiş gibi, sanki müstesna tutulabilirmiş gibi davranmaktır. Halbuki bugüne kalan mekân, bugünün şartlarındaki ilişkiler, etkiler ve kullanımlarına tabidir. Ancak “kullanım değeri”ne göre üretilen bir mekân, “değişim değeri”nin hâkim olduğu ilişkiler içerisinde koruma müdahalelerine maruz kalır. Sonrasındaki süreçte, mekânın kendisi olmasa bile temsilleri, bu ilişkiler içerisinde dolaşıma sokulur. Dolayısıyla vernaküler ya da geleneksel olan herhangi bir nesne ve pratik, artık öyle değildir, yeni ilişkiler ve şartlar içerisinde anlamı değişmiştir.

Koruma bağlamında politika hem mekânın hem de zamanın idaresi ya da hem zamanı hem mekânı düzenleme aracı/yolu olarak çalışır. “Şimdi” odaklı “gelecek” yönelimli modernliğin içinde politika “geçmiş” yönelimli bir güzergaha kayar ve böylece geçmişin politikası ya da zamanın politikası devreye girer. Tarihsiz kent ve kent anlatıları düşünmemek, kent imajlarını neredeyse tarihsiz kuramamak yönünde bir eğilim gelişir. Böyle bir zaman kurgusu ve inşası, somut olmayan (dilsel, görsel ve performatif) şeyler üzerinden yapıldığı gibi, en güçlü somutlayıcı (somut kültürel varlık niteliğiyle) olarak da mekân kullanılır. Bütün bu inşanın/kurgunun kendisi de, buradaki tercihler de politik karar süreçleri tarafından, kültürel ve ekonomik beklentilerin etrafında yapılır.

Son olarak, “koruma”dan değil, “koruma biçimleri”nden söz edebiliriz. Tekrarlardan öte farklara bakan, ama farklar arasındaki eğilimleri/güzergahları da gören; tekil örnekleri zorunlu olarak bu güzergahlara tıkmayan yaklaşımlar geliştirilebilir. Koruma

üzerinde uzlaşmanın neredeyse olmadığı, koruma anlayışlarının da değiştiğini göz önünde bulundurarak düşünmek gerekir ki, bu da korumanın mekâna ilişkin bir müdahalede ne kadar sabit ve nesnel olamayacağını bir kanıtı olarak düşünülebilir. Böylece sürekli aynılaştırmaya çalışan bir söylemler ve pratikler ile farklılaş(tır)ma olanakları arasındaki gerilim, farklı özneler arasındaki iradenin etkisiyle dönüştürülebilir bir potansiyele sahiptir.

Bu metin, koruma ve miraslaştırma bağlamında mekânsallık/zamansallık/toplumsallık üzerine, verili/hazır olan kavramsallaştırmalarla hesaplaşarak, temelde insanlar ile insan dışındaki canlılar ve cansızlar arasındaki ilişkileri insanmerkezci olmayacak şekilde hesaba katan bir düşünme çerçevesi geliştirme çabasıdır.



