

FELSEFE DÜNYASI

2023 YAZ/SUMMER Sayı/Issue: 77-Ek

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) Felsefe Dünyası'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

Felsefe Dünyası, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve TÜBITAK ULAKBIM/TR DİZİN tarafından dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is published biannually. It is indexed by Philosopher's Index and TUBITAK ULAKBIM/TR DİZİN since 2004.

Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Arş. Gör. Buğra Kocamusaoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Alan Editörleri/Section Editors

Prof. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Ata Az (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Sebile Başok Dış (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Nihat Durmaz (Selçuk Üniversitesi)

Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Muhammet Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Dr. Kenan Tekin (Yalova Üniversitesi)

Dr. Nazan Yeşilkaya (Şirnak Üniversitesi)

Yazım ve Dil Editörleri/Spelling and Language Editors

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)

Abdussamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Ahmet Hamdi İşcan (Ankara Üniversitesi)

Hatice İpek KESKİN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Fiyatı/Price: 150,00 TL | **Basım Tarihi :** Ekim 2023, 300 Adet

Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA

Tel: 0 (312) 231 54 40

<https://dergipark.org.tr/pub/felsefedunyasi>

Hesap No / Account No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Turku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Rebrobir Matbaa
1514. Sokak, No: 23, 06378 İvedik OSB
Yenimahalle / Ankara

Tel: 0(312) 395 20 29 | **Sertifika No:** 47381

YERELLİK KAVRAMINI TARTIŞMAK: İÇERİK, SORUNLAR VE ÖNERİ*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77-Ek, 2023, ss. 74-102.

Geliş Tarihi: 18.02.2023 | Kabul Tarihi: 30.05.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1252836

Araştırma Makalesi

Ömür KARSLI**

Giriş

Yerellik, insanlar birbirinden ayrı topluluklar kurduğundan, bu ayrılıklarla şekillendirilmiş nitelikler ortaya koyduğundan beri insanlığın köklü duygularından ve belirteçlerinden biri olsa da bir sorun ve varlık, dahası varlık kavrayışı olarak değerlendirilmesi yakın zamanları bulmuştur. Özellikle modernleşmeye yetişmeye çalışan Batı dışı toplumlarda, kimlik kaynaklı kaygılar yerelliğin tartışılmasını gerektirmiş, yerellik kavimde, tarihte, kültürde, dilde, sanatta veya başka kültür unsurlarında tespit edilerek bir tür kalkan veya sığınak vazifesi görmüştür.

Yerellik kavramıyla ilişkili kavram ağının genişliği ve muğlaklığı, tarihsel ve kültürel uzanımları, siyasi ve psikolojik yükleri dolayısıyla soğukkanlılıkla tartışılması güçtür ve bu nedenle kavram düşünce dünyamızı belli aralıklarla, farklı kavramlar altında işgal etmekte ancak bir uzlaşmaya da varılamamaktadır. Tartışmanın süregitmesinin nedenlerinden birini, felsefecilerin söz konusu tartışmaya yeterince ilgi göstermemesi ve kavramın felsefi açıdan incelenmekten uzak kalmış olmasında aramak anlamsız değildir. Bir kavramın felsefi bakımdan değerlendirilmesi kavram üzerinde uzlaşma getirmeyecek olmasına karşın, kavramın ilişkili olduğu kavramlarla haritası ve ilkeleri yalnız böyle bir inceleme ile meydana çıkarılabileceğin-

* Bu makale, 2022 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Ayhan Bıçak'ın danışmanlığında tamamlanmış olan *Sanatın Yapısal Sorunları* isimli doktora tezinin 2. bölümünden üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0002-0028-6753, e-mail: omurkarqli@yyu.edu.tr

den, yerelliğin felsefi olarak çözümlenmesi bulanıklığın ve kavramsal karmaşanın bertaraf edilmesi için tercih edilmelidir. Bu makalede amacımız, yerellik kavramını felsefi bilinçle çözümleyerek, kavram haritasına ve ilkelere ulaşmaya ve böylece de yerellik kavramını açıklamaya çalışmaktır.

Bu doğrultuda ilkin yerellik arayışlarının tarihçesi ve karşılaştığı güçlükler kısaca ele alınacaktır. Yerellik, modernitenin oluşumuyla Avrupa dışı toplumlarda bir kaygı ve arayış olarak ortaya çıktığından modernlik-yerellik ilişkisi üzerinde durulacak, yerelliğin ulusalcılık, postmodernizm, postkolonyalizm, çoklu modernite görüşleri içindeki görünümü ve gücü sorgulanacaktır. Ardından yerellik kavramı, yerel, yerlilik ve yerlilik kavramları ile karıştırıldığı veya bu kavramlar yerine ikame edildiği için anılan kavramlardan farkı belirlenecektir. Yerellik kavramı yerel ve yer ekseninde araştırılarak, yerelliğin insan, mekân ve tarihle ilgisi değerlendirilecektir. Özcü tariflendense yerelleşme bağlamında okunması tavsiye edilecek yerelliğin ilkelerinin belirlenip kavramın sorunları üzerinde durularak, yerellik yerine kültürel(lik) kavramı önerilecektir.

1. Yerellik Kaygısı ve Yerellik Arayışları

Yerellik kaygısı modernitenin gelişimiyle ortaya çıkmıştır. Modernite öncesi Avrupalı kaşiflerin, işgal ettikleri coğrafyalarda karşılaştıkları topluluklara verdikleri 'yerli' adı, Avrupalılar ile yerlilerin karşılaşmasının tarihini modernite öncesine çekse de yerelliğin bir sorun olarak gün yüzüne çıkışı, modernitenin olgunlaşmasını bekleyecektir. Yerellik veya yerlilik, ancak modern sömürgecilğe düşünsel planda cevap verilmeye çalışıldığında görünürlük kazandığı için modernleşmenin Batı dışına yayılması tarihi, yerellik arayışlarının da başlangıcı olarak kabul edilebilir.

