



## Kentli Beden: Mardin’de Dokunma Eşikleri

\*

### Urban Body: Thresholds of Contact in Mardin

Zülküf Kara

“Dünya bedeninin kumaşından yapılmıştır”.

Maurice Merleau-Ponty

### Özet

*Kentli beden, içinde yaşadığı şehri bir metin gibi okunaklı kılar. İnsanın kendi kimliği dışında bir beden karakteri söz konusu olduğundan mekânın beden üzerinden okunması, şehrin ne oranda canlı tutulduğunun en önemli göstergesidir. Kenti inşa eden otorite, beton ile taş arasındaki hassasiyeti oranında bedene farklı roller biçer. Bu bakımdan bedeninin yaşamayı, kımıldamayı, soluk almayı, kendini korumayı ve rahatlamayı öğrenmesi gerekmektedir. Beden ve kent arasındaki ilişki, zamanla şehirli bedenleri ve bedensel şehirleri oluşturmaktadır. Bu çalışmada dokunma duyularını henüz kaybetmemiş tarihi Mardin kenti üzerinden bedeninin kentli halleri ele alınacaktır.*

**Anahtar kelimeler:** Kent, beden, mekân.

### Abstract

*Urban body makes the city readable just like a text. Since there is a body character apart from one’s personal identity, reading space through body is the most significant indicator of how much a city has been preserved as a living entity. The authority that built the city would attribute different roles to the body to the extent that it differentiates between concrete and stone. In this regard, the body needs to learn how to live, move, breathe, protect itself and relax. The relationship between the city and body in time creates urban bodies and bodily cities. This paper will analyze the urban forms of body in the context of Mardin, a city that still has not lost the senses of touching.*

**Keywords:** City, body, space.

## Giriş

Kentin mekânsal organizasyonunu “duyusal coğrafya” ile kuşatan beden, mekânda var olan öğelerin ilişkileri üzerinden yeni mekân görüntüleri oluşturmaktadır. Beden ve duyuları birbirine bağlayan mimari mekân, bedenden ayrı düşünülemediğinden bir anlamda bedenle var olmaktadır. İnsan vücudu adeta şeylere çakılı olduğu içindir ki onların hakikatine erebilmekteyiz. Dışımızdaki her varlığa ancak vücudumuz üzerinden erişebildiğimizden mekânla bedenin birbirine dolanmış ayrılmaz bir ilişki içinde olduğu söylenebilir.

Kenti insan anatomisine benzer şekilde okumak her zaman ilgi çekici olmuştur. Atardamarlar, toplardamarlar, deri, doku, ten, tedavi, operasyon, kriz vb. bedene ait deneyimler şehirde zamanla içselleşir. Örneğin; şehrin kirli sularının yol açtığı hastalıklardan, trafik çilesinin neden olduğu stresten, hava kirliliğinin kanseri tetiklemesinden sürekli şikâyet ederiz. Zira canlı, yorgun, dinlenen, harekete geçen yani daima çalışan organlarla dolu bir bedendir şehir. Şehir de terler, hıçkırır, ağlar, salyası akar, kan kaybeder ve ölür (Paquot, 2011, s. 5). Zamanla şehrin bedene dönüştüğünü ya da bedenin şehirleştğini gözlemleriz. Böylece imge dünyamızı zenginleştiren şehir ve beden arasındaki metaforlar beden üzerinden şehir okumasının ipuçlarını da sağlamış olur. Şehir, okunabilmek için bir bakıma kendi kendini yazar. Öyle ki şehirde her şey işaret yerine geçer, her şeyin bir anlamı vardır. Her şey duygu ve ifade taşır.

Bedenin mekânla kurduğu ilişkide iki anahtar kavramdan söz edilebilir. Bunlardan birincisi, “optik görsellik”, ikincisi ise “dokunsal görsellik”dir. Bedenin zaman ve mekâna ait, zaman ve mekânla bir olduğu düşünüldüğünde kendi bedenimiz de dâhil çevremizdeki nesnelere, birbirinin ufkunu oluşturarak birbirlerini görünür kılarlar. Böylece bedenimizi ve çevrede gördüklerimizi birbirleriyle ilişkilendirebiliriz. Beden, görme edimindeki bir bileşen olur ve düşünce de görmeye eşlik eder. “Optik görsellik” aracılığıyla mekânla kurulan ilişkiye ek olarak “dokunsal görsellik”, eylemleri belirleyen, daha aktif ve mekânın kendisini de devinim

içine sokan bir potansiyel taşır. Dokunma duyusuna yapılan vurgu, beden deneyiminin, aslında her bir duyunun etkinliği ile oluşturulduğuna yapılan vurgudur. Dokunsal görsellik, öznenin bedensel deneyimini vurguladığı gibi özne ve nesne arasındaki yeni bir ilişki biçiminin tanımlanmasına da aracılık eder (Erek ve Ödekan, 2008, s. 14). Bilincin dış dünya ile ilişkiye girdiği nokta, varlığın bedeninden başkası değildir. Bilinç, beden ve eylem, birbirlerinin sebebi ve sonucu olarak hep beraber var olurlar. Bu bağlamda bedensel eylem, mekânı hem tanımlayan hem de tanımlı mekânla gerilim oluşturan eleştirel bir tutum olarak görülebilir (Sermet, 2012).

Modern üretimde mekân, nesnel olarak düzenlenen bir boşluk olarak ele alınmaktadır. Öznenin tesadüfiliği, karmaşıklığı dışlanarak mekân, rasyonel düşünceye dayandırılmış biçimsel mantık, matematiksel ve geometrik düzen ilkeleri üzerinden kurgulanmaktadır. Mekânın bedenden ayrıştırılıp içindeki hareketten koparılmasıyla, mekân bağımlı olduğu zamandan ayrılarak durağan bir yapıya dönüşmüştür. Tek başına tasarlanmasıyla bir yandan içindeki yaşamdan bağımsızlaştırılmış, içindeki hareketlerin nasıl olması gerektiğine kadar tariflerle de bedenin yaşamı idealize edilmiştir.

Modern düşüncenin mirasından zamanla kartezyen mekân anlayışı doğmuştur. Burada, nesnel ve insanlar arasındaki yakınlık-uzaklık ilişkilerinin cebirsel yöntemlerle, genişlik, uzunluk ve derinlik olarak soyutlandığı üç boyutlu mekân kavramı karşımıza çıkmaktadır. Kartezyen mekân anlayışı insanoğlunu biçim, düzen ve oranlar içerisinde düşünmeye indirgeyerek bedeni bir kapsül içine hapsedmektedir. En nihayetinde mekân, Antik Yunan'dan itibaren ilkeleştirilmiş, klasik mimari düzenler, evrensel oranlar, geometrik prensipler ve ergonomik çalışmaların formüle ettiği temel davranışlara indirgenmiştir.

David Harvey (2006) mekânın, maddeden bağımsız, mutlak bir kavram olarak görülmesi yerine, nesnel arası bağıntılarla var olan göreceli mekân görüşü olarak "ilişkisel mekân" düşüncesini öne çıkarmaktadır. O, farklı insan pratiklerinin farklı mekân kavramlarını oluşturması dikkate alındığında, toplumsal davranış biçimlerinin araştırılması, günlük toplumsal

pratik ile mekânsal biçim arasındaki ilişkinin sorgulanmasıyla hem topluma hem de mekâna dair anlamların çözümleneceğini ifade etmektedir. Zira mekân sadece “seyredilen” bir nesne değildir. Üç boyutlu, fiziksel gerçekliğiyle kişiyi içine çeken, her türlü algısal deneyime açık, duygusal anlamları çoğaltan, deneyimi zenginleştiren özelliktedir.

Mimari mekân; içine girilebilir, yürünebilir, oturulabilir, uzanılıp dokunulabilir özellikleri ile çok yönlü algısal deneyime açıktır. Pallasmaa (2011), mekânın toplamını ve mekânı oluşturan malzemelerin niteliklerini, ölçeğini gözümüz, kulağımız, burnumuz, derimiz, dilimiz, iskelet ve kas sistemimizle aynı zamanda ölçeriz diyerek bu çok boyutlu duyuşsal durumu ifade etmektedir. Kısacası mekân, kendi kendine bitmişliğin temsili değildir. Bedenle yeniden kurulur, artiküle olur, anlam verir, ilişkiseldir, ayırır ve toplar, izin verir veya engel olur.

Beden, çevresindeki şeyleri, hareketiyle kendi etrafında bir çember halinde tutmaktadır. Şeyler, yaşayan bedeninin bir etkisi ya da uzantısıdır. Onun tenine geçmişlerdir, onun bütüncül tanımına dâhildirler (Ponty, 1996). Beden, hareketiyle görmekte ve sürekli çevresini araştırmaktadır. Görme gücü kendisine ve hareketine yapışıktır. Ponty (2012)'e göre, beden hareketiyle temelde uzanma sınırlarım içinde gördüğüm her şey, görüşümün ulaştığı her şey yapabileceğim haritasına işaretli her şeydir. Görünen dünya ve motor tasarımlarının her biri aynı varlığın mutlak parçalarıdır. Görülenle birlikte var olan görme, entelektüel bir çabanın sonucu değildir. Görme, beden bütününde; sinirsel, üretken, devinimsel, yansımali, kas ve solunumla alakalı sistemlerin sürekliliğidir. Bu nedenle beden kavrayışı anlamındaki görüşün organı göz değil, beden bütünüdür. Dolayısıyla beden canlılığı, beden bölümlerinin yan yana birleştirilmesi ile değil, gören ile görünen, dokunan ile dokunulan, bir gözle diğer göz arasındadır. Sonuç olarak beden ne gördüğümüz fiziksel bir nesne ne de başka bir yerden gelen tinin otomata inmesidir. Canlı beden, çevresindeki şeylerle var olan, değiş-tokuşlar sistemi içinde evrilen bir var olma biçimidir.