## KAYNAKLAR

- Abu-Lughod, L.** (2008) Writing against Culture. In Timothy S. Oakes and Patricia L. P. (Eds.) *The Cultural Geography Reader*. New York: Routledge. S. 62–71,
- Ahunbay, Z.** (2016). *Tarihi Çevre Koruma ve Restorasyon*. İstanbul: YEM Yayınevi.
- Ahunbay, Z.** (2019). *Kültür Mirasının Koruma, İlke ve Teknikleri*. İstanbul: YEM Yayınevi.
- Agamben, G.** (2011). *Dünyevileştirmeler*. Çev. Betül Parlak. İstanbul: MonoKL Yay.
- Akgün Gültekin, A.** (2019). “Kamusal Alanda Özgürleştirici Müdahaleler: Parazit Mekânlar”. *Kent Akademisi*. Volume 12 (40), Issue 4, S. 729-738. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/928751>
- Aksoy, A., Enlil, Z.** (2011). *Kültür Ekonomisi Envanteri: İstanbul 2010*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Artun, A.** (2017). *Mümkün Olmayan Müze: Müzeler Neyi Gösteriyor?* İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atay, R. F.** (2016) Alois Riegl’in tarihi anıtlar kuramı ve modern kült olarak anıtlar. *Restorasyon ve Konservasyon Çalışmaları Dergisi*, 16, S. 21-26.
- Aureli, P. V.** (2016). *Az Yeterlidir: Mimarlık ve Asketizm Üzerine*. İstanbul: Lemis Yayın.
- Aygen, Z.** (1996). Kentlerin Tarihi Dokusu Korunmalı mıdır?, *Cogito Dergisi*, 8, S.43-62
- Baker, U.** (2017). *Kanaatlerden İmajlara – Duygular Sosyolojisine Doğru*. Çev. Harun K. Abuşoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ballantyne, A.** (2010). *Mimarlar İçin Deleuze ve Guatteri*. Çev. Rahmi Ögdül. İstanbul: YEM Yayınevi.
- Barad, K.** (2019). Meşakkatli zaman/ lar ve Hiçlik Ekolojileri: tekrar-dönme, tekrar-hatırlama ve hesaplanamazla yüzleşme. *Cogito* 95-96, S. 161-202.
- Barthes, R.** (2011). *Camera Lucida: Fotoğraf Üzerine Düşünceler*. Çev. Reha Akçakaya. İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.
- Baudrillard, J., Nouvel, J.** (2011). *Tekil Nesnelere: Mimarlık ve Felsefe*. Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: YEM Yayınevi.
- Baudrillard, J.** (2011). *Nesnelere Sistemi*. Çev. Oğuz Adanır, Aslı Karamollaoğlu. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Baudrillard, J.** (2016). *Tüketim Toplumu: Söylenceleri Yapıları*. Çev. Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Bauman, Z.** (2018). *Retrotopya*. Çev. Ali Karatay. İstanbul: Sel Yayınları.
- Bektaş, C.** (2001). *Koruma Onarım*. İstanbul: Literatür Yayınları
- Benjamin, W.** (2012). *Fotoğrafın Kısa Tarihi & Teknik Araçlarla Yeniden-Üretim (Çoğaltma) Çağında Sanat Eseri*. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Berger, J.** (2002). *Görme Biçimleri*. Çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Metis Yayınları
- Boito, C.** (2018). *Korumak mı Restore Etmek mi?* Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: Janus Yayıncılık.
- Boym, S.** (2020). *Off-Modern Mimarlık*. Çev. Cemal Yardımcı. İstanbul: Lemis Yayınları.
- Bozdoğan, S.** (2012). *Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Mimari Kültür*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Braidotti, R.** (2019). İnsan sonrası, pek insanca: bir posthümanistin anıları ve emelleri. *Cogito 95-96*, S. 53-97.
- Braidotti, R.** (2021a). *İnsan Sonrası*. Çev. Öznur Karakaş. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Braidotti, R.** (2021b). *İnsan Sonrası Bilgi*. Çev. Eda Çaça, Seyran Sam. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Bridge, G. & Watson, S.** (2002). *The Blackwell City Reader*. Malden: Blackwell.
- Brubaker, R.** (2004). *Ethnicity without Groups*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Buck-Mors, S.** (2010). *Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*. Çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları.
- Ceylan, E.** (2015). Önsöz. İçinde: Riegl, A. *Modern Anıt Kültü: Doğası ve Kökeni*. Çev. Erdem Ceylan. Daimon Yayınları: İstanbul.
- Caglar, A. S.** (1997). Hyphenated identities and the limits of 'culture'. In T. Modood and P. Werbner (eds). *The Politics of Multiculturalism in the New Europe*. London: Zed Books. S. 169–185
- Calvino, I.** (2006). *Görünmez Kentler*. Çev. Işıl Saatçioğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Corney J., Harvey S.** (1991). *Enterprise and Heritage*. London: Routledge Pub.
- Coccia, E.** (2021). *Bitkilerin Yaşamı: Bir Karışım Metafiziği*. Çev. Kağan Kahveci. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Crary, J.** (2010). *Gözlemcinin Teknikleri: On Dokuzuncu Yüzyılda Görme ve Modernite Üzerine*. Çev. Elif Daldeniz, İstanbul: Metis Yayınları.
- Crary, J.** (2015). *7/24 Geç Kapitalizm ve Uykuların Sonu*. Çev. Nedim Çatlı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Çoban, B.** (2016). “‘Gözün İktidarı’ Üzerine”. İçinde: B. Çoban, Z. Özarslan (Der). *Panoptikon Gözün İktidarı*. İstanbul: Su Yayınları.
- Çaylı, E.** (2018). “Geçmişin ve Geleceğin Arayüzünde Umut ve Korumanın ‘Neden’leriyle ‘Nasıl’ları”. <https://xxi.com.tr/i/gecmis-ve-gelecegin-arayuzunde-umut-ve-korumanin-nedenleriyle-nasillari>