Modernitenin tanımlanması genellikle Avrupa'nın tarihsel, sosyal ve ekonomik gelişmelerinin eşliğinde, yalıtılmış bir Avrupa kıtası ve tarihi üzerinden yapılmaktadır. Bu türden steril tanımların gerçeği yansıtmadığını düşünen Gurminder K. Bhambra, modernlik tanımlarının iki özelliği bulunduğunu söylemektedir: kopuş ve fark (Bhambra, 2015: 1-13). Avrupa'nın modernleşmesinin, geleneksel tarım toplumundan kopuşla ve Avrupa'nın dünyanın geri kalanından ayrılan kendine has farkıyla açıklanması, modernite teorilerinin temel izleğidir. Fakat düşünür bu kuramların ve modernite tanımlarının, sömürgeci deneyimini dışladığını ve modernizmi alımlamayı yanlış yönlendirdiğini savunmaktadır. Bhambra, modernitenin ve dahası sosyoloji gibi modern disiplinlerin, kolonyal deneyimle kurulu varoluşunu gündeme getirmekte, modernite ile Avrupa'nın emperyal ilişkiler ışığında anlaşılabilirliğini öne sürmektedir (Bhambra, 2015: 18-21).

Benzeri görüşlere Kenyalı sanatçı ve düşünür Thiong'o'nun Afrika yerliliğini konu edindiği eserinde de rastlanmaktadır. Batı'nın, Afrika'dan dört yüz yıl boyunca sağladığı bedava işgücünü görmezden geldiğini ve köleliği yok saydığını dile getiren Thiong'o, Afrika'nın hem kapitalist modernitenin hem de küreselleşmenin (küresel finans dünyası) yakıtını sağladığını belirtmektedir (Thiong'o, 2021: 13, 57). Her ikisi de kolonyal deneyimi yaşamış ülkelerin düşünürleri olan Bhambra ve Thiong'o'nun uyarılarına kulak verilerek modernizme yeniden bakıldığında, yerellik tartışmasının da modernizm ile sömürgecilik arasındaki ayrılmaz ilişki içinde şekillendiği anlaşılabilir.

Batı dışına yayılan modernizmin, eriştiği yerlerde uluslaşma çabalarını hızlandırdığı, sömürge topraklarında ulusların kurulmasına önyak olduğu bilinmektedir. Modernist sanatın Avrupa ötesindeki tarihlerini inceleyen Artun, modernleşme ile uluslaşma arasındaki ilişkiyi çatışkı olarak sunmaktadır. 19. yüzyılda Hindistan'da Batılı sanat okullarının kuruluşunu anlatan Artun, bu kurumların Hint folklorü, köy manzaraları ve Hint mitolojisi gibi yerli içeriklere odaklanarak sanat eserleri ürettiklerini, sanatın ulusallık bilincinin oluşumunda kullanıldığını bildirir (Artun, 2021: 119-120). Afrika sanatında da benzeri süreç yaşanmış, Batılı hocalar veya temsilcileri, primitivizmi ve siyahiliği öğreterek yerli içerikle Batılı formu buluşturmayı denemiştir (Artun, 2021: 131). Sömürgeleştirilen yerliliği gündeme getirip işleyerek ulusal bilincin uyanmasına hizmet etmesini olumlu karşılayan ama bunu beklenmeyen bir gelişme veya anlaşılabilir bir çatışkı gibi gören Artun, ulusal bilincin yeterince gelişmesinden itibaren kolonyal ülkelerin modernist sanatlarını kurabileceği farklı süreçlerin yaşandığını, her ülkenin kendi bağımsız modernizmini keşfettiğini çoklu modernist kuram eşliğinde açıklamaktadır. Oysa modernizm, sömürgecilik ve ulusçuluk hareketleri arasında açıklanamaz ve umulmadık bir ilişki ağı değil, birbirini bütünleyen bir karşılıklılık bulunduğunu Wallerstein (1930-2019) gündeme getirmektedir. Wallerstein'a göre devletlerin yaratılması, kapitalist dünya ekonomisinin bir gerekliliğiymiş çünkü kapitalistler devlete ihtiyaç duymaktadır (Wallerstein, 2018: 22-49). Devlet yapısı, üreticilerin satış fiyatlarının belirlenmesinde ve kapitalist tekellerin oluşturulmasında, üreticilere yapılan finansal transferlerde ve üretim maliyetlerinin dışsallaştırılmasında kapitalizme hizmet etmektedir (Wallerstein, 2018: 49-58). Ulus devletinin kurulması için ihtiyaç duyulan milliyetçilik de yine kapitalist dünya ekonomisinin çıkarları ile uyuşma içindedir. Milliyetçiliğin dahil eden ve dışlayan çifte karakteri, liberalizmi yumuşatan ancak hedeflerinden feragat etmesine zorlamayan bir nitelik taşımaktadır. Wallerstein, liberalizmin birtakım tavizler

vermesini, sermaye birikiminin artması için yapılmış değişiklikler olarak değerlendirmektedir. Liberal sistem herkesi sermaye birikimine dahil edemez fakat katı bir korumacılığı da devam ettiremezdi. Sisteme bazı grupların dahil edilmesi zorunluluğu doğmuştu. Milliyetçilik bu noktada, vatandaşlığa dahil ederek ve dışlayarak, liberalizmin rahatlamasına yardımcı olmuştur (Wallerstein, 2018: 34-35). Buna göre moderniteyle gelişen uluslaşma hareketlerinin her ne kadar moderniteye ve Batılılaşmaya karşı duruş sergilediği kanıksanmış olsa da uluslaşma bağlamında yerelliğin/yerliliğin, modernitenin kapitalizmin içkin yapısına güçlü eleştiri getiremediği, aksine modernist görüşün yapısından türediği ve uzantısı olduğu düşünülebilir.