Kent ve beden ilişkisi, duyular, algular, görsellik ve genel kültürel doku üzerinden yürür. Mekânın bedenle kurduğu ilişki düzlemlerini daha so-

mut olarak açığa çıkarmak elbette ki henüz dokularını kaybetmemiş canlı bir kent ile mümkün olacaktır. Bu açıdan Mardin kenti eşsiz bir örneklem olmaktadır. Bu çalışmada kent okumalarında çoğunlukla ihmal edilen beden, bir şehrin kimliğini oluşturmadaki hayati rolü ve bedenin şehirle birlikte hangi duyu organlarını harekete geçirerek organizmasını canlı tuttuğu irdelenmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda kentin tarihi ile bedenin tarihi arasında kopmaz tarihi bağdan hareketle cinsiyet mekânları ve bu mekânların dayattığı ilişki biçimleri ele alınacaktır.

### **Kentin Bedensel Tarihi**

Kent ile beden arasında tarihsel bir ilişki kurmak, kentlerin tarihini doğru okumakla mümkündür. Ancak kentlerin ortaya çıkışını ve gelişmesini kesin biçimde ortaya koymak güçtür. Çünkü antik kentler üzerine bulguların çoğu arkeolojiktir ve tüm tarihsel dönemlerdeki bütün ülkelerdeki kentler eşit bir biçimde incelenmiş değildir. Yine kent kavramına getirilen tanımlamalar tüm zamanlar ya da coğrafyalardaki, tüm kültürler ya da inançlardaki kentleri açıklamaya yeterli gelmemektedir. Kentin tam olarak neresi olduğu, nüfusun ve işbölümünün görüldüğü her yere kent denip denemeyeceği, salt ticari ilişkilerin varlığı ya da tapınaklar etrafında beliren yerleşimlerin kent olup olamayacağı gibi tartışmalar hala sürmektedir (Uğurlu, 2010).

Harvey, kenti kavramsallaştırmadaki zorluğu; “onunla uğraşırken karşılaştığımız zorlukların bir kısmı onun kendine özgü karmaşıklığına bağlıdır. Kent, kuşkusuz, disiplinlerin bugünkü yapısıyla kavramsallaştırılmaz” (2003, s. 27) şeklinde dile getirmektedir. Mübeccel Kıray ise bu durumu şu şekilde tanımlar:

[T]üm bu tanımlama zorluklarına rağmen kenti; tarımsal olmayan üretimin yapıldığı ve daha önemlisi hem tarımsal hem de tarım dışı üretimin dağıtımının kontrol fonksiyonlarının toplandığı, belirli teknolojik gelişme seviyelerine göre büyüklük, heterojenlik ve bütünleşme düzeylerine varmış yerleşme biçimi... (1998, s. 17) .

Kente ilişkin tanımlar incelendiğinde bunlardan bazılarının kentin yönetsel sınırını, bazılarının ise nüfusunu, ekonomik ya da toplumbilimsel yönünü bir ölçüt olarak ele aldığı ve kenti bu ölçüt çerçevesinde tanımladığı görülmektedir (Uğurlu, 2010, s. 28). Örneğin; Weber, kentleri üretici ve tüketici tiplere ayırarak yönetsel ve sınıfsal ayrışmanın kentleşmeye olan etkisi konusunda şunları söyler:

Sakinlerinin ekonomik açıdan soyluların hane halklarının satın alma gücüne bağımlı olduğu prensin şehri gibi, daha fazla sayıdaki tüketicinin (örneğin, rant gelirleri sahiplerinin) satın alma gücünün yerleşik esnaf ve tüccarların ekonomik fırsatlarını belirlediği şehirler vardır. Gelirlerinin türü ve kaynağı bakımından daha büyük tüketici kitlesi, hayli farklı tiplerde olabilir... Genel tüketiciler, işinden elde ettiği gelirleri (bugün esas olarak bono faizleri ve hisse senedi gelirleridir) şehirde harcayan rantiyeciler olabilir. Tüm benzer durumlarda, kentsel oluşum biçimini, bir tüketici şehir olarak tanımlayabilirsiniz çünkü özel bir ekonomik karaktere sahip bir büyük tüketici grubunun yerleşik varlığı yerel esnaf ve tüccar için hayati ekonomik önemdedir. Bunun tam tersi bir biçim ise üretici şehri tarafından sunulmaktadır. Şehirde nüfus ve satın alma gücündeki artış, fabrikaların, imalatçıların ve yabancı ülkelere arz edilen hazırlık endüstrilerinin söz konusu şehirde konumlanmış olmasına bağlanabilir. Ya da mahalhin zanaatkâr ve tüccarları, mallarını uzaklara gönderebilirler (2003, ss. 89-92).

Sanayi devrimine kadar kentler ister Doğu'da isterse de Batı'da olsun, dini ve siyasi bir merkez olma özelliklerinin yanında, üretim, ticaret, sanat, kültür ve bilimin de üretildiği merkezlerdir. Üretim sürecinin genel olarak kas gücüne dayandığı tarım toplumlarında beden, toplumsal mitlerle çevrilmiş olup ritüellerle temsil edilmiştir. Fakat toprakla kurulan bedensel ilişki, modern dönemle birlikte yeni bir beden ve yeni bir kent anlayışı doğurmuştur. Geleneksel zamanlarda zihne hâkim olan beden, günümüz kent yaşamında zihnin tahakkümü altına girerek zihinsel baskılar altında ezilmektedir. Aslında bedensel hareketlerin modern zamanlardaki önemi, ilk olarak yeni bir biyolojik faaliyet ilkesi olarak kavuştuğu söylenebi-

lır. Zira kan dolaşımına, ciğerlerin soluk alıp veresine ve sinirler boyunca gezen elektrik güçlerine dair tıbbi analizler yeni bir sağlıklı beden imgesi yaratmıştır. Bu, sahip olduğu hareket özgürlüğüyle organizmayı uyaran bir bedendir. Söz konusu tıbbi bilgiden, mekânın bedensel hareketi ve onunla bağlantılı solunum süreçlerini teşvik edecek şekilde tasarlanması gerektiği sonucu çıkarılmıştır. Böylelikle yeni beden kavrayışları modern kapitalizmin doğuşuyla örtüşmüş ve bireycilik adını verdiğimiz büyük toplumsal dönüşümün doğmasına yol açmıştır.

Modern birey, her şeyden önce serbest dolaşım hakkını elde eden hareketli bir insandır. Bununla birlikte serbestçe dolaşım duyuşal farkındalığı, yerlerin ve bu yerlerdeki insanların yarattığı uyarıları azaltır. Bugün serbestçe dolaşma arzusu bedeninin içinde dolaştığı mekânın duyuşal taleplerini yenmiş olduğu için, modern hareketli birey, bir tür “dokunma krizi” geçirmiş durumdadır. Hareket, bedeninin duyarsızlaşmasına yardımcı olmuştur. Bu genel ilkenin şu anda trafiğin taleplerine ve bireylerin hızlı hareketlerine maruz kalmış şehirlerde, nötr mekanlarla dolu şehirlerde, başat değer olan dolaşıma yenilmiş şehirlerde gerçekleştirilmiş olduğunu görürüz. Harvey’in kan dolaşımı ve solunum hakkındaki bulgularının kamu sağlığı hakkında yeni fikirlerin doğmasına yol açtığı görülmektedir. On sekizinci yüzyılda aydınlanma planlamacıları, bu fikirleri şehirlere uygulamaya çalışmışlardır. Zira planlamacılar, şehri insanların serbestçe dolaşıp nefes alabilecekleri bir yer, insanların sağlıklı kan hücreleri gibi içinde aktığı akışkan, atardamar ve toplardamarlardan oluşan bir şehir haline getirme çabası içinde olmuşlardır (Sennet, 2011).

Harvey’in bedendeki sağlıklı dolaşım hakkındaki keşifleri ile - toplumdaki bireysel hareketle ilgili - yeni kapitalist insanların bileşimi Batı uygarlığı ve sonradan etki edeceği Doğu uygarlığında kalıcı bir sorunu gündeme getirmiştir. Şehirlerdeki duyarlı bedenlere karşın artık yerinde durmayan ama yalnız olan bedenler görünür hale gelmiştir. Modern kültürü eleştirenlerden bazılarının geçmiş ile günümüz arasında derin bir ayrılığın var olduğunu iddia etmeye iten şey, modern şehrin, insan bedenini duyarsızlaştırmaya yönelik modern teknolojilerle uyumlu dağınık coğrafyası

gibi verilerdir aslında. Theodor Adorno ve Herbert Marcuse (1995) gibi düşünürlere göre, duyuşsal gerçelikler ve bedensel faaliyetler o kadar ortadan silinmiştir ki; modern toplum, eşsiz bir tarihsel olgu gibi görünmektedir. Bu tarihsel kaymanın öncülü, kent kalabalığının değışen karakterinde görülebilir. Bir zamanlar beden kitleleri şehir merkezlerine doluşmuş olduğu halde, günümüzde kalabalık dağılmıştır. Zira kalabalık, bir cemaat ya da siyasi güç oluşturma gibi daha karmaşık amaçlarla değil de tüketim amacıyla alışveriş merkezlerinde toplanmaktadır. Modern kalabalıkta diğer insanların fiziksel mevcudiyeti tehdit edici bir güç olarak hissedilmektedir.