- Çaylı, E.** (2019). Korumanın ‘Normal’ Toplumsuzluğu. <https://xxi.com.tr/i/korumanin-normal-toplumsuzlugu>
- Çaylı, E.** (2020). *İklimin Estetiği: Antroposen Sanatı ve Mimarlığı Üzerine Denemeler*. İstanbul: Everest Yayınları.
- De Botton, A.** (2018). *Mutluluğun Mimarisi*. Çev. Banu Tellioglu. İstanbul: Sel Yayınları.
- De Landa, M.** (2006) *Çizgisel Olmayan Tarih*. Çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.
- Debord, G.** (2014). *Gösteri Toplumu*. Çev. Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Diken, B.** (1997). Richard Sennett, Kamusal Yaşam ve Kent. *Birikim Dergisi*, 97, S. 70-78.
- Diken, B.** (2009). *Nihilizm*. Çev. Aylin Onoacak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Diken, B.; Laustsen, C. B.** (2010). *Filmlerle Sosyoloji*. Çev. Sona Ertekin. İstanbul: Metis Yayınları.
- Diken, B.** (2013). *İsyan, Devrim, Eleştiri: Toplum Paradoksu*. Çev. Can Evren. İstanbul: Metis Yayınları.
- Dursun, Ç.** (2000). Zaman: modern ve postmodern. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 84, S. 189-212.
- Eco, U.** (2021). *Açık Yapıt*. Çev. Tolga Esmer. İstanbul: Can Yayınları.
- Elias, N.** (2020). *Zaman Üzerine*. Çev. Veysel Atayman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Emiroğlu, K.** (2013). *Gündelik Hayatımızın Tarihi*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Enlil, Z.; Evren, Y.** (2011). *Yaratıcı İstanbul: Yaratıcı Sektörler ve Kent*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Erder, C.** (2007). *Tarihi Çevre Bilinci*. Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayını.
- Erder, C.** (2018). *Tarihi Çevre Algısı*. İstanbul: YEM Yayınevi.
- Eres, Z.** (2016). *Mimari ve Arkeolojik Koruma Üzerine Yazılar*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Ersen, A.** (2011). John Ruskin 1819-1900 ve konservasyon hareketi. *Restorasyon ve Konservasyon Çalışmaları Dergisi*, 6, s. 52-60.
- Florenski, P.** (2013). *Tersten Perspektif*. Çev. Yeşim Tükel. İstanbul: Metis Yayınları.
- Giddens, A.** (2018). *Modernliğin Sonuçları*. Çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Glendinning, M.** (2013). *The Conservation Movement: A History of Architectural Preservation - Antiquity to Modernity*. London: Routledge.
- Göktürk, D.** (2010). “Çokseslilik Peşinde: Hareketli İmgeler, Seyyar Ezgiler”. İçinde: Göktürk D., Sosyal L., Türel İ. (eds). *İstanbul Nereye: Küresel Kent, Kültür, Avrupa* İstanbul: Metis Yayınları, S. 232- 255.
- Göral, Ö. S.** (2013). Kenti Üretmek, Kimin Hakkı?. İçinde: *Milyonluk Manzara: Kentsel Dönüşümün Resimleri* (s. 93-99). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Groys, B.** (2013). *Sanatın Gücü*. Çev. F. Candil Erdoğan. İstanbul: Hayalpesrest Yayınevi.
- Gümüş, K.** (2018). Kültürel Mirasın Korunması ve Modern Mimarlık Problematığı. <https://xxi.com.tr/i/kulturel-mirasin-korunmasi-ve-modern-mimarlik-problematigi>
- Han, B.** (2019). *Zamanın Kokusu Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*. Çev. Şeyda Öztürk. İstanbul: Metis Yayınları.
- Haraway, D.** (2006). *Siborg Manifestosu*. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Haraway, D.** (2010). *Başka Yer*. Çev. Güçsal Pusar. İstanbul: Metis Yayınları.
- Harvey, D.** (2006). *Spaces of Global Capitalism: A Theory of Uneven Geographical Development*. VersoBooks.
- Harvey, D.** (2011). *Umut Mekanları*. Çev. Zeynep Gambetti. İstanbul: Metis Yayınları.
- Harvey, D.** (2009). *Sosyal Adalet ve Şehir*. Çev. Mehmet Moralı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Harvey, D.** (2012). *Postmodernliğin Durumu*. Çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları.
- Harvey, D.** (2013). *Asi Şehirler*. Çev. Ayşe Deniz Temiz. İstanbul: Metis Yayınları.
- Harvey, D.** (2017). *Dünyanın Halleri*. Çev. Kolektif. İstanbul: Metis Yayınları.
- Hewison, R.** (1986). *The Heritage Industry: Britain in a Climate of Decline*. London: Methuen.
- Hobsbawn, E, Ranger, T.** (2006). *Geleneğin İcadı*. Çev. Mehmet Murat Şahin. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Huovinen, K.** (2014). Evaluating the urban conservation practice: a comparative case study. Basılmamış bildiri.  
[https://www.academia.edu/9420638/Evaluating\\_the\\_Urban\\_Conservation\\_Practice\\_a\\_comparative\\_case\\_study](https://www.academia.edu/9420638/Evaluating_the_Urban_Conservation_Practice_a_comparative_case_study)
- Griffiths, M.** (2003). *Tik Tak Zamana Kaçamak Bir Bakış*. Çev. Ertuğ Altınay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Groys, B.** (2014). *Sanatın Gücü*. Çev. F. Candil Erdoğan. İstanbul: Hayalperest Yayınevi.
- Gürbilek, N.** (2005). *Yer Değiştiren Gölge*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Illich, I.** (2007). *H2O ve Unutmanın Suları*. Çev. Lizi Behmoaras. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.
- Illich, I.** (2010). *İşsizlik Hakkı*. Çev. Deniz Keskin. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.
- Keser-Kayaalp, E.** (2017). Universal Rules or Community Values? Negotiative Conservation of Minority Heritage in Turkey. In J. R. dos Santos (Ed.), *Preserving Transcultural Heritage: Your Way or My Way?* Casal de Cambra: Caleidoscopio, 139–146.
- Kodalak, G.** (2013). Güncel Mimarlık Sorunları: Koruma. *Arredamento Mimarlık Dergisi*, 2013/01. S. 98-109.