Yerelliğin veya yerliliğin tartışma zemini bulduğu bir başka odak noktası postmodernizmdir. Postmodernizmin yerellik vurgusu baskın söylem biçimi olmamakla birlikte, modernizm eleştirisinin zorunlu sonuçlarından biri olarak görülebilir. Lyotard'ın (1924-1998) *Postmodern Durum*'u, ileri toplumlarda üst anlatıların meşruiyetini yitirdiği iddiasına dayanmaktadır (Lyotard, 2019: 7-8). Anlatıların ve merkeziliğin ortadan kalkmasıyla meydana gelen parçalanma ve çokturlülük, yerelliklerden konuşabilmeye alan açmaktadır. Lyotard'ın sosyal ilişkileri ve bağları Wittgenstein'dan esinle 'dil oyunları' olarak yorumlaması da (Lyotard, 2019: 25-37), farklı toplulukların söylemlerine değer verilmesinin temelini kurmaktadır. Postmodern ekol içinde anılan Deleuze (1925-1995) ve Guattari'nin (1930-1992) Kafka incelemesindeki vurgular da yerellik bağlamında okunabilir. Düşünürlerin, Kafka'nın eserlerini çözümlerken tekrar eden bazı motifleri yersizyurtsuzluk ve yerliyurtluluk ikiliği üzerinden mercek altına almaları ilgi çekicidir (Deleuze ve Guattari, 2020: 9-16). Praglı bir Yahudi olmakla birlikte eserlerini Almanca yazan Kafka'nın edebiyatını minör edebiyat olarak adlandıran Deleuze ve Guattari, minör edebiyatı bir azınlığın majör bir dil içinde hayat verdiği edebiyat şeklinde tanımlar (Deleuze ve Guattari, 2020: 31-35). Minör edebiyatın temel özellikleri, dilin yersizyurtsuzlaştırılması, bireysel olanın siyasal olanla yakın ilişkisi ve kolektifliktir. Düşünürlerin minör edebiyatı azınlıkla eşleştirmeleri yerellik tartışması için elverişlidir. Ancak minör edebiyatın siyasal karakteri, yerellikten ziyade yerliliğe yakın durmaktadır. Benzer bağlamda Thiong'o'nun her ne kadar postmodernizmi eleştirse de Afrika yerliliğini yeniden yaşatmak için dile vurgu yapması, Afrikalı aydınların kendi dillerini konuşmasını, diğer dilsel eklemeler dediği Batı dillerini ise Afrika halkının kendi dilini sağlamlaştırıp derinleştirmek için kullanmayı salık vermesi tesadüf değildir (Thiong'o, 2021: 49). Postmodernizmdeki yerellik-yerlilik vurgu ve imalarının tartışma için fırsatlar sunduğu anlaşılacakla birlikte Bhabra, postmodernizmin 'öteki' kavrayışının sorunları-

na ve yetersizliklerine işaret etmektedir (Bhambra, 2015: 61-62). Bhambra postmodernizmin, modernizmin üzerine oturduğu fark söylemini yeniden meşrulaştırarak 'öteki'nin ötekiliğini sabitleştirdiğini, modernitede üretilen 'biz' ve 'onlar' karşıtlığını sağlamaştırdığını düşünmektedir. Dolayısıyla postmodernizm, yerellik ve yerlilik için tartışma imkânı doğurmasına karşın modernitenin yerelliğe bakışını alt edecek yeterlilikte değildir.

Moderniteyi eleştiren görüşler arasında postkolonyalizm ve çoklu moderniteler de önemlidir. İkinci Dünya Savaşı ertesinde kolonyal ülkelerin Batı egemenliğinden kurtulmasıyla yükselen postkolonyalizm düşünceleri, modernizmi ve sömürgeciliği birlikte kavrayıp sorgularken, yerelliği ve yerelin yaşam hakkını savunmayı denemiştir. Çoklu moderniteler görüşü ise Batı modernizminin, modernliğin tek mutlak biçimi olmadığını, kolonyal ülkelerin sömürgecilik sonrası iç dinamikleriyle kendilerine özgü modernizmlerini hayata geçirdiğini savunmaktadır. Böylelikle ortaya Batı modernitesi karşısında alternatif moderniteler çıkmaktadır. Ancak Bhambra postkolonyalizm ile çoklu moderniteler görüşünün de modernizmi tahtından etmekte ve seçenek sunmakta başarısına kuşkuyla yaklaşmaktadır. Modernizmin evrensellik iddiasındaki aşkınlık yerine bakış açısını gündeme getiren postkolonyal eleştiriler, aşkınlığı ve tahakkümü yapısöküme uğratmak istemiş olsalar bile, ezilenlerin bakış açısının temsili söylemi de yine evrenselciliğe dayanmaktadır (Bhambra, 2015: 32). Postkolonyal teoriler ezilenlere özcü bir tavırla yaklaşarak modernizmi yankılamaktadır (Bhambra, 2015: 33). Çoklu moderniteler görüşü ise moderniteyi kaçınılmaz tarihi bir uğrak varsayarak Batı modernitesini pekiştirmektedir (Bhambra, 2015: 6).

Neo-liberal dönemde ve küreselleşme sürecinde, eksiklikleri gösterilen modernizm eleştirilerinin de katkısıyla, yerelliğe ve yerli kültürlere ilginin arttığı gözlenmektedir. Sanat dünyasından örnek vermek gerekirse, küreselleşme etkisiyle çoğalan bienal ve festivaller dünyanın birçok yerinde sergilenmekte, Batı'daki bienallere Batı dışı toplumların sanatçıların kabul edilmesine önem verilmektedir. Avrupa'daki bienallerin küratörlüğü için sanat dünyasının merkezinden uzakta kalan toplumların sanatçıları davet edilmektedir. Burada esas sorun Batı dünyasının yerel kültürlere ilgisinin sahici mi yoksa ekonomik saiklerle mi ilgili olduğudur. Artun, çağdaş sanatın çok kültürlülük söylemlerini kültüralizm olarak değerlendirmekte ve Avrupa merkezilikle eleştirmektedir (Artun, 2015: 37-39). Batı sanat dünyasının yerelliklere yönelimini sahici bulmayan Suvakovic ise yerellikler bağlamında yeni kimlikler icat edildiğini düşünmektedir (Suvakovic, 2015: 189-203). 'Balkan sanatı' kavramsallaştırmasını inceleyen Suvakovic, 'Balkan sanatı' söyleminin, bölgenin kültür sanat faaliyetlerinin

kurgusallaştırılıp ideolojikleştirilmesiyle başkaları tarafından yapılandırıldığına açıklamaktadır (Suvakovic, 2015: 196). Düşünüre göre yerel sanatın ne olduğu Avrupa'nın hâkim kültür politikalarıyla tespit edilmektedir. Bu eleştiriler doğrultusunda Batı sanat dünyasının yerellik-yerlilik merakının sanat piyasasının ihtiyaçlarınca şekillendiği, neo-liberal şirketlerin sermaye birikimini çoğaltmak için ucuz işgücünün bulunduğu yerlere şirketlerini taşıdığı gibi, sanat piyasasının da Batı dışı toplumları oyuna dahil ederek ve genişleyerek, gücünü arttırmak istediği anlaşılmaktadır.