Kent ile yeni beden bilimi arasındaki bağların kurulması, Harvey ile Willis'in izinden giden düşünürlerin çabalarıyla *deriye* de nüfuz ettirilmiştir. Bedendeki dolaşım ile bedenın çevre deneyimi arasında kurulan ilk açık seçik analogiyi Ernests Platner yapmıştır. Platner, havanın kan gibi olduğunu belirterek bedenın içinde dolaşması gerektiğini vurgular. Zira bedenın içine hava alıp verebilmesini sağlayan zar ise deridir. Kiri derinin en büyük düşmanı gibi gören Platner'e göre gözenekleri tıkayan kir; "dışkılarının atılmasını önler, tözlerin mayalanıp kokuşmasına yol açar, en beteri de deriye ağırlık yapan çerçöpün geri pompalanmasını kolaylaştırır. Böylelikle havanın deri içindeki hareketi "kirli" sözcüğüne yeni bir anlam vermiştir. Kirlilik, ruhtaki leke değil pis deri anlamına gelmeye başlamıştır. Buna göre, deri, ahlâki başarısızlığın sonucu olarak değil insanların toplumsal deneyimi yüzünden kirlenmiştir. Oysa kır hayatında, köylüler arasında derinin üzerinde tabakalanan kir, doğal hatta sağlıklı olarak görülürdü. Bu anlayışa göre, insan sidiğı ve dışkısı, toprağın beslenmesine yardım ettiğı gibi bedende kaldığında ise özellikle bebeklerde besleyici ince bir tabaka oluşmasını sağlamaktadır. Bu yüzden köylüler, insanın çok sık yıkanmaması gerektiğine inanıyorlardı, çünkü kurumuş sidikten oluşan tabaka bedenın bir parçasını oluşturuyor ve özellikle kundak bebeklerinde koruyucu rol oynuyordu (Sennet 2011).

Avrupa'da temizlik kültürünün modern tarihi, aynı zamanda temizlik ile ilgili süreçlerin akılcılaşması ve bilimselleşmesinin de tarihidir. Ünlü



antropolog Mary Douglas'ın *Saflık ve Tehlike* isimli çalışmasında ifade ettiği gibi günümüz Avrupa'sına özgü kirlenme fikriyle "ilkel" kültürlerin kirlenme fikri arasında iki ayırım göze çarpmaktadır: "Bunlardan ilki, kirden sakınmanın bizim için bir hijyen ya da estetik meselesi olması ve mensup olduğumuz dinle ilintili olmamasıdır. Söz konusu ikinci ayırım ise, bizim kir anlayışımızın patojenik organizmalara ilişkin bilgimizin tesiri altında olmasıdır." Bu anlamda kir anlayışının dinden ayrılmasının altında toplumsal yaşamın ve kültürün sekülerleşmesi yatıyor gibi gözükmektedir. Hastalıkların bakteriler ve mikro-organizmalar yoluyla bulaştığının keşfi, aynı zamanda modern tıbbın da yükselişe geçtiği dönemdir ve bu keşif tıp tarihinin en kökten devrimlerinden birini yaratmıştır (Douglas, 2007, s. 58). Zira bir süre sonra bedeni dışkıdan temizlemek kentli ve orta sınıftan insanlara mahsus bir uygulama haline gelmiştir. Bununla birlikte tenin nefes alabilmesi için insanlar artık daha sık yıkanmaya başlamışlardır.

Sağlık göstergesi olan solunum ve dolaşım değerlerini uygulamaya geçirme arzusu, şehirlerin görünüşünü ve onlardaki bedensel uygulamaları da dönüştürmüştür. Örneğin; Avrupa şehirleri 1740'lardan itibaren sokaklardaki pislikleri temizlemeye, sidik ve dışkı dolu fosseptik çukurları açmaya ve pislikleri sokakların altında açılan kanalizasyonlara atmaya başlamışlardır. Ortaçağda yerlere yuvarlatılmış parke taşları döşenirken, bunların arasına hayvan ve insan dışkısından bir kısım parçalar yapıştırmışlardır. Oysa artık aydınlanma planlamacıları, şehrin sağlıklı bir beden gibi işlemesi, temiz bir cilde sahip olması ve bunun yanı sıra serbestçe akacak bir şekilde tasarlanması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Bu aydınlanma anlayışında ister bir mahalleden geçsin, ister şehrin tören merkezinden, cadde/sokak önemli bir kent mekânıdır. Böylece trafik sistemlerine bedendeki kan dolaşım sistemini örnek almaya çalışan tasarımcılar, on sekizinci yüzyılda şehir sokakları için "atardamar/arter" ve "toplardamar" sözcüklerini kullanmaya başlamışlardır. Planlamacılar, kötü bir anatomi çizerek de olsa kan mekânına başvuruyorlardı. Şehirdeki hareket herhangi bir yerde tıkanırsa tıpkı bir bedenin bir arter tıkanıldığında kalp krizi

geçirmesi gibi kolektif bedeninin de bir dolaşım krizi geçireceğini düşünüyordular (Sennet, 2011).

Batı'nın gelişimi içerisinde egemen beden imgelerinin şehre aktırılma süreci içinde bir takım çatlaklar baş göstermiştir. Başat bir beden imgesi yönettiği halk arasında bünyesi gereği ikircikliğe yol açar. Çünkü her insanın bedeni fiziksel olarak benzersizdir ve her insan çelişkili fiziksel arzular hissederek. Kolektif başat imgenin uyandırdığı bedensel çelişkiler ve ikircikler, Batı şehirlerinde kent formundaki değişimler ve lekeler kent mekânının altüst edici kullanımları yoluyla dile getirilmişlerdir. Nitekim farklı insan bedenlerinin haklarını yaratma ve bu bedenlere haysiyet yükleme sürecinde yardımcı olan, kent mekânındaki insan bedeninin bu zorunlu çelişikliği ve parçalanmışlığıdır.

Bedenin mekânla kurduğu ilişkide mekân, bedensel hareket amacının aracı haline gelmiştir. Mekânları, insanın bedensel suretine uygun olarak tutarlı ve bütün hale getiren kent, bir iktidar hizmeti görür ki Foucault (2002)'ya göre; insan bedeni toplumdaki iktidar düğümünü yüzünden nefesi kesilmiş bir biçimde varlık bulmaktadır. İktidar, kentli bedene bireysel bir kimlik kazandırarak onu kent mekânlarına hapseder ve böylece gizli fakat kolayca gözetim altında tutar. Modern iktidar, çocuğu okulla, hastayı hastaneye, deliyi tımarhaneye, askeri orduyla kuşatarak bireyselleştirir, kaydeder, sayısal hale getirir ve egemen olur. Her kentli beden, bir kent mekânında kayıtlı hale gelince modern iktidar, kent aracılığıyla büyük bir gözaltına dönüşür. Birbirinden farklı bedenleri bir araya getiren kent, toplumsal hayatın karmaşıklığında onları birbirine yabancı olarak sunar ve bunu yaparken de bizzat kentin kendisi mekân olarak karşımıza dikilir. Kent, bedeninin tüm faaliyetlerinin gerçekleştirildiği, tüm deneyimlerinin yaşandığı yerdir. Her kentli beden, odadan başlayarak eve, mahalleye, kente, bölgeye ve ülkeye doğru uzanan bir dizi iç içe geçmiş katmanlar halindeki yaşamsal mekânla çevrilidir (Çetindoğan, 2009).

Sennett (2011), kırsaldan gelen açık havada toplanma ve bedenler arasında temasın kapalı mekânlara hapsedilmesini, *Kamusal İnsanın Çöküşü* olarak değerlendirir ve bedeninin soğuk mankenlere dönüştüğünü vurgular.

lar. Bu durumda kent, kamusal olmaktan çıkmış, salt özel hayatın uygulandığı bir mekâna dönüşmüştür. Ritüele özgü kentsel kalabalık, sadece alışveriş merkezlerinde toplanmakta fakat birbirini görmezden gelerek, diğer bedenlerle temas kurmadan, özel hayatına tutsak biçimde yaşamakta ve kamudaki yalnızlığını sessizce seyretmeyi seçmektedir. Ayrıca Sennet (2011), kitle içindeki insanın durumunu “pasif beden” olarak niteler ve kitle iletişim araçlarının kitle üzerindeki tahakkümü konusunda Baudrillard’ı anımsatan görüşler ileri sürer. Buna göre, kitle iletişim araçlarının hâkimiyeti altında ezilen beden, gönüllü bir mutsuzluğu kabul etmektedir. Seyretmek, bedeni giderek pasifleştirirken seyredilen ile yaşanan arasındaki uçurum, zihnin sürekli baskılanmasına sebep olmakta ve bu durumda beden acı çekmektedir. Vekâleten deneyimlenen şiddet, seyirciyi gerçek acı karşısında duyarsızlaştırmaktadır.

Tüketim toplumunun niteliği üzerine söylemler geliştiren Baudrillard, çağımızda bedenin yeniden keşfedildiğinden fakat bu keşif sonucunda bedenin tüketim amaçlı bir metaya dönüştürüldüğünden söz eder. Özellikle dişil beden, kitle kültüründe, moda ve reklam dünyasında kuşatılmış ve beden nesneleşmiştir. İlahi bir temrin gibi bize; bedenimizin tek olduğu ve onu korumak gerektiği sürekli hatırlatılır. Yüzyıllar boyunca insan, bu dünyadaki bedeni için değil, öte dünyadaki ruhuna ulaşmak için yaşamıştır. Bu bağlamda beden, bu ruha kavuşma yolculuğunda sadece araçtır. Günümüzde ise ruh sağlıklı, zayıf ve bakımlı bir bedende oturmasıyla önem kazanır ve beden mekânlaştırılır. Kitle iletişim araçlarının beden üzerindeki baskısı (diyet formülleri, egzersizler, kusursuz beden imajları) kentli insanı etkisine alır. Baudrillard’a göre insani cezalandıran artık Tanrı değil bedenin kendisidir (Baudrillard, 2004).