- Köksal, T. G.** (2010). Kentsel Koruma: Kim için, Neden, Nasıl?, İçinde Ö. Uğurlu, N.Ş. Pınarcıoğlu, A. Kanbak, M. Şiriner (der.). *Türkiye Perspektifinden Kent Sosyolojisi Çalışmaları*. İstanbul: Örgün Yayınevi, 343-373.
- Kuban, D.** (2000). *Tarihi Çevre Korumanın Mimarlık Boyutu: Kuram ve Uygulama*. İstanbul: YEM Yayın.
- Kuban, D.** (2001). *Türkiye 'de Kentsel Koruma: Kent Tarihleri ve Koruma Yöntemleri*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kültürel Mirasın Korunması için Kapasite Geliştirilmesi Projesi – KORU** (yayın yılı yok). *Tarihi Evler Enerji Verimliliği El Kitabı*. Kültürel Mirası Koruma Derneği.
- Larkham, P. J.** (1996). *Conservation and The City*. London and New York: Routledge.
- Le Breton, D.** (2019). *Yürümeye Övgü*. Çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Sel Yayınları.
- Lefebvre, H.** (2011). *Kentsel Devrim*. Çev. Selim Sezer. İstanbul: Sel Yayınları.
- Lefebvre, H.** (2014). *Mekanın Üretimi*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayınları.
- Lefebvre, H.** (2015). *Şehir Hakkı*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayınları.
- Lefebvre, H.** (2017). *Ritimanaliz: Mekan, Zaman ve Gündelik Hayat*. Çev. Ayşe Lucie Batur. İstanbul: Sel Yayınları.
- Logan, W. ve K. Reeves** (2009). *Places of Pain and Shame: Dealing with Difficult Heritage*, Routledge, New York. Aktaran: Akay, Emel (2016). Zıtların Buluşması: Tedirgin Edici Miras ve Üstün Evrensel Değer. Mimar.ist 16(56). S. 49-56. <http://www.mimarist.org/wp-content/uploads/yayinlar/mimarist/pdf/56.pdf>
- Lowenthal, D.** (1985). *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lowenthal, D.** (2004). The Heritage Crusade and Its Contradictions. İçinde: Max Page ve Randall Mason (eds). *Giving Preservation a History: Historic Preservation in the United States*. London: Routledge. S. 19-43
- MacCannell, D.** (1973). Staged authenticity: arrangements of social space in tourist settings. *American Sociological Review*, 79. 589-603.
- Madran, E.** (1996). Cumhuriyet'in İlk Otuz Yılında (1920-1950) Koruma Alanının Örgütlenmesi – I. *ODTÜ MFD (16:1-2)*. 59-97
- Madran, E.** (2002). *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kültür Varlıklarının Korunmasına İlişkin Tutum ve Düzenlemeler*. Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayını.
- Mills, C. Wright** (2016). *Sosyolojik Tahayyül*. Çev. Ömer Küçük. İstanbul: Hil Yayın.
- Mullins P.** (1991). Tourism urbanisation. *International Journal of Urban and Regional Research*, 15(3). 326-342.
- Mumford, L.** (2019). İçinde: Önder Kulak, Soner Torlak (eds). *Önce Mekân Vardı*. İstanbul: Nota Bene Yayınları.
- Muñoz-Viñas, S.** (2002). Contemporary theory of conservation. *Reviews in Conservation*, 3. 25-34.
- McNeil, W.** (1976) *Plagues and Peoples*. Garden City, New Jersey: Anchor/Doubleday. Aktaran: De Landa, M. (2006) *Çizgisel Olmayan Tarih*. Çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.