Modernleşmeyle gelişen yerellik-yerlilik söylemleri, Batı dışı toplumlarda modernleşme ve Batılılaşma etkisinin kendi kimliklerini yok edeceği endişesiyle tepkisel olarak gelişmiştir. Modernleşmenin getirdiği bu refleks ilkin ulusalcılık düşüncelerinde açığa çıkmaktadır. Ancak yukarıda da işaret edildiği gibi ulusalcılık, kapitalist gelişmenin amaçlarına uygun olduğu için modernite ve sömürgecilik karşıtlığı yüzeyseldir. Postmodernizm, postkolonyalizm ve çoklu modernite düşünceleri ise Batı ve Batı dışı ikiliğini yeniden sağlamlaştırmakta, Batı modernitesinin fikri gücünden kurtulmayı başaramamaktadır. Küreselleşme süreciyle birlikte fark edilen Batı dünyasının yerelliğe dikkati ise piyasanın endişelerini akla getirmektedir.

Modernitenin fark söyleminden (Avrupalılar ve diğerleri) ve evrensellik-yerellik karşıtlığından çıkmak için, yerellik kavramı felsefi olarak tartışılmalı, insanlık durumu ve değeri olarak yeniden tanımlanmalıdır. Bunun için öncelikle yerellik kavramı, yerli, yerlilik ve yerlilik gibi kavramlardan ayırt edilmelidir. Yerellik tartışmalarındaki sorunlardan biri kavramın yerlilik ile karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Yerlilik ise belirsizdir ve milliyete, coğrafyaya, tarihsel geçmişe ya da hepsine birden tekabül edebilir (Mert, 1999: 175). Öyleyse yerelliğin, yerlilik tartışmalarının sisli coğrafyasından çıkarılarak kavramsal farklılığı belirginleştirilmelidir.

2. Yerellik Kavramının İçeriği

Yerel kavramı ve ondan türemiş diğer kavramlar ele alındığı disiplinlerde değişken anlamlara kavuşmaktadır. Coğrafyanın (yerel coğrafya), siyaset biliminin (yerel yönetim), antropolojinin (yerli) değişen sınırlar ve anlamlandırmalarla belirlediği kavram, politik mücadele içinde savunulan bir tutum olarak (yerlilik) ideolojik hüviyete de bürünebilmektedir. Yerellik kavramının irtibat halinde olduğu yerel, yerli, yerlilik, yerlilik, yerleşme, yerleşme kavramları her disiplinin bakış açısında yeniden anlamlandırılırken kavramlar birbirinin yerine de kullanılabilir. Bu durumun yerellik kavramı ile neyin işaret edildiğini tespit etmeyi daha da güçleştirdiği gözlenmektedir. Yerellik kavramı üzerinde açık bir anlayışa

kavuşabilmek için negatif tanımlama yaparak, yerelliğin ne olmadığını göstermeye çalışmak kalkış noktası olarak alınabilir. Yerelliğin ilişkili olduğu düşünülen yerelcilik, yerlilik, yerli ve yerel kavramlarına eğilmeli, bu kavramlar ile yerellik arasındaki farka dikkat çekilmelidir.

Yerelcilik ya da yerlilik birbirlerinin yerine ikame edilen kavramlar olarak yerel kavramından daha geniş tartışma ağına sahiptir. Bunların yanına aynı anlamda yerlilik kavramı da-‘yerli’nin kavramsallaştırması anlamında değil, bir tavır olarak kullanıldığında- eklenebilmektedir. Türk düşüncesinde modernleşme tarihiyle yaşıt bir geçmişe sahip olan yerlilik düşüncesi (Yetim, 2017: 153) üzerine birçok tartışma, yazı ve doğrudan bu başlıkları taşıyan kitaplar bulunmasına rağmen yerellik konusunda benzeri bir nicelikle karşılaşmamaktadır.¹ Yerellik tartışması yerlilik/yerlilik tartışmalarının gölgesinde kalmış, yerlilik tartışılırken yerelliğin de çözüme bağlandığı sanılmıştır. Ancak bir tavır alış olarak yerlilik ile yerellik aynı şey değildir.

Sosyal bilimlerde yerlilik söyleminin kaynaklarını inceleyen Hülür, yerliliği şöyle açıklamaktadır (Hülür, 2000: 104):

Yakın zamana ait literatür gözden geçirildiğinde tartışmaların yerliliğin biçimsel olduğu kadar; diğer bir deyişle her toplumun üyelerinin kendi toplumbilimini geliştirmesi gerektiği kadar, bilgi üretiminin kuramsal ve yöntembilimsel olduğu kadar siyasal ve etik boyutlarını belirleyen temel ölçütleri üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir. Siyasal, ekonomik ve kültürel alandaki sömürgecilikten kurtulma hareketlerinin yanında, yerelleşme akademik alandaki sömürgecilikten kurtulma çabası olarak görülür.