Kentli beden, teknoloji aracılığıyla kendini kaydeder, izlettirir, reality showlar çağdaş kentsel ritüel olarak sunulur. Fakat izleme ya da katılım topluca değil de bireysel olduğundan izleyen ile izlenen arasında herhangi bir temas söz konusu değildir. Kent, şimdi mikro-vizyonlar ve mikro-görünürlükler mozaiği niteliği taşır. O halde, alışılmamış bir insan yığılması ve dip dibe evlerin yoğunlaşmasından ibaret bir iskân anormalliği

olan kent, doğaya kaçmak isteyecek kadar sıkıcı, monoton ve giderek kısırlaşan bir döngü hali içinde kentli bedenleri yalnızlaştırır. Günümüzde görme gücünün yanı sıra dokunma ve hareket etme yetelerimiz teknolojik gelişmeler tarafından şekillendirilmektedir. Bunların teknolojik araçlar tarafından yapılıyor olması düşüncemizi ve belleğimizi kapsayan yeteneklerin yozlaşmasını ve zayıflamasını beraberinde getirdiğinden çevremizle kurduğumuz algısal ilişkiyi farklılaştırmaktadır. Nitekim kullanılan araçların gelişmesiyle, eskiden sahip olunan hareket düzlemleri değiştiği gibi, modern bedenler de farklı hareket yasalarını deneyimlemektedir. Dolayısıyla değişen beden algılarının incelenmesi, yansıttığı kültürün yaşamsal şartlarını anlayabilmek açısından son derece önemlidir (Çetindoğan, 2009).

Doğanın bir parçası olduğunu göz ardı eden kentli insanın yaşadığı kent, bedeni duyarsızlaştırmaya yönelik bir güç olarak karşımıza çıkar ve bu güç, modern teknolojiyle de uyumludur. Örneğin; günümüz şehirlisi gürültüye doymuş bir evrende evrim geçirir. Anakent arbedeleri, sağır eden şantiye, geçen uçağın gürlemesi, çöp kamyonunun velvelesi, ambulâns veya polis imdat sireni, cep telefonuna sıkıca tutunanların kakafonisi, kesik kesik sesler sızdıran müzik aletleri, motosikletlerin ve mobiletlerin pat patları, otomobil ve otobüslerin hırıltıları, doğaçlama tartışmalar, çocukların çığlıkları, trafik ışıklarının tıklaması, havalandırmaların daimi horultusu, vantilatörler, asansörler, otomatik kapılar vb. kentli bedenler, bu sesli rahatsızlıklar tarafından tamamen kuşatılmış ve gürültü içinde yüzer haldedir. En ufak bir sessizlik kentli bedeni endişelendirir, ürkütür. Şehirlilerin hoşnutsuzlukları çoğu zaman gürültü oranıyla eştir (Paquot, 2011).

İnsanın diğer insanlarla kurduğu temas ya da bir bedeninin diğer bir bedene yaklaşması toplumsal bağı ve düzeni simgeler. Günümüzde kent-sel düzen, temassızlık üzerinden hayat bulur. Beş duyumuzdan biri olan dokunma duyusu yoluyla yabancı biriyle temas kurma riskini teknoloji bizim için uzaklaştırmaya çalışır. Günlük yaşamda gerekmedikçe, tanımadığımız kişilerle temas kurmamaya özen gösteririz. İletişime geçtiğimiz

yabancılarsa genellikle, bizim herhangi bir işimizi çözmeye yardımcı olan memurlar, market görevlileri, simitçiler ya da benzin istasyonlarında çalışan pompacılarıdır. Fakat bu saydığımız kişiler, her ne kadar yabancı olsalar da ertesi gün yine aynı yerde görme ihtimalimiz kuvvetli olan insanlardır ve bu durum, onların tam bir yabancı olarak değerlendirilmesini engeller. Oysa kalabalık, kent yaşamı içinde yabancı, onunla hiç temas kurmadığımız ötekidir. Mekân, toplumsal ilişkilerin açığa çıktığı yansız/eylemsiz bir yer olmayıp hem bu ilişkileri yapılandıran hem de yeri gelince bu ilişkiler tarafından yapılandırılan bir organizma görevini üstlenir. “Burası” ve “orası”, “ben” ve “öteki” karşıtlığının mekânsal okumasıdır. Dolayısıyla kimlik, asla tamamlanmaz ve sürekli inşa halindedir. Bedensel kimlik sınıf, ırk, cinsiyet, din, ulus gibi topluma özgü başlıklardan türer ve toplumsal olarak betimlenen anlamlar yüklenir. Mekân varoluşun dolayısıyla da kimliğin temel bir ögesidir. Benlik mekânda serpilir ve o nedenle burası dediği yerin silinmez izlerini taşır (Çetindoğan, 2009, s. 141).

Kent kalabalığı ya da Baudrillard’ın deyimiyle toplum olma özelliğini yitirmiş kitle, antik dönemlerde ritüelin kentleşmesini sağlayan kitleden farklıdır. Günümüz dünyasında kitle, yaşadığı mekânın farkında olmayan ve bilinçsizce savrulan bedenlerden oluşur. Herbert Marcuse (1990)’ye göre kitlelerin egoları yoktur, ihtiyaçları hatta düşleri kendilerine ait değildir. İçsel yaşantıları, ancak ve ancak toplumsal sistemin karşılayabileceği arzuları üretecek şekilde toptan olarak yönetilmekte ve programlanmaktadır. İnsanlar kendilerini metalarda tanırlar. Ruhlarını otomobillerinde, dubleks evlerinde ve mutfak araç gereçlerinde bulurlar.

### **Taş Dokunmaya, Sokak Yürümeye Zorlar**

Taşın dokunmaya, sokağın ise yürümeye zorladığı kentte, dokunmak güven verir, bedeni yoklar, hatta sağaltır. Zira dokunduğumuz şey, tarafızsız gibi gelir, kendi yoğunluğunu, biçimini, özünü, sıcaklığını ele verir. Dokunma, görmenin ilettiği bilgiyi doğrulamak üzere ona katılır. Şehirde dokunma bir sempati davranışı bazen de arzuyla eş tutulur. Birliktelikle-

rinin arzusunu ifade etmek üzere sarılmış bir çift birbirine dokunurlar. Omuza bir dokunuş, suç ortaklığının, cesaretlendirmenin ya da verilen desteğin bir işaretidir. Sürtünme ise rahatsızlık verir; tamamlanmamış dokunma girişimden ibaret sayılır. Bu sürtünülen, değinip geçilen kadın ya da erkek açısından şüphe verici ve özellikle de beklenmedik bir şeydir ki; huzursuzluk etkisi buradan doğar. Peki, şehre dokunulur mu? Ansızın yere düşmek, bir duvar boyunca ilerlemek ya da bir bina duvarına tökezlemek elbette şehre dokunulabileceğini gösterir. Yaşama ilişkin somutlukların nabzını tutmak, bir camın sıcaklığını ya da soğukluğunu kavramak, bir ağacın solumasını parmak uçlarıyla anlamak, inşa edilmiş olandan güvenilirlik hissi edinmek... Bunların tümü şehrin gerçekliğini yaklaştırır. Şehir sınırlarını açığa vurmak için belli bir aşkınlık gerektirir. Şehirli insanın bedensel jimnastiğine ait olan dokunma hissi ile şehrin fiziksel varlığı, hoşgörüsü ya da katılığı takdir edilebilir (Paquot, 2011).

Bu açıdan bakıldığında dokunma hissini sürekli olarak tetikleyen Mardin kentinden bahsetmek gerekmektedir. Geleneksel şehir mimarisinin en güzel örnekleri ile dolup taşan Mardin, bir "taş kent" görünümündedir. Mardin, bin beş yüz yıllık kilise ve manastırlarıyla, bin yıllık cami ve medreseleriyle adeta bir ortaçağ şehri görünümünü sergilemektedir. Cadde ve sokaklarının taşlarla kaplı olması, iklimlendirmenin de göz önünde bulundurulmasıyla şekillendirilmiş olan sokak yapısı, Mardin'in tarihi görünümüne de önemli katkılar sağlamıştır.

Mardin'in ana caddesine sıralanmış kuruyemişçi, ekmekçi, sabuncu, kuyumcu dükkânlarının arasında yürüyerek önünüze çıkan çarşılar, butik oteller, pansiyonlar, resmi kuruluşlar, lokantalar, müze binaları birer tarihsel abide niteliğindedir. Tepeye doğru basamak basamak yükselen binaların hepsi de ovayı görebilecek şekilde inşa edilmiştir. Şehrin "abbara" denilen üstü genellikle kapalı ve merdivenli daracık, yarı karanlık sokaklarına, sütunlu, kemerli çarşılarına, sarı sarı konaklara, değişik kapı ve pencerelere, nakışlı taşlara, gökyüzüne uzanmış minarelere, manastırlara ve kiliselere "dokunma"dan geçmek istemezsiniz.



**Resim 1.** Mardin'in Hemen Bütün Sokaklarında Yer Alan Abbaralar.

Zira Pallasmaa (2011), dokunmayla gerçekleşen duyguların, mimari deneyimi etkilediğini belirterek derimizin, dokunduğumuz cismin dokusunu, ağırlığını, yoğunluğunu ve ısısını okuduğunu belirtir. Nitekim Mardin'de eski bir taş yapının yüzeyi, onu yontan eller ve onu kullanan eller ile oluşan his, ona dokunmamız için bizi baştan çıkarır. Özellikle konaklarda birer sanat eseri olarak duran kapı kolları, mekânla tokalaşmanın bir ifadesidir. Kapı kolundaki parmak izlerine dokunmak, bedensel hafızanın kapıya yüklenmiş ilişkini hissetmemize olanak sağlar. Dokunma sonucu zihinde oluşan kavramaya yönelik süreçte, dokunulan nesnenin fiziksel yapısından başka, varoluşuyla ilgili bir takım bilgiler açığa çıkmaya başlar.



**Resim 2.** Sokakla Ev Arasındaki Duyu Eşiği: Kapı Tokmağı

Mardin'de taşla görsel ve tensel etkileşime geçtiğiniz anda geçmişe ve geleceğe dair okumalarda bulunmuş olursunuz. Yüksekçe yere kurulan "taş kent"ten sonsuzluğu çağrıştıran Mezopotamya ovasına baktığınızda yalnızca deriniz değil gözünüz de dokunmaya başlar. Zira bakış, bedenin algısına benzer bir bilinçaltı tanımlama içerir. Bakışımız, uzaktaki yüzey, kenar ve dış yapının hatlarını çizer, dokunmaya dair duyumsamalarla da deneyimin nasıl olduğuna karar veririz. Uzaklık ve yakınlık gibi özellikler de dokunma duyusuna ait bilinçaltı duyumsamalarla algılanır. Bedenimizle erişebildiğimiz her yer bize yakındır. Gözle görülen ama erişilemeyen yerlerse uzaktır.