- Onur, B.** (2014). *Yeni Müzebilim: Demokratik Toplumu Yaratmak*. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Özaslan, N.** (2010). Mimari Koruma Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi. İçinde: Nuray Özaslan, Deniz Özkut (Eds.). *Mimari Korumada Güncel Konular*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları. 1-15.
- Pallasmaa, J.** (2020). *Tenin Gözleri: Mimarlık ve Duyular*. Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: YEM Yayınevi.
- Panowsky, E.** (2013) *Perspektif Simgesel Bir Biçim*. Çev. Yeşim Tükel. İstanbul: Metis Yayınları
- Perec, G.** (2017). *Mekân Feşmekân*. Çev. Ayberk Erkay. İstanbul: Everest Yayınları.
- Pessoa, F.** (2021). *Huzursuzluğun Kitabı*. Çev. Saadet Özen. İstanbul: Can Yayınları.
- Polat, E. O.** (2013). Betonun Yıpranan Yüzü. *Betonart Dergisi*, 36, 24-29.
- Pollan, M.** (2021) *Arzunun Botaniği: Bir Elmanın Sizi Kullandığını Düşündünüz mü Hiç?* Çev. Sevin Okyay. İstanbul: Domingo Yayınları.
- Rawes, P.** (2014). *Mimarlar İçin Irigaray*. Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: YEM Yayınevi.
- Riegl, A.** (2015). *Modern Anıt Kültü: Doğası ve Kökeni*. Çev. Erdem Ceylan. İstanbul: Daimon Yayınları.
- Ruskin, J.** (2016). *Belleğin Lambası*. Çev. Ali N. Tezel. İstanbul: Corpus Yayınları.
- Saidi, H.** (2012). Capital cities as open-air museums: a look at Quebec City and Tunis. *Current Issues in Tourism*, 15: 1-2, 75-88
- Silier, O.** (2007). *Kent Müzeleri ve Türkiye’de Kent Müzelerine Duyulan İhtiyaç*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Simmel, G.** (2009). *Bireysellik ve Kültür*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Simmel, G.** (2020). *Harabe Kapı ve Köprü Kulp*. Çev. Alp Tümertekin, Nihat Ülner. İstanbul: Janus Yayınları.
- Sennett, R.**(2001). *Ten ve Taş*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sennett, R.** (2013). *Gözün Vicdanı*. Çev. Süha Sertabiboğlu, Can Kuraltay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Shields, R.** (2003). Mekan. İçinde: William Outhwaite (ed.). *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soja, E. W.** (1997). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Spaces*. Blackwell Pub.
- Soja, E. W.** (2010) *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London, New York: VersoBooks.
- Soja, E. W.** (2017). *Postmodern Coğrafyalar: Eleştirel Toplumsal Teoride Mekânın Yeniden İletisi Sürülmesi*. Çev. Yunus Çetin. İstanbul: Sel Yayınları
- Songülen, N.** (2009). Fransa’da Koruma Olgusu ve Koruma Mevzuatının Gelişimi. *TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi Bülteni*, 14.2. 43- 57.