Bu kısa pasajın da gösterdiği gibi farklı kavramların birbirlerinin yerine kullanıldığı ayırt edilmektedir. Yerlilik açıklanırken yerelleşme terimine başvurulmakta, yazarın makalesinin üst başlığında yer alan yerellik arayışı bağlamında bu açıklamalar dile getirilmektedir. Birçok örneğine denk gelen bu kavramsal karmaşa bir kenara konarak bakıldığında anlaşılmaktadır ki yerlilik, her tür sömürgecilik karşıtı politik bir tutumdur ve yerliliğin saptanabileceği veya inşa edilebileceği epistemolojiden etiğe değişen

1 Bu kitaplardan ikisi için bkz. Erol, Murat (2016). Yerlilik Düşüncesi, İstanbul: Profil Yayıncılık. ve Mollaer, Fırat (2018). Yerliliğin Retoriği, Ankara: Phoenix Yayınları. Mollaer’in kitabı hakkındaki değerlendirme yazısı için bkz. Karslı, Ömür (2019). “Fırat Mollaer Yerliliğin Retoriği”, İnsan ve Toplum 9/3: 156-159. Fuat Keyman ile Berrin Koyuncu-Lorasdağı’nın hazırladığı Sekiz Kentin Hikâyesi: Türkiye’de Yeni Yerlilik ve Yeni Orta Sınıflar adlı kitapta da yerlilik tartışılmamaktadır. Yerlilik konusunun kentleşme bağlamında ele alındığı eserde yeni yerlilik ile kastedilen, yazarların önerdiği demokratik kentleşme modelidir (Keyman ve Lorasdağı, 2020: 17, 25). Görece eski tarihli olan Taftalı’nın kitabında yerel ile yerli aynı anlamda kullanılmış ve yerlilik perspektifi temel alınarak Batı düşüncesini ve bu düşüncenin evrensellik iddiasını toptan bir sorgulama denemesi yapılmıştır, bkz. Taftalı, Oktay (2005). Hayal Yöre: Batı Aydınlanmasının Sonu ve Yerli Düşünce. İstanbul: Cadde Yayınları.

disiplinler bulunmaktadır. Sözelimi Türkiye’de Baykan Sezer “Batı sosyolojisinin Avrupa merkezci yapısına karşılık bir alternatif, bir karşı duruş mahiyetinde” yerlici sosyolojinin imkânlarını araştırmıştır (Şan ve Şenkaloğlu, 2019: 42-43). Buna göre yerlilik, yerelliğin nötr içeriğine karşıt olarak siyasi pozitif anlamlarla yüklüdür. Yerelciliğin, yerliliğin ya da yerliliğin, yerellik ile aynı anlamda değerlendirilmesi, içeriklerinin örtüşmemesi itibarıyla sorunlu bir yaklaşımdır.

Şan ve Şenkaloğlu, Baykan Sezer ve takipçilerinin yerli sosyoloji arayışlarının başarısızlık nedeni olarak ‘yerli sosyoloji’ düşüncesinin sınırlarının belirlenememiş olduğundan ve ‘yerli sosyoloji’nin kaçındığı Avrupa merkezci sosyoloji ekseninde kaldığından bahsetmektedir (Şan ve Şenkaloğlu, 2019: 51). Benzeri bir eleştiriyi yerlilik söylemine getiren Sarıbay ise yerlilik ile oryantalizmin örtüştüğüne dikkat çekmektedir (Sarıbay, 1999: 169). Sosyolojide ve diğer disiplinlerde izlenen bu çabaların² temel kusuru farklı kavramları aynı içeriklerle kullanmaya çalışmalarında ve yerlilik, yerlilik, yerlilikten önce hesaplaşılması gereken yerlilik kavramına beklenen özeni göstermemelerinde aranmalıdır.

Yerli kavramının ise gündelik dilde kullanılan anlamı ile sosyal/kültürel antropolojide kullanılan anlamı arasında değişiklikler içermektedir. Gündelik dilde ‘bir yerin yerlisi’ olarak kişiye veya gruba işaret edildiğinde, o yerde eskiden beri bulunan, doğma büyüme orali olan, o yerde bulunuşu diğerlerine nazaran daha eski olan kişi/kişiler kastedilmektedir.³ Gündelik dildeki ‘yerli’ kullanımında tarihsel ve coğrafi belirleme rol oynamaktadır. Antropolojide kullanılan yerli teriminde ise gündelik dildeki kullanımı çağrıştıracak anlam katmanlarına sahip olmakla birlikte başka türden bir kişi ya da grup ifade edilmek istenmektedir. Antropolojideki kullanımı tetkik edebilmek için yerliye karşılık başvuru olan ‘*indigenous*’ teriminin kökenine ve antropologlar tarafından kullanılmasına yakından bakılmalıdır.

‘*Indigenous*’ teriminin kökeni Kolomb’un Hindistan’a batıdan ulaşmak hayaliyle Amerika’ya doğru yola çıktığı seferine değin uzanmaktadır. Kolomb, İspanya’dan ayrılışından yetmiş gün sonra ilk defa Meksika körfezinin doğusundaki Antil takımadalarından Watling’e çıktığında Hint diyarına vardığını düşünerek buradaki yerlilere ‘Hintliler’ yani ‘*indian*’ demiştir (Ma-

2 Örneğin din psikolojisi alanında çalışmalar yürüten Hökelekli, din psikolojisinin yerel standartlara göre yeniden içeriklendirilmesine ve yerli din psikolojisinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır, bkz. Hökelekli, 2016.

3 Türk Dil Kurumu’nun Türkçe Sözlük’ünde de yerli’nin tanımı benzer bir anlama sahiptir. Ancak yerli kişi olarak dördüncü anlamda denk gelinen bu tanımda şöyle yazmaktadır: “Oturduğu bölgede doğup büyüyen, ataları da orada yaşamış olan kimse.” bkz. TDK Türkçe Sözlük, ‘yerli’ maddesi. TDK yerli kişi ya da grubu tarihsel süreklilikle ve coğrafya ile tanımlamıştır.

den, 1999: 13). Maden, Amerikan Kızılderililerini temsilen o günden beri 'indien', 'indiano', 'indian' kelimelerinin işe koşulduğunu eklemektedir. Sonrasında kavram ilk bağlamından ötelere yayılarak bütün yerliler için kullanılmaya başlanmıştır, mesela Avustralya'daki Aborjinler için de 'indigenous' terimine başvurulmaktadır. Günümüzde 'indigenous studies' yani 'yerli/lik çalışmaları' sosyal antropolojide alan hüviyetine kavuşmuştur ve yerli tabiriyle antropolojik anlamıyla dünyadaki tüm yerli gruplar kapsama alınmak istenmektedir.