Resim 3. Mardin'den Mezopotamya Ovası Görünüşü.

Ponty'ye göre bedenin nesnelere göre hareketi, mekânsal özelliğe bağlıdır. Ponty'nin mekânı asla dışarıdan bakılan soyut (kartezyen) mekân değil aksine içinde oturlan, bedeni sarmalayan bir mekândır. Mekân, bedenin projeksiyonu ile canlanmaktadır, canlanan mekân, bedenin olası hareketlerini öngören ve izin veren bir mekândır. Böyle bir mekân, bir olasılık mekânı olarak canlanmaktadır, bedenin hareket edebileceği pozisyonlar toplamından oluşmaktadır. Bu da soyut ve boş bir mekân algısını değil dolu bir mekân algısını oluşturmaktadır. Mardin'i de canlandıran unsurlardan birisi, kentin dokusuna sinen sarmallığıdır. Bu sarmallık sayesinde insanların ai-



diyet hisleri gelişir ve bedensel tavırları mekânsal organizasyonla yeniden şekillenir.

Şehrin bedensel deneyimlerini daha yoğun yaşamak için bedenün yürümesi, gezmesi, dolaşması kısacası “aylak” olması gerekmektedir. Aylak, tam da yürüyüşün tadına varan kişidir. Yürümeyi başlı başına bir deneyim olarak görür. Bu yüzden yavaş hareket eder. Modern hayatın hız odaklı algısını tersine çevirir. Aheste aheste, keyfini çıkararak yürür. Böyle bir tavırla, Mardin’in her hangi bir caddesinden, sokağundan, bir çeşme başından, bir cami avlusundan, bir konak önünden yürüyüşe başlayabilirsiniz. Yürümek, tanımak için bedeni aktif kılmak anlamına geldiğine göre yürüyüşçü, kendince hisseler kapar kentten, büyük mekândan, küçük küçük mekânlar kırpar, kendi koridorlarında ilerler. Bir defa gördüğü objelere yeniden yönelir, kenti kendince parçalara ve bölgelere ayırır (Alver, 2012, s. 478). Nitekim Mardin sokaklarında yürüyen modern birey, geçmişin izlerini kendi zaman dilimi içerisinde bulup çıkarır.

Böylece yaya, kimi zaman uzamın ‘dilin’ göstergeleri arasından kimiilerini seçip çıkararak, kimi zaman da bu göstergeleri mevcut kullanımlarının dışında kaydırıp kullanarak süreksizlik, kopukluk yaratır. Kimi yerleri ‘durağanlaştırır’ ya da ‘hareketsizleştirirken’ başkalarıyla ‘ender’, ‘rastlantısal’ ya da ‘gayrimeşru’ uzamsal ‘dönemeçler’ yaratır. Ama bu davranış biçimi de çoktan, yürüyüş retoriği içinde yerini almış durumdadır (Certeau, 2009, s, 195).



**Resim 4.** Mardin Sokaklarından Bir Örnek

Mardin kentinin her bir sokağı “benzer”sizdir ve “aylak bedenler”e kendi dilbilgisini kabul ettirir. Sokaklar olabilecek en değişik görünümde- dir. Şehrin atardamarlarında, kalabalık kendini, bütün saflığıyla zorlama- dan gösterir, kılcal damarlarını oluşturan tenha ve dar sokaklar ise kimi zaman cansız kimi zaman da insana özgü kıpırdanışlarla başkalaşır, titre- şir, nefes alır ve canlanır. En önemli kıpırdanış, “yüz yüze” gelme ile ger- çekleşir.

Georg Simmel, duyulara özgü organlar arasında gözün, bütünüyle eş- siz sosyolojik bir eylemi gerçekleştirebilecek tarzda düzenlendiğini ve iki kişi arasındaki karşılıklı bir bakışmadan doğabilecek bütün ilişkilerin ve karşılıklı davranışların aracı konumunda olduğunu belirtir. Birisini göz- lemek, yüzüne uzunca bakmaktır ama neyin nesi olduğunu şöyle bir ba- kışla da anlayabiliriz. Mardin’de de dar sokaklar karşılaşma olasılığını arttırır ve yüz yüze gelme durumunu bakışlarla içselleştirir. Tanıdık yüz- lerin sayısı her zaman için fazladır. Yüzü tanıdık olan bir şehre dokunmak, onun tadına varmak ile mümkün görünmektedir. Konaklardan yayılan mis gibi yemek kokuları, sokağı baştanbaşa saran baharat kokuları, görür görmez kirli olduğunuzu hissettiren rengârenk sabunlar... Bu sokaklar- dan baktığınızda koku almanın dokunmayla, tat almanın ise koku almayla ilişkili olduğu kanaatine varırsınız. Zira bir içeceğe ya da bir yemeğe bu- run aracılığıyla değer biçeriz. Güzel koku, insanın kokuya özgü alıcılarını harekete geçirir. Kültürlere uygun olarak kimi kokular, asil ya da iç bu- landırıcı olarak sayılır. Tat alma için de aynı şey söz konusudur. “Bir so- kak ne kadar güzel olursa olsun varoluşunu yalnızca belirgin mimari nite- liğiyle göstermez. Devinimsiz organizmanın bir ruh edinmesi için sürekli gelip geçenlere ve kat edilmeye gereksinimi vardır. Bundan dolayı, insan- lığın yansıması olarak onunla bağıntısı olan sakinlerinin ve gelip geçenle- rinin şehre dair ortaklaşa tutumunu benimser” (Paquot, 2011, s. 27). Mar- din sokakları da varoluşunu, sadece görselliğiyle değil aynı zamanda çeşit çeşit kokularıyla hissettirir.



**Resim 5.** Mardin'in Hareketli Çarşıları

Dokunma, koklama ve tatma hislerini sürekli olarak canlı tutan Mardin, tarihi bedenini koruma konusunda modern yapılaşmalara karşı olağanüstü bir direnç göstermekte fakat modern kentlerin armağanı olan taşıtlar tarafından tacize uğramaktadır. Sonradan açılan ana cadde, ısrarla taşıtların payına düşer, hatta daha yüksek bir hıza olanak sağlamak amacıyla duraklamanın mümkün olmadığı yollar tasarlanır. Yaya, bu yüzden sürekli olarak tehlikeyi göze alır ve çocuklar, büsbütün yolun uzamından dışlanırlar. Otomobil sürücüsü ötekiyle ilişkinin paylaşım ve misafirperverlik üzerine dayandığı inceliği kendine dert etmez.



**Resim 6.** Taş Konakları Gölgeleyen Taşıtlar

Bütün kentlerde olduğu gibi Mardin'de de sokaklar tüm sataşmaya rağmen içindeki bedeni hareket etmeye zorlar ve hareketli hale gelen bedenler yürümeye koyulur. Yaya, sezgi yoluyla kat ettiği yolun kullanımını, alışkanlıklarını fark eder, onunla doldurur ve ona katılmayı, onu benimsemeyi dener. Çeşitli yürüme, oturma, yayılma tarzlarını bu şehirde görmek mümkündür. Hatta aynı şehrin içinde bir kültürden diğerine farklılık gösteren değişik oturma biçimleri gözlenebilir. Bedensel hareketler, kültür taşıyıcısı olarak toplumdan topluma farklı sembolik anlamlar çağrıştırabilmektedir. Mardin sokak ve çarşılarında oturma gündelik beden deneyimlerindedir. Oturmak belli bir öğrenme dönemini, bir hüneri, kendine özgü bir kültürel ortamda değinilmiş tekniği gerektirir. Nitekim Mardin'de bağdaş kurma fazlasıyla tercih edilir. Esnaf, bağdaş kurup çaylarını yudumlayarak sakin sakin müşteri bekler. Sandalye ile birlikte tercih edilen ve yere daha yakın olmayı kolaylaştıran "tabureler" de sokağın vazgeçilmez unsurlarındandır. Yine Mardin sokaklarında aylak yayaların karşılaşacağı yersizler, mukavvalarını açar, çöp yığınağından kurtarılmış, delikli ve yamalı örtülerini yere serer, ardından uzanırlar. Genellikle bir kapı ağzına, bir bina boşluğuna ya da sokağın bir kenarına. Evsizlerin bölük pörçük uykusu, onların dinlenmelerine asla izin vermez. Bu evsizler, bizim rahatsız olan vicdanımızı temsil etmektense eskiden yaşayanların, yayalara görünmeyen ama halen varlığını sürdüren hayaletleri temsil ederler.

Uygarlıkların birçoğunda oturma olgusu hiyerarşik yapıya, otorite kavramına, yerle olan ilişkiye, kirliliğe ve benzeri olgulara bağlıdır. Zira Mardin'in geleneksel yapısında da erkek kadın gibi, kadın da erkek gibi ya da yaşça büyük olanlar ailenin en küçük çocuğu gibi, evlenme çağındakiler de bir ergen gibi oturamaz. Dünyaca oturma usullerinin geniş yelpazesi cinsiyete uygun olarak (diz çökmüş, bağdaş kurmuş, bacakları uzanmış, topuklar üzerinde, bacaklar açık ve kıvrık, kürsüde, bacak sarkık, bacak bacak üstüne) beden dilinin inanılmaz zenginliğinin ölçüsüdür.