- Sontag, S.** (2008). *Fotoğraf Üzerine*. Çev. Reha Akçakaya, Altıkırkbeş Yayınları, İstanbul, 2008.
- Stubbs, J. H.** (2009). *Time Honored: A Global View of Architectural Conservation: Parameters, Theory, and Evolution of an Ethos*. Hoboken, New Jersey: John Wiley and Sons, Ins
- Şentürk, Levent** (2014). *Kiç Sözlüğü*. İstanbul: Kült Yayın.
- Tanju, B.** (2017). Pazar Sekmeleri: Dünya Mirası Jeanneret. <http://manifold.press/pazar-sekmeleri-dunya-mirasi-jeanneret> Erişim Tarihi: 04.06.2017
- Tanpınar, A. H.** (2012). *Beş Şehir*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanpınar, A. H.** (2015). *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanyeli, U.** (2002). "Mimarlık Felsefe İlişkinine Eleştirel Bakışlar". İçinde: Ayşe Şentürer, Şafak Ural, Funda Uz Sönmez (Eds.). *Mimarlık ve Felsefe*. İstanbul: Yapı Yayın. S. 184-187.
- Tanyeli, U.** (2004). Sempozyumdan Görüşler ve Yorumlar. İçinde: Ayşe Şentürer, Şafak Ural, Funda Uz Sönmez (Eds.). *Etik-Estetik*. İstanbul: Yapı Yayın, 250-254.
- Tanyeli, U.** (2011). *Rüya, İnşa, İtiraz: Mimari Eleştiri Metinleri*. İstanbul: Boyut Yayınları.
- Tanyeli, U.** (2014). Dünya Kentsel Dönüşüm Atlası. *Arredamento Mimarlık Dergisi*. 2014/1, 38-57.
- Tanyeli, U.** (2017). *Yıkarak Yapmak: Anarşist Bir Mimarlık Kuramı İçin Altık*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Tapan, M.** (2014) *Koruma Sorunlarımız - Mimarlık ve Kentleşme*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Tekeli, İ.** (2003). Modernite Projesi İçinde Yapıların ve Kentsel Dokuların Korunması Sorunsalı. İçinde: *Her Dem Yeşil Yapraklı Bir Ağaç Cevat Erder'e Armağan*. Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayını.
- Traverso, E.** (2019). *Geçmiş Kullanma Kılavuzu Tarih Bellek Politika*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tunbridge, J. And G. Ashword.** (1995). *Dissonant Heritage: The Managment of Past as a Resource in Conflict*. NY and London: J. Wiley & Sons.
- Urry, J.** (2009). *Turist Bakışı*. Çev. Enis Tataroğlu, İbrahim Yıldız. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Urry, J.** (2015). *Mekanları Tüketmek*. Çev. Rahmi G. Ögdül. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Vassaf, G.** (2009). *Cehenneme Övgü Gündelik Hayatta Totalitarizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Viollet-le-Duc, E. E.** (2018). *Restorasyon Üzerine*. Çev. Alp Tümertekin İstanbul: Janus Yayınları.
- Wittman, M.** (2018). *Hissedilen Zaman Zamanı Nasıl Deneyimleriz*. Çev. Özde Duygu Gürkan. İstanbul: Metis Yayınları.

**Yardımcı, S.** (2005). *Kentsel Değişim ve Festivalizm: Küreselleşen İstanbul'da Bienal*. İstanbul: İletişim Yayınları.

**Zakar, L.; Eyüpgiller, K. K.** (2018). *Mimari Restorasyon Koruma Teknik ve Yöntemleri*. İstanbul: Kendi Yayını.

**Zeybek, S. O.** (2020). *Türkiye'nin Yakın Tarihinde Hayvanlar Sosyal Bilimleri İnsan Olmayanlara Açmak*. İstanbul: Notabene Yayınları.