Antropolojideki yerli tabirini kavramak için Güney Amerika'daki yerli toplulukları ziyaret etmiş sosyal antropolog Claude Lévi-Strauss'un (1908-2009) eserlerine göz atılabilir. Strauss 'yerli' ile ilkel kavimleri, yazısız toplulukları ifade etmektedir. Strauss'ta ilkel topluluk ile yazısız toplum aynıdır. İlkel, yazı sistemi ve mekanik araçlardan yoksun oldukları için, bizim toplumlarımızdan esaslı şekilde farklı olan insan topluluklarıdır (Strauss, 2012: 21). Strauss ilkel toplumlar hakkında konuşurken yerli toplulardan söz etmeye başladığında aynı olguya gönderme yapmaktadır (Strauss, 1997: 116). Yazısız tüm toplulukları ilkeller olarak adlandırırken (Strauss, 2020: 167), yine aynı topluluklar için 'yabancı' sözcüğünü de kullanmaktadır (Strauss, 2020: 165).

Strauss'un yerli anlayışında ilginç olan, yerliyi, gündelik dildeki gibi coğrafya ve tarihle sınırlamak yerine, topluluğun niteliğine göre sınıflandırmasıdır.⁴ Strauss açısından yerlinin tespitinde coğrafya ve tarih birer etken olmakla birlikte esas belirleyiciler değildir. Strauss, yerli toplumların kendisi için tarihin anlamı ile uygar toplumların tarih anlayışının aynı olmadığını altını çizmektedir. İlkel toplumların, diğer deyişle yerlilerin tarihsiz halklar olmadığını, bir tarihleri olduğunu fakat bu toplumların tarihi kabul etmediğini ve tarihsel bir değişimi başlatabilecek her tür girişimi içlerinde törpülediklerini dile getirmektedir. Strauss, uygar toplumların temelinde değişimi koyarken, ilkel toplumların uygar toplumlara ilkel görünmelerinin temel sebebini, ilkel toplumların mensuplarınca varlıklarını olduğu gibi sürdürmek amaçlı kurgulanmasında görmektedir (Strauss, 2012: 63). Durağan (ilkel-yerli) toplumlar ile devingen (uygar) toplumların farkını somutlaştırabilmek için ilkinin duvar saatine diğerini ise buharlı makineye benzetmektedir (Strauss, 1997: 108-109). Toplum ve makine analogisinde ilkel toplumlar mekanik, uygar toplumlar ise termodinamik makinelere denk düşmektedir. Nasıl ki mekanik makineler başlangıçta almış oldukları enerjiyle teorik olarak sonsuza kadar işlevlerini sürdürebilirse, duvar saati gibi

4 Strauss'ta yerli dendiğinde sık kullanmasından ötürü akla ilk gelen ilkel topluluktur. Ancak Strauss yerli'yi yukarıda anılan gündelik dildeki anlamıyla da kullanmaktadır, bkz. Strauss, 2020: 136.

ilkel toplumlar da sonsuza dek ilk hallerini korumaya çabalarlar (Strauss, 2012: 63-64).

Strauss'un özel referanslarla ve toplumun kendi içyapısından hareketle işaretlediği yerli kavramı sosyal antropologlarca benimsenen ve aynı içerikle kullanımı sürdürülen bir terimdir. Yerli kavramının bu anlamının yaygınlığı antropolojide kanıksanmış olmasına karşın eleştirilere de uğramaktadır. Çağdaş toplumlarda yeni antropolojilerin imkânlarını sorgulayan ve 'yok-yerler' kavramsallaştırması bağlamında 'antropolojik yer'i ve geçiş mekânlarının antropolojisini analiz eden Marc Augé, antropologların geleneksel yerli tahayyüllerini inceleme gereği duyar. Augé, antropolojinin yerli araştırmalarının üzerinde etnologun yanılması diye isimlendirdiği gölgeyi ayırt etmektedir. Yanılsama, değişmeyen, değişmeye direnen yerliler/ilkel kavimler anlatılarına yönelik bir göndermedir. Etnologun yanılması şöyle tarif edilir (Augé, 2016: 54):

Yerlinin, ötesinde hiçbir şeyin gerçekten düşünülebilir olmadığı dokunulmamış bir toprağın sürekliliğine hatırlanamayacak kadar eski zamanlardan beri demir atmış bir toplum hayali, etnologun, en önemsiz adetlerinde, onu oluşturanlardan her birinin topyekûn kişiliğinde olduğu kadar kurumlarının herhangi birinde de kendini tümüyle ifade edecek ölçüde kendi içinde şeffaflık gösteren bir toplum yanılması. ... Yerli halkın hayali, bir kez ve sonsuza kadar kurulmuş kapalı bir dünya hayalidir.

Augé, etnologun yanılması ile hem gözlemlenen yerli bireyin üyesi bulunduğu topluluğun karbon kâğıdı gibi ele alınmasına değinerek yerli toplumlarda bireylik sorununu hem de etnologun yerli topluma dair tasavvurlarının ilkelerini ve yöntemini tartışmaya açmıştır. Aslında etnolog yerli topluluğun devingenliğinin farkındadır ancak sınırlı gözlemlerin genelleştirilmesi eğilimi (Augé, 2016: 35) ve 'bütünselliğin baştan çıkarması' (Augé, 2016: 56), etnologu tahayyül ettiği toplum gibi stabil anlatılar kurmaya yönlendirir. Buna karşın Augé kültürlerin yaş ahpap gibi çalıştığını ve hiçbir zaman tamamlanmış bütünsellikler olarak değerlendirilemeyeceğini savunmaktadır (Augé, 2016: 40).

Geleneksel antropoloji ve karşı eleştiriler, yerli toplumun nasıl kavranılması gerektiği üzerine uzlaşmasalar da her iki bakış açısı da yerli kavramı ile gündelik dildeki yerliden başka bir kişi ya da topluluğa yönelmektedir. Antropoloji disiplini, modernitenin farklılık önermesini Batı dışı topraklardaki araştırmalarıyla meşrulaştırmakla ve sömürgeciliğe hizmetle suçlanırsa da yereli ve yerliyi tartışmak için zengin bir birikimi de sunmaktadır.