Şehirde 'oturan' kişi dekora katkıda bulunur. Yerde, kapı eşiğinin önüne yerleştirilmiş iskemlede, umumi bankta, adliye veya belediye idaresinin merdivenlerinde duran kişi şehir manzarasıyla bütünleşir. Her yerde kendi

evinde gibidir. Bir çeşmenin kenarında, bir köprünün parmaklığında, otoparkın alçak duvarında, yayalara ayrılmış bir sokağı sınırlayan korkulukların yakınında minyatür bir bahçenin köşesinde, sokak lambasının dibinde ve hatta düpedüz çıplak bir zeminde bile.. (Paquot, 2011, s. 52)

Mardin sokaklarında da, sokakla bütünleşen bireyler, oturma edimini kentnin dekoruyla bütünleştirdikleri gibi mekânla direkt temasları sayesinde mekân deneyimlerini yabancılaşma değil aidiyet duygusu üzerinden gerçekleştirirler.

### Cinsiyet Mekânları

Toplumsal mekân, beden vasıtasıyla deneyimlenir. Dolayısıyla mekânın üretimi aynı zamanda çeşitli türden bedenlerin de üretilmesine hizmet eder. Fakat böylesi soyut bir fikir, ancak beden kelimesiyle ifade edilen şeyin hem belirli insanların vücuda gelmiş hali hem de kadınlar ve erkekler için beden doğru olana ilişkin kültürel olarak inşa edilmiş bir fikirler ve idealler kümesi olduğunu kavramamızla anlam kazanır. Mekânın toplumsal inşası, toplumsal cinsiyetin kültürel inşası ve davranış biçimlerimiz ve edindiğimiz deneyimlerle bir dereceye kadar fiziksel bedenlerimizin morfolojisi arasında sıkı bir ilişki söz konusudur (Schick, 2011, s. 179). Mekânın toplumsal inşası yaklaşımının özünde mekânın ne toplumsal pratiklerinin tarafsız bir ortamdandır ne de onların edilgen bileşkesinden ibaret olduğu anlayışı yatar. Aksine mekân, toplumsal olanın bileşiminde etkin, kurucu, indirgenemez ve zaruri bir bileşendir.

Mekân, toplumsal pratikler aracılığıyla inşa edilir ve onları niteleyen iktidar ilişkilerinin izlerini taşır. Karşılığında mekân da toplumu yeniden üreterek ve onu düzenleyen iktidar ilişkilerini teyit ederek toplumsal pratikleri biçimlendirir. Zira homojen olmayan toplumsal sınıf, cinsiyet, ırk, cinsellik, nesil, etnisite, din ve daha pek çok etmen ekseninde bölümlere ayrılıp tabakalaşmışsa mekân için de aynı durum söz konusudur. Dahası, eşitsiz toplumsal ilişkiler, mekânsal farklılaşma aracılığıyla hem ifade hem de inşa edilirler. Michel Foucault (1998) böylesi mekânsal farklılıkları "heterotopya"

olarak adlandırmış ve belli açılma ve kapanma mekanizmalarından oluştuklarını, toplum değiştikçe onların da toplumun özlem ve korkularını yansıtacak biçimde değişime uğradıklarını öne sürmüştür. Mardin kenti de toplumsal ilişkileri mekânsal farklılaşma aracılığıyla ifade etmektedir.

Eğimli bir arazi üzerinde üst üste yerleşmiş avlulu teras ev tipi ile inşa edilen Mardin'in kentsel dokusunun, tarihi ve güncel gündelik yaşam deneyimlerini ve tarihi süreç içerisinde değişen toplum tipolojisini yansıttığı söylenebilir. Örneğin; geleneksel Mardin evi planları incelendiğinde ilk göze çarpan özellik, yatma, yemek, oturma gibi eylemlerin hepsini içinde barındıran yaşama birimlerinin planlanmanın ana unsuru olduğudur. Evler, uygun iklimsel koşullar sağlayan açık ve yarı açık mekânları ile dış mekânla sürekli ilişki kuracak şekilde düzenlenmiştir. Avluya bakan cephesi açık, üstü ve diğer üç tarafı kapalı olan eyvan iki temel işleviyle kullanılmıştır. İki kapalı mekân arasında bir açık mekân ilkesi ile ev planında kendine yer bulan eyvanın ilk işlevi dolaşımı sağlamaktır. Böylece dolaşan beden, ev içi kapalı mekânlarda rahatlatma imkânı bularak kendini söz konusu mekâna daha çok açabilmektedir.

Eyvan, bedenlerin dağılım mekânı olmasının yanında sıcak yaz günlerinde sağladığı esintili ve gölge ortamı ile oturma, dinlenme ve ev işlerini yerine getirme gibi başka işlevlere de sahiptir. Sıcak-kuru iklime sahip diğer geleneksel yerleşimlerde görüldüğü gibi Mardin'de de avlusuz ev yoktur. Yüksek duvarlarla sokak gibi kamusal alanlardan soyutlayarak konut için mahrem bir mekân yaratmasının yanında avlu, sağladığı mikro klima ile açık alanda yaşamı mümkün kılmaktadır. Diğer bir açık mekân olan teras da insan ölçeği bakımından göz ile sokak seviyesinden algılanamayacak şekilde oluşturulduğu için bu yönü ile benzer niteliğe sahiptir. Geleneksel mimaride kullanılan kalın taş duvarlarla oluşturulan pencereler de yazın dik gelen güneş ışınlarını kırarak iç mekâna fazla yansıtmazken kış mevsiminde ise eğimli ışınları içeri alır. Yine kent üzerinde yer alan büyük bir şemsiye görevindeki sık yerleşim dokusu yazın sıcaktan kışın ise sert rüzgârlardan konutları korumaktadır.

Mardin evlerinde geniş aile tarafından ortak kullanılan avlu, teras, dam ve eyvan gibi yarı açık ve açık mekânlar; günlük ev işleri, ziyaret ve sohbetlerin yapıldığı yerlerdir. Düğün ve ölüm gibi ailede yaşanan önemli değişimler, aile bireyleri, akraba ve aynı aidiyet bağı ile komşularla paylaşılmak istenir. Avlu ve teras gibi açık mekânlar fiziksel kapasite itibariyle evlilik, doğum ve ölüm gibi törenler de dönemselsel ihtiyaçları karşılayacak şekilde inşa edilmişlerdir.



**Resim 7.** Geleneksel Mardin Evlerinden Bir Örnek

Cinsiyeti mekânsal olarak düzenleme amacıyla olan geleneksel kültürel kodlar, evin düzenlenmesi konusunda eril bir tasavvura sahiptir. Geleneksel Mardin evleri, evlenen erkek çocuk için yeni bir yaşama birimi yaratmak amacıyla aynı parsel üzerinde yatayda veya düzeyde genişleme gösterir. Üç neslin birarada yaşadığı geniş aile yapısında yaşam birimi dışında kullanılan mekânlar ortaktır. Bu aile yapısında maddi değerler olan mülkiyet ve gelir giderler ile manevi değerler olan mutluluk ve üzüntülerin de paylaşımı önemlidir. Mahremiyetin erkek lehine düzenlendiği evlerde kamusal bir alan olan sokaktan özel alan niteliğindeki yaşam birimine geçiş kademelidir. Avlu ve teras, tüm aile bireylerinin kullanımına açık yarı özel bir alan iken, eyvanda daha çok ona açılan yaşama birimlerinin kullanımı söz konusudur. “İçli-dışlı” olarak adlandırılabilir bu

mekânsal düzende evin bir kesiminin dışı daha çok bir kesimininse daha az açık, daha az mahrem olduğu gözlenir. Ev, sadece aile üyelerinin kullanımına tahsis edilmiş olup bir iç ve dışardan gelenlere açık bir dış bölümden oluşur. Dış bölüm, sokağın ev içindeki çok daha denetimli bir devamı gibidir. İç derin mahremiyetin alanıysa, dış, toplumsal etkinliklerle aile yaşamının arakesit bölgesidir ve daha sığ bir mahremiyete sahiptir. Dış bölüm olarak bilinen sokak yani mahalle, evlerde yaşayanlar için cemaati temsil etmektedir. Kendisini var eden üyeleri gündelik yaşamlarında hem denetleyen hem de destekleyen, dayanışmanın esas bağlantı güdüsü olduğu tekil davranma ve düşünme imkânları alabildiğine dar bir küçük grup olarak çalışırdı. Mahallenin namusu gibi terimlerle dışı vurulan mahallelilik hali, herkesin herkesi kollayan bir patrimonyal otorite gibi davranmasını ve ahlaki normların, ailenin devamı gibi işleyen o otorite tarafından uygulanmasını mümkün kılıyordu. Her erkeğin aynı mescitte ibadet ettiği, kent haberlerini oradan aldığı dolayısıyla bilgi edinme mekanizmalarının bile mahalle odaklı olarak çalıştığı bir sistem söz konusuydu (Tanyeli, 2012, s. 20).

Şerif Mardin, mahallenin birden fazla sembolü çağrıştırdığını ifade etmektedir:

Çoğu zaman bir dereceye kadar keyfi olarak çizilen sınırlarıyla birlikte, mahalle, idari bir birimden fazla bir şeydir; o, külhanbeylerinin ve sadık köpeklerinin koruduğu sınırlarıyla kesif bir "gemeinschaft"tır ve sıradan bir Osmanlı vatandaşının normal ömrünün çoğunu içinde biçimlendirdiği bir çevredir. İlk eğitimin verildiği, doğumların kutlandığı, evliliklerin düzenlendiği, ölümler için cenaze merasimlerinin yapıldığı yer burasıdır. Burası camilerin istenilen şeyi duymaları için mahallenin bütün sakinlerini harekete geçiren bir kurum gibi işlediği bir mekândır. Ahlaki denetimin İslami kurumu, içki alametleri ve loş kumarhane odalarına sinsice ilerleyerek sokulurdu. Orada şaşkın âşıklara baskın vermek için bekçiler kol gezdi; kahvehaneler-iletişim merkezi- işletilirdi; daha yüksek mercilere gidecek dilekçe üzerine ilk mühür, imam tarafından vurulurdu. (Mardin, 1991, ss. 72-73).