### İnternet Yayınları

[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a3db9fd0c80f6.44437943](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a3db9fd0c80f6.44437943)

<https://www.nisanyansozluk.com/kelime/eski>

<http://www.nisanyansozluk.com/?k=asar>

[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a3dbabd3aada5.90805468](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a3dbabd3aada5.90805468)

“Konya'daki İnce Minare Medresesi Taş Kanseri Oldu” Haber tarihi: 12.01.2017  
<https://www.ntv.com.tr/galeri/sanat/konyadaki-ince-minare-medresesi-tas-kanseri-oldu,OS4IcJyj9UGDFP7hSrsY7A>

“Tamirevi” <http://koruprojesi.org/?p=tamirevi>

“Tamirevi Koruma Raporu” <http://koruprojesi.org/?p=tamirevi&id=9&title=koruma-raporu>

“Evinde tadilat yapınca hapis cezası aldı”. Haber tarihi: 04.03.2019.  
<https://www.haberturk.com/evinde-tadilat-yapinca-hapis-cezasi-aldi-2392363>

“Dünya Mirası Listesi'nde olmayan Hasankeyf”. Haber tarihi: 20.01.2016.  
<https://arkeofili.com/dunya-mirasi-listesinde-olmayan-hasankeyf/>

“Ara Güler'in gözünden tüm ayrıntılarıyla Aphrodisias 1958”. Haber tarihi: 16.03.2015. <https://arkeofili.com/ara-gulerin-gozunden-tum-ayrintilariyla-aphrodisias-1958/>

“*Recommendations of the Madrid Conference (1904)*”  
[https://www.getty.edu/conservation/publications\\_resources/research\\_resources/charters/charter01.html](https://www.getty.edu/conservation/publications_resources/research_resources/charters/charter01.html)

Venedik Tüzüğü (1964).  
[http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR\\_tr0243603001536681730.pdf](http://www.icomos.org.tr/Dosyalar/ICOMOSTR_tr0243603001536681730.pdf)

“Tarihi Kentsel Peyzaja Dair Tavsiye Kararı”.  
<http://www.unesco.org.tr/Pages/590/176>

UNESCO Dünya Miras Listesi İstatistikleri. <https://whc.unesco.org/en/list/stat/>

“Discover the world's protected areas”. <https://www.protectedplanet.net/en>

“Avrupa'da 'turist karşıtlığı' yükselişe geçti”. Haber tarihi: 22.08.2017  
<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-41005770>

“Santorini turiste sınırlama istiyor”. Haber tarihi: 18.03.2016.  
<http://www.gazeteduvar.com.tr/dunya/2017/09/01/santorini-turiste-sinirlama-istiyor/>

“Kitle Turizmi Geri Dönüşü Olmayan Bir Noktada”. Haber tarihi: 21.10.2017

<http://arkeofili.com/kitle-turizmi-geri-donusu-olmayan-bir-noktada/>

“Kebap Verona’dan sonra Floransa’da da yasaklandı.” Haber tarihi: 18.03.2016.

<http://www.radikal.com.tr/gusto/kebab-veronadan-sonra-floransada-da-yasaklandi-1532029/>

“Venedik’te kebabçı açmak yasaklandı.” Haber Tarihi: 06.06.2017.

<http://www.radikal.com.tr/gusto/kebab-veronadan-sonra-floransada-da-yasaklandi-1532029/>

“*The Ethics of Dust*” (2015) <https://vimeo.com/128241583>

“Güler misin Ağlar mısın?” (1975) Yön. Osman Fahir Seden.

<https://www.youtube.com/watch?v=6CS3httQJwQ>

### **Koruma/Miras Tüzükleri ve Sözleşmeleri**

1904 Uluslararası Mimarlar Kongresi (Madrid)

1931 Restorasyon Tüzüğü (*Carte Del Restauro*, İtalya)

1933 Atina Tüzüğü (1. Uluslararası Tarihi Anıtlar Mimarları ve Teknisyenleri Kongresi)

1954 Silahlı Bir Çatışma Halinde Kültür Mallarının Korunmasına Dair Sözleşme (UNESCO)

1964 Venedik Tüzüğü – Anıtların ve Sitlerin Korunması ve Restorasyonu İçin Uluslararası Tüzük (2. Uluslararası Tarihi Anıtlar Mimarları ve Teknisyenleri Kongresi)