Bu noktada antropolojinin yerellik kavramının irdelenmesine sunduğu olanaklar yerli tartışmasındaki değişim, tarih, süreklilik ve bütünsellik temalarının sorun olarak görülmesini sağlamasıdır. Yerellik adına bir tarife varılacaksa bu kavramların tartışma içinde işlenmesi ve tarifi içinde ya da dışında konumlandırılması gerekmektedir. Bununla birlikte yerellik, kendisiyle karıştırılan yerelcilik/yerlilik/yerlilik olmadığı gibi antropolojinin kastettiği yerlilik de değildir. Çünkü yerli denildiğinde, bir yere ait olan ve değişen ölçeklere göre değişen kişi/toplum/davranış kastedilmekte, sadece belli türden insanlar amaçlanmaktadır. Nasıl ki yerel kavramı dünyadaki tek veya belirli birkaç bölge için kullanılmazsa, yerli kavramı da belirli bazı topluluklar için kullanıldığında yalnızca antropolojinin özel dili içinde anlamlı olacaktır.

2.1. Yerel

Yerellik kavramının nasıl içeriklendirilmesi gerektiğine geçmeden önce kendisinden türediği yerel kavramını yorumlayan görüşlere yer verilmelidir. *Yerlilik Düşüncesi* kitabında Erol, yerlilik kavramı etrafındaki kavramsal kargaşadan söz ettikten sonra yerli ile yerel'in arasında bağlantı olmadığını ileri sürmektedir (Erol, 2016: 242). Erol'a göre yerel, yere ait olanı, yerin özelliklerini içermektedir ve bu dar anlamdan giderek coğrafyanın, mekânın ve toprağın özelliklerine değin genişlemektedir. Erol yerel'in maddi katmanı yanında kültürel bir katmanı da ihtiva ettiğini belirtmektedir (Erol, 2016: 247). Ancak yazar yerel'i mekân ve kültürle ilişkilendirirken, zaman veya tarihle bağının bulunmadığını söylemektedir (Erol, 2016: 248). Oysa kültürel her olgu bir süreç içinde gerçekleştiğinden tarihle ilgisinin bulunmaması mümkün değildir. Erol'un yerel'i olabildiğince yalın biçimde sunmasının temel nedeni, asıl içerik yoğunluğunu yerli kavramında saptamasındandır. Yerli, yazara göre yerel gibi yere ait olanı değil, yeri olanı imlemektedir (Erol, 2016: 248). Yerli ile dikkat özneye yönlendirilir ve yer/yerel ile bağı koparılan yerlinin içeriğine düşünce ve değer yüklenir. Fakat yazar yerliliği coğrafyadan kurtararak onu bir düşünce sistemi olarak anlamlandırırken geride cevaplanmamış birçok soru bırakmaktadır. Öncelikle yazar yer'i ya da mekânı düz anlamıyla toprak olarak düşünmüş, yer'in kuruluşunda insan ögesini hesaba katmamıştır. Yerelin içerdiği mekân ile kültürün etkileşimi açıklamadan bırakıldığı için, yerli tanımı havada kalmış, yerlinin düşünce sistemindeki kültürel etkinin ve kaynaklandığı yer/el bağlamının ne olduğu sorusuna tatmin edici yanıtlar bulunamamıştır. Yerel ile yerlinin tek paydası yer olsa da her ikisinin ortak yönünün yer'den evvel insan olduğu düşünülmelidir.

Yerel kavramının bir çalışma alanının özel adı olarak konumlandığı coğrafya disiplindeki tartışmalara göz atıldığında, kavramın bu disiplinde de açık olmadığı anlaşılmaktadır. Öner ve Memişoğlu, yerel coğrafyayı “yeryüzünün sınırlandırılmış bir alanının coğrafi olarak herhangi bir açıdan veya her yönden incelenmesini içeren bir coğrafya yaklaşımı” olarak belirlemektedir (Öner ve Memişoğlu, 2018: 194). İfadede geçen sınırlandırılmış alanın nasıl ve neye göre sınırlandırıldığı belirsizdir. Bir başka makalesinde yerelliğin ne olduğunu sorgulayan Öner, yerel coğrafya literatüründe tartışmaların yerel kavramının hangi alanı kapsadığı üzerine odaklandığının altını çizmektedir (Öner, 2018: 113). Bu konudaki muğlaklık dolayısıyla yerel coğrafya yerine bölgesel coğrafya, mevzii coğrafya ve ülkeler coğrafyası isimlendirmeleri de işe koşulmaktadır. Buna rağmen kavramsal zenginliğin yerel kavramının netlik kazanmasına yardımcı olduğu söylenememektedir. Öner’in vardığı sonuç yerelliğin, ulusal, bölgesel ve küresel kavramıyla bağlantısına göre değişen bir ölçek olduğudur (Öner, 2018: 116):

Görüldüğü üzere coğrafyada yerel ve küresel kavramları bir ölçek yani bir inceleme alanı olarak kullanılmaktadır. Bu ölçekler bölge kavramını sınıflandırmada ve yerelin daha iyi anlaşılmasında etkili olmaktadır. Bu ölçeklere bakarak yerel kavramı, bölgesel, ulusal ve küresel kavramlarının yereli; bölgesel kavramı, ulusal ve küresel kavramlarının yereli; ulusal kavramı ise küresel kavramının yereli durumundadır. Bu açıdan yerel kavramı, kendisinin bir üst basamağında yer alan ölçeğe göre şekillenmektedir. Örneğin, bir ilçe kendi çapında başka bir kavramın (ilin) yereli iken, ilçenin yereli ise genelden özele doğru sırasıyla belde, mahalle, mezra ve çiftlik olarak ifade edilebilir.