Mahallenin toplumsal yapısının kuşatıcılığı aşıkârsa da fiziksel yapısıyla mahremiyet sağlayıp sağlamadığı tartışılacak bir konudur. Mahallenin konutun çeperini kuşatan bir başka mahremiyet katmanı olduğunu söylemek geleneksel barınma düzeninde Mardin'in iç mahremiyet denebilecek özelleşme veya yalnızca tek başına kalma olanaklarının çok düşük olmasına karşılık dış mahremiyet olanaklarının çok yüksek olduğunu söylemeyi gerektirir. Çünkü oda başına yaklaşık üç ya da dört civarında kullanıcı düşen bir barınma düzeninde kişisel yaşam çok kısıtlı ölçüde söz konusu olabilir. O kullanıcılar ne denli disiplinli olurlarsa olsunlar birbirlerinin görmeyeceği, duymayacağı çok az şey yapabirdi. Değil ev içinde, mahalle içinde bile gizli kalabilmiş bir kişisel yaşam bölgesi olduğunu düşünmek için herhangi bir neden yoktur (Tanyeli, 2012, s. 32).

Mardin'de mekânın toplumsal inşa süreçleri eril ve dişil kategorilere bölünmüştür. Toplumsal yaşamdaki eril ve dişil hiyerarşiler, mekân tanzimine yansımıştır. Evler, konaklar, camiler, kahvehaneler, çarşılar, vb. toplumsallık süreçlerini cinsiyetçi ön kabullere yaslamaktadırlar. Toplumsal cinsiyetçi kabuller doğal olarak erkek-kadın toplumsallığını mekân üzerindeki salınımlarını farklı şekillerde kurar. Zira erkek ve kadın rollerindeki farklılık, mekân kullanımında ve birliktelik üniteleri oluşturmada da kendisini gösterir. Erkeklere özgü ilişki ve de mekânlar ile kadınlara biçilen rol ve statü alanları birbirinden çoğu kez farklıdır (Aytaç, 2012, s. 518). Kadınların kamusal mekânlardaki görünmezliği ya da sınırlı temsillerini Mernisi feminist bir bakışla erkeklerin kamusal alanı temsil etmelerinden değil düzenin kadınları güçlü ve tehlikeli varlıklar olarak görmelelerinden kaynaklandığını ileri sürer. Mernisi mekân ayrımıyla fiziksel, örtüyle de simgesel olarak yapılan cinsiyet ayrımının kadınları korumak için değil erkeklerin kadına atfettikleri tehlikeden korunma isteklerinin etkili olduğunu belirtir. Aslında kadınların kamusal alanın dışında olmaları, İslam kültürü ile ve İslami anlayışların kadın rolünü fazlasıyla biçimlendirdiği ile ilişkilendirilebilir (Mernisi, 1995, 2003). Geleneksel Mardin evleri de kadınların sınırlı temsillerini yansıtacak şekilde inşa edilmiştir. Nite-

kim Mardin'in kültürel kodlarına bağlı olarak erkek ve kadın rollerindeki farklılık mekânların cinsiyetlenmesine yol açmıştır.

Geniş avlulu, yüksek duvarları ile mahrem gözlerden korunmuş halde olan eski Mardin evleri, cinsiyeti mekânsal düzeyde taş yapılarla korurken kırdan kente göçle birlikte kentlerde bir takım yeni eklektik ara mekânsal formlar ortaya çıkmış ve kırsal nüfusun kente eklemelenmesinde aracı ilişki dizgeleri oluşmuştur. Bu mekânlar yeni gelenleri kente yaklaştırmakta ve modernleştirici bir işlev görmektedir. Kadınların yeni kentsel mekânlarla görünür olmaları hızlanırken yeniden cinsiyetçi mekânsal düzenlemelere maruz kalmaktadırlar. Özellikle Doğu ve Güneydoğu illerinde örneklerine sık rastladığımız "aile yeri" düzenlemeleri kadını steril bir alana yerleştirmektedir. Daha çok lokanta, pastane, kafeterya, çay bahçesi vs. gibi kamuya açık yerlerde rastlanan ve çoğunlukla yarı bir bölüm tahsisi yapılarak kullanılan bu mekânlar sadece kadınlara ya da yanında kadın olan erkeklere açılmaktadır.



Resim 8. Kültürel Geçiş Mekânlarından Bir Örnek

Mardin'de bu tarz mekânlar ortak cinsiyetçi mekân kullanımına henüz hazır olmayan insanlar için bir tür geçiş mekânları olarak önemli bir toplumsal işlev görür. Cinsiyetler arası sınırların korunmaya devam ettiği, kadınların "erkeklerle paylaşılan" kamusal mekânlara rahatlıkla giriş ya-

pamadıkları ve bu mekânları kullanmadıkları, dolayısıyla daha az kamusal tecrübe yaşadıkları Mardin’de bu tür yerlerin gerçekte mahremiyeti korumaya hizmet ettikleri yalnız gelen erkeklerin girişini sınırladığı için kısmen kadın kamusalına uygun ortamlardır. Dolayısıyla “aile yeri” kamusal temastan ve bunun risklerinden korunmak isteyenlerin talep ettikleri mekânlar olmaktadır (Aytaç, 2012, s. 520). Zira kadın bedenlerine ve kadın ahlakına yönelik algılar ve onları çevreleyen yasaklar, mekân tartışmalarının merkezinde yer alır. Hareket sınırlarının ve kadın namusunun boyutlarını belirlenmesi sürecinde kimliklerin nasıl sağlamlaştırılıp yaşandığı belirlenir. İnsanların yaşamlarına çok esaslı bir mekân anlatısı hükmeder. Dişilik, cinselleştirme ve kadın bedeninin yanı sıra kadınların faaliyetleri hakkında dile getirilenlerin çoğu da bu ifade tarzında vücut bulur. Bizzat beden ve beden mekânı işgal etme tarzı dişisinin inşasına aracılık eder (Schick, 2011, s. 180).

### **Organsız Şehir Bedenleri**

Yeni üretim biçimi ve onun getirdiği yeni barınma ve üretim merkezlerine ulaşım gibi gereksinimler modern kenti biçimlendirmiştir. Mardin’de apartman tipolojisi ile yapılan yeni konutlar, ülkenin herhangi bir yerinde yapılan konutlardan mekân kurgusu bakımından hiçbir farklılık göstermemektedir. Bu mekân kurgusunda yarı açık mekânlara yer verilmezken açık mekân olarak salon veya mutfak gibi mekânlara iliştilmiş ve sadece seyir amaçlı küçük balkonların varlığı gözlenir. Trafik yollarının belirleyici olduğu ızgara şeklindeki kentsel planlama şablonu, yeni Mardin konut yerleşiminde konutların yerleşeceği ada ve parselleri ortaya çıkarmıştır.

Yeni kent dokusunu oluşturan imar mevzuatı, bedeni ve onun toplumsal salınımlarını göz önüne almadığı için her katta dört daireye yer verilen bir plan şemasında daireler, güneş, manzara ve rüzgâr gibi doğal kaynaklardan mahrum kalmıştır. Geleneksel mimari dokuda farklı inançların kültürel desenlerinin işlendiği evlere nazaran Yenişehir’deki binalar mantolama olarak bilinen ve yapıyı dıştan veya içten ısı yalıtım levhaları

ile yalıtın detaylara hapsedilmektedir. Betonarme duvarlara uygulanan geleneksel Mardin taşı giydirmeleri şehrin yeni bedenini daha da çarpıtmakta ve dokunmaya zorlayan taş dokusu yerine bize sahte bir göz zevki sunmaktadır. Yeni mekânlarda herhangi bir kültürel dokunun hiçbir ayrıntısı hesaplanmadığından Mardin'de birbirine yapışık apartman yapılarını gözlemlemek mümkün. Ayrıca zemin katlardaki dairelerin balkon ve pencerelerinin sokakta yürüyen insanların görüş mesafesinde olması görsel mahremiyeti zedelemektedir. Bu konutlarda yaşayanlar güneş gibi doğal kaynaklardan yararlanma veya görsel mahremiyet elde etme ikilemi içinde bırakılmışlardır. Konutların çekirdek ailenin gereksinimleri doğrultusunda inşa edildiği düşünüldüğünde, modern yapıların, genişlemeye izin vermeyen plan düzenine sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla geniş aile tipi kendiliğinden gündem dışı kalmış olmaktadır. Örneğin erkek veya kız çocuk evlendiğinde başka bir konuta geçmek zorunda bırakılırlar.

Eski taş şehre kıyasla, oluşturulan yeni Mardin şehri (Yenişehir), adeta Deleuze ve Guattari'nin "organsız bedenler"ini çağrıştırmaktadır. Deleuze'e göre, organsız beden eklemlenmemiş, parçalanmış ve yersiz yurtsuzlaşmış yeniden inşa edilmeye muktedir bir bedendir. Bu organik bir beden değil, hastalıklı bir bedendir ve sürekli yıkılma ve yeniden oluşum döngüsü içindedir. Beden organlarından bıktığında veya onları kaybettiğinde "organsız beden" oluşum yolundadır. Organsız beden organizmanın yerini almıştır. "Bedenin organlardan sıtkı sıyrıldığında ya da onları defetmek istediğinde ya da onları yitirdiğinde, yoldadır o... İnsanlar soruyor, o halde nedir Organsız Beden? -Ama zaten üzerindesinizdir, bir delinin koştığı, bir körün el yordamıyla izlediği gibi: Çöl gezgini ya da steplerin göçeri. Üzerinde uyuyoruz, yaşamımıza uyanıyoruz, dövüşüyoruz- dövüyor ve dövülüyoruz (ya da kavga ediyor veya kavgaya muhatap oluyoruz)-yerimizi arıyoruz, bilinmedik mutluluklar ve pırlıtlı mağlubiyetler tecrübe ediyoruz; üzerinde dâhil oluyor ve dâhil olunuyoruz; üzerinde seviyoruz" (Guattari ve Deleuze, 1993, s. 166).