1972 Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme (UNESCO)

1975 Avrupa Mimari Miras Tüzüğü - Amsterdam Bildirgesi (Avrupa Mimari Miras Kongresi, Avrupa Konseyi)

1976 Nairobi Tavsiye Kararları (UNESCO)

1979 Burra Tüzüğü (Kültürel Önemi Olan Mekânlar için Tüzük) (ICOMOS)

1982 Tarihi Bahçeler Floransa Tüzüğü (ICOMOS)

1982 Savaşta Yok Olan Yapıların Yeniden Yapımı - Dresden Bildirgesi (ICOMOS)

1985 Avrupa Mimari Mirasının Korunması Sözleşmesi - Granada Sözleşmesi (Avrupa Konseyi)

1987 Washington Tüzüğü (Tarihi Kentlerin ve Kentsel Alanların Korunması Tüzüğü)

1990 Arkeolojik Mirasın Korunması ve Yönetimi (ICOMOS)

1993 Anıtların, Yapı Gruplarının ve Sitlerin Korunması ile İlgili Eğitim ve Öğretim İçin Kılavuz (ICOMOS)

1994 Nara Özgünlük Belgesi (UNESCO, ICCROM, ICOMOS)

1995 Segesta Bildirgesi (Avrupa Konseyi)

1996 Anıtların, Yapı Gruplarının ve Sitlerin Belgelenmesi İçin İlkeler (ICOMOS)

1996 Sualtı Kültür Mirasının Korunması ve Yönetimi ile İlgili Tüzük (ICOMOS)

- 1999 Uluslararası Kültürel Turizm Tüzüğü (ICOMOS)
- 1999 Ahşap Tarihi Yapıların Korunması İçin İlkeler (ICOMOS)
- 1999 Vernaküler Mimari Miras Tüzüğü (ICOMOS)
- 2000 Özgünlük ve Kültürel Mirasın Rekonstrüksiyonu Üzerine Riga Tüzüğü (ICCROM)
- 2003 Mimari Mirasın Analizi, Korunması ve Strüktürel Restorasyonu İçin İlkeler (ICOMOS)
- 2003 Duvar Resimlerinin Korunması – Restorasyonu İçin İlkeler (ICOMOS)
- 2005 Toplum İçin Kültürel Mirasın Değeri Çerçeve Sözleşmesi (Faro Convention) (Avrupa Konseyi)
- 2008 Québec Mekânın Ruhunu Koruma Deklarasyonu (*Declaration on the Preservation of the Spirit of Place*)
- 2008 ICOMOS Kültürel Rotalar Tüzüğü
- 2010 Kültürel Mirasın Afet Riski Yönetimi Lima Deklarasyonu
- 2011 *The Paris Declation on Heritage as a Drive of Development* (ICOMOS)
- 2011 UNESCO Tarihi Kentsel Peyzaj Hakkında Tavsiye
- 2011 Tarihi Kentlerin ve Kentsel Alanların Korunması ve Yönetimiyle İlgili Valetta İlkeleri (ICOMOS)
- 2011 Endüstri Mirası Sitleri, Yapıları, Alanları ve Peyzajlarının Korunması İçin ICOMOS-TICCIH Ortak İlkeleri
- 2014 İnsani Değer Olarak Miras ve Peyzaj Hakkında Floransa Bildirgesi
- 2017 Delhi Miras ve Demokrasi Deklarasyonu
- 2017 Ahşap Mimari Mirasın Korunması İçin İlkeler (ICOMOS)
- 2017 Kamusal Arkeolojik Alanların Yönetimi İçin Salalah Rehberi (ICOMOS)



## ÖZGEÇMİŞ

Lisans öğrenimini Akdeniz Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde "*Intersecting Identities: Context and Change in the Case of Mardinian Arabs*" ("Kesişen Kimlikler: Mardin Arapları Bağlamında Bağlam ve Değişme") başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı. Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Mardin'in mekânsal dönüşümü, Mardin'de toplumsal değişimler ve kültürlerarası ilişkilerin etnisite, sınıf, toplumsal cinsiyet kesişimselliği bağlamında dönüşümü üzerine yayınları vardır, insan ve hayvan ilişkilerinin dönüşümüne dair çalışmalarını sürdürmektedir.