**Resim 9.** Taş Konaklardan Beton Evlere: Yeni Şehir.

Bu kavram tarihsel, kültürel ve estetik mirası üzerinden canlı şehirler kuramayan bir toplumun inşa ettiği şehirleri oluşturan mekânların bir araya getirilmesiyle asla şehre ulaşamayacağını ifade etmede de önemli çağrışımlar ihtiva etmektedir. Modern zaman şehirleri “hastalıklı bir beden”e dönüşmüş durumdadır. Şehirde inşa edilen her mekân, bedeninin organsızlığını arttırmakta ve hastalığını azdırmaktadır. Şehirlere musallat olan “kentsel dönüşüm” çabaları da “organsız beden”lerden ibaret/oluşan bir tümör yığını inşa etmektedir. Uurlaşan ve giderek yeni tür urlarla bir “tümör yığını”na dönüşen şehirleri anlatmada “organsız beden” kavramı önemli bir tanımlayıcı niteliğindedir. Külçe şeklinde büyük bir tümör haline gelmiş bir bedeni düşündüğümüzde bu bedenin canlı olsa dahi ruhsuz, kendinden habersiz bir beden olduğu açığa çıkacaktır. Sağlıklı organlarıyla bir organizma bütünü olarak hayatini sürdüren beden, giderek organların urlaşmasıyla bütünlüğünü kaybeder ve “organsız” hale gelir (Guattari ve Deleuze, 1990).

Bugünkü şehirlerimiz de kendine ait olmayan mekânlarla bir bütünlük içinde gözüke de aslında organsız bedenler şeklinde varlığını sürdürmektedir. Mekânı olmayan, mekân yerine “ur”lardan, tümörlerden oluşan yığının şehir olarak telâkki edilmesi onu “organsız beden”den ibaret hale getirmektedir. Deleuze’un tespiti bu aşamada çok önemlidir:

Psikanalizin: ‘Dur, kendini yeniden bul’ dediği yerde, biz onun yerine: ‘Daha devam edelim, daha öteye geçelim, Organsız Beden’imizi bulmadık henüz, kendi benliğimizden verimli şekilde boşanmadık, boşa çıkmadık, azat olmadık.’ Anamnezi’nin (mutlak hafıza kaybı) yerine unutmayı koyalım, yorumun yerine deneyi. Organsız Bedenlerinizi bulun. Bunu nasıl yapacağınızı bulun. Bu bir ölüm kalım meselesidir. (Guattari ve Deleuze, 1993, s. 167)

Artık modern şehirlerin organsız bedenler gibi feryat ettiğini duyar gibiyiz. Beni bir organizma yaptılar! Beni yanlış biçimde katladılar! Bedenimi çaldılar!.

## Sonuç

Her bedenin bir mekâna, her mekânın da bir bedene sahip olduğu düşünüldüğünde mekânın ve bedenin birbirini karşılıklı olarak ürettiğini söyleyebiliriz. İçinde yaşadığımız mekânlar, yansız, nötr bir kap olmayıp, aksine bizzat bedenlerimizi biçimlendiren ve karşılığında kendisi de biçimlenen *duyular* toplamıdır. Kent-beden ilişkisinde kentin de tıpkı beden gibi canlı bir organizma olduğunu kabul etmek gerekir ki bedenin süreç içerisinde şehir tarafından nasıl değişime uğradığı açığa çıkmış olsun. Nihayetinde bedensel davranışlar dolaşımı kolaylaştıran olağan ritüellere uygun şekilde kültüre ve çağlara göre değişerek ilişki ve değiş-tokuş biçimlerini saptar. Beden şehrin eksenlerine uyarak onun güzergâhlarını günü gününe izler. Kimi zaman bu alışkanlık halini alır ve beden geri kalan her şeyi unuttur. Bazen de davranışlarının rutininden kurtulmaya ve saklı potansiyelini kullanmaya çalışır. Beden her zaman imgelerle dolu bir şehir evreninde yaşamak zorunda bırakılır.

Kent, bedeni; pasif, aktif, uygar, hırçın, yorgun, aceleci vb. yapar. Caddeleri, sokakları, meydanları ile şehir, bedenlerin kısıtılmasına, serpilmesine, gözetlenmesine ya da dışlanmasına yol açar. Örneğin, taşla işlenen eski Mardin şehrinde beden dokunma çeperlerinde dolaşır ve gördüğü ile bulunduğu arasında bir yabancılik sezmez. Ancak eski kentin aşağısında inşa edilen yeni organsız şehir, bedenin hem kendine hem de dolaştığı mekânlarla yabancılığını arttırmıştır. İç içe geçmiş konutların sardığı ve estetikten yoksun bir şehire doğru hızla yol alan Mardin, bu haliyle “müze şehir”den, “ur şehrine” dönüşecek gibi durmaktadır. Bu bağlamda mekânların cinsiyete, duygulara, inançlara, tarihe, iklime ve en önemlisi estetiğe göre dizayn edildiği geleneksel şehir dokusunun yeni ve türedi yığma konutlara kurban edilmemesi gerekmektedir. Dolayısıyla bir kenti yaşanılabilir kılan o şehirde bedenin ne kadar kendini iyi hissettiği ile yakından ilişkilidir. Bu yüzden kent tamamen tekniğe (şebekeler, borular, musluklar, denetleme araçları, enerji kaynakları, alışveriş merkezleri) bağımlı kılınmamalı aksine bedeni yoklayan, sağaltan ve güven veren dokunma eşikleri ile çevrenmelidir.

\*Metindeki tüm görsel materyaller yazarın kişisel arşivinden alınmıştır.

### Kaynakça

- Adorno T. ve Max H. (1995). *Aydınlanmanın diyalektiği: felsefi fragmanlar 1*. (O. Özügül, Çev.). İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Alver, K. (2012). Bir kenti keşfetmek. K. Alver (Ed.), *Kent Sosyolojisi* içinde (ss. 475-496), Ankara: Hece Yayınları.
- Aytaç, Ö. (2012). Kent mekânlarının sosyo-kültürel coğrafyası. K. Alver (Ed.), *Kent Sosyolojisi* içinde (ss. 503-528), Ankara: Hece Yayınları.
- Braudel, F. (2006). *Uygarlıkların grameri*. (M. A. Kılıçbay Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Baudrillard, J. (2004). *Tüketim toplumu*. (H. Deliçaylı ve F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cartau, M. de. (2009). *Gündelik hayatın keşfi 1*. (L. A. Özcan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Çetindoğan, M. Ö. (2009). Kırsal mitten kentsel ritüele geçiş ve beden-mekân ilişkisinin 1990 sonrası türk oyun yazarlığı'na yansması. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 27 (1), 137- 160.
- Douglas, M. (2007). *Sağlık ve tehlike*, (E. Ayhan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

- Erek, A. N. ve Ödekan, A. (2008). Ekran ve yer: uzamsallık ve 1990'lardan sonra sanat üretimi. *İtüdergisi/b*, 5 (1), 11-19.
- Foucault, M. (1998). Öteki mekânlara dair. (D. Erksan ve B. Boysan, Çev.). *Defter*, 4, 7-15.
- Foucault, M. (2002). *Hapishanenin doğuşu*. (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi
- Guattari, F. ve Deleuze, G. (1990). *Kapitalizm ve şizofreni - 1: Göçebebilimi incelemesi: Savaş makinası*. (A. Akay, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Guattari, F. ve Deleuze, G. (1993). *Kapitalizm ve şizofreni - 2: Kapma aygıtı*. (A. Akay, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Harvey, D. (2006). *Sosyal adalet ve şehir*. (M. Morali, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kıray, M. (1998). *Örgütlemeyen kent: İzmir*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Marcuse, Herbert (2003). *Tek boyutlu insan*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Mardin, Ş. (1991). Türkiye'de din ve laiklik. *Türkiye'de din ve siyaset (Makaleler 3)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mernissi, F. (2003). *Kadınların isyanı ve İslami hafıza*. (A. Kantarcı, Çev.). Ankara: Epos Yayınları.
- Pallasmaa, J. (2011) *Tenin gözleri*. (A. U. Kılıç, Çev.). İstanbul: YEM Kitabevi.
- Ponty, M. M. (1994). *Algının fenomenolojisine önsöz*. (M. Atıcı, Çev.). İstanbul: Afa Yayınları.
- Ponty, M. M. (1996). *Algılanan dünya*. (Ö. Aygün, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Ponty, M. M. (2012). *Göz ve tin*. (A. Soysal, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Schick, İ. C. (2011). *Bedeni, toplumu, kâinatı yazmak*. (P. Tünaydın, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sennett, R. (2011). *Ten ve taş*. (T. Birkay, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Sermet H. (2012). *Beden ve Eylemle Eleştiri. Mimari Tasarım ve Eleştiri*. <http://mimaritasarimveelestiri.wordpress.com/2012/05/21/beden-ve-eylemle-elestiri/> 10.05.2013 tarihinde erişildi.
- Uğurlu, Ö. A. (2010). Kentlerin tarihsel gelişimi. Karbak, A., Şiriner, M., Pınarcıoğlu, N. Ş., Uğurlu, Ö. (Der.), *Kent sosyolojisi çalışmaları içinde* (ss. 25-71), İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Tanyeli, U. (2012). *İstanbul'da mekân mahremiyetinin ihali ve teşhiri: gerilimli bir tarihçe ve 41 fotoğraf*. İstanbul: Ofset Yayıncılık.
- Weber, M. (2003). *Şehir, modern kentin oluşumu*. (M. Ceylan, Çev.). İstanbul: Bakış Yayınları.

**Yrd. Doç. Dr. Zülküf Kara;** 1998'de Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden lisans 2002 yılında ise yüksek lisans dereceleri aldı. 2009 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalında doktorasını tamamladı. Kara'nın, beden sosyolojisi, beden fenomenolojisi, toplumsal cinsiyet ve din sosyolojisi alanlarında yayımlanmış çok sayıda çalışması bulunmaktadır. Dr. Kara, halen Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde Öğretim Üyesi olarak çalışmaktadır.