Öner’in görüşü, yerelin sabit olmadığı ve ölçek olarak muhtelif karşılaştırmalarda rolü değişen görece bir olgu anlamında değerlendirilebileceği yönündedir. Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi’nin 1997 yılında İstanbul’da düzenlediği yerelliğin tartışıldığı toplantıda Tarık Şengül de yerelin sabit bir kavram olmadığını hatta yerelin yerel kavramı dışında da bulgulanabileceğini ve bunun da değişerek bazen kent veya cemaat biçiminde kavrandığına dikkat çekmektedir (Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi-WALD, 1997: 4). Yerelin görece olduğu saptaması karşı çıkılması güç bir doğruluk taşımasına karşın, yerelliğin ne olduğunun anlaşılabilirlik kazanması için yeterli verileri sunmamaktadır.

Şengül yerelin, mekânla sosyalin karşılıklı ilişkisinin dışavurumu olduğunu, dolayısıyla yerellikte hem mekân hem de sosyal boyutun işin içine girdiğini dile getirmektedir (WALD, 1997: 3). Şengül’ün çizdiği panoramaya göre 20. yüzyılda sosyal bilimlerde yerellik tartışmaları bu iki

unsurdan birine ya da diğerine ağırlık vererek veya her ikisinin eşit oranda diyalektik etkileşimine dikkat çekilerek şekillenmiştir (WALD, 1997: 4-7). Buna göre yerellik ne sadece bir insan (insan ilişkileri) sorunu ne de sadece bir mekân sorundur. Yerellik tartışılırken sosyal ilişkilerle mekânın doğru konumlandırılmasına ve etkileşimlerinin içeriğinin çözümlenmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

2.2. Yer ve Yerellik: İnsan-Mekân-Tarih

Yerellik tartışmalarındaki sık düşülen hatalardan biri, yerelliğin unsurlarından birini, yeri (mekânı, coğrafyayı) ya da insanı (sosyal ilişkilere hâkim değerleri, kültürü) mutlaklaştırıp, yerelliği bunlardan birine indirgemek ve yereli tözselleştirmektir. Oysa yukarıdaki tartışmada değinildiği gibi yerelin önemli belirteçlerinden biri göreceli olmasıdır. Yerellik ne insan ne de mekân problemidir; yerellik bir insan-mekân sorundur. Zaman ise tarihsellik biçiminde her ikisine de içkindir. Bu sebeple yerelliğin incelenmesi için yer/mekân düşüncesinin, ardından yerellikteki insan boyutunun yani diğer bir deyişle sosyal ilişkilerin/kültürün incelenmesi gerekmektedir.

Yer ve mekân kavramlarının birbirinin aynısı mı olduğu yoksa farklılıklar mı taşıdığı ilk sorundur. Türk Dil Kurumunun Türkçe Sözlük'ünde yer ve mekân maddelerinde her iki kavram birbirine gönderme yapılarak açıklanmaya çalışıldığı için Türkçede yer ile mekânın aynı anlamda kullanıldığı söylenebilmektedir. Ayrıca yine Türkçede söz konusu kavramlarla aynı anlamlarda kullanılan uzam ve uzay kelimeleri de bulunmaktadır. Üngür'ün bu kavramlar arasında yaptığı karşılaştırmanın da gösterdiği gibi, yer kavramının yaygın ve geniş kullanımı yanında atıf yapılan kavramlar ya ilk ya da ikincil anlamlarında birbirleriyle örtüşmektedir (Üngür, 2011: 4-9).

Mekânın doğal bir olgu gibi ele alındığını ve gündelik dildeki kullanımlarla gitgide doğallaştırıldığını düşünen Harvey, mekâna dair homojen bir algı olmadığını ve muhtelif toplumların mekânı başka türlü anlamlandırdıklarını ifade etmektedir (Harvey, 2010: 229). “Çocukların, psikiyatrik bakımdan hasta olanların, ezilmiş azınlıkların, farklı sınıflardan insanların, kentlerde ve kırlarda yaşayanların” mekân algılarının çeşitliliğine türdeş bir toplumda bile denk gelinebileceğinden söz açan Harvey buna karşın çoğunluk tarafından kabul gören nesnel mekân kavramı anlayışının sorgulanmasından yanadır (Harvey, 2010: 229-230).

Düşünce tarihinde yer ile mekân kavramlarının sorgulanmasına, iki kavramın ilişkisinin çeşitlemelerinin çokluğuna parmak basan Ötkünç, aynı zamanda kavramların tarihsel gelişimini de özetlemektedir (Ötkünç, 2016: 7-8);

Yer ve onunla ilgili konuları temel alan metinlerin tarih boyunca mekân-yer ikiliği arasında gidip geldiği görülür. Çeşitli anlam kaymalarıyla iki kavramın aynı, karşıt veya birbirini kapsayan kullanımları vardır. Kabaca, antik metinlerden aydınlanmaya kadar *yer* kavramının; Rönesans sonrasında ise, *mekân* kavramının daha yaygın olduğu ileri sürülebilir. Modernizm sonrasında iki kavramın ayrışma hali belirginleşir. 1960'lı yılların başında ise yerle ilgili kavramların (yerin ruhu, yer hissi vb.) - özellikle mimarlar tarafından - tekrar önemsendiği görülür.

Yer/mekân tartışmaları ve karşıtlığı Platon'a değin geriye götürülebil-mektedir (Üngür, 2011: 15-18). Yer/mekân tartışmalarında Antik Yunan'dan sonraki esaslı dönüşümler ise Descartes, Newton ve Kant düşüncesinde izlenmektedir. Mekân kavramının hâkim bir unsuru olduğu sanılan mimarlık disiplinine girişi ise geç tarihtedir. Mimarlığın mekân kavramını domine etmesine itiraz eden ve mekânın mimarlıkta sanıldığı kadar köklü bir düşünce olmadığını, disiplinler arası etkileşimlerle dönüşen bir kavram olduğunu savunan Üngür, mekân kavramının 1890'lara değin mimarlık literatüründe bulunmadığını söylemektedir (Üngür, 2011: 25). Mekânın mimari söylemde olağan bir kategori haline gelmesi 1950-60'lı yıllarda gerçekleşmiştir (Üngür, 2011: 35). Üngür'e göre Kartezyen ve mutlak mekân anlayışının biçim verdiği modern mimari insanı ikinci plana attığı için 20. yüzyıl ortasından itibaren geliştirilen yer görüşlerinin eleştirilerinin hedefi olmuştur (Üngür, 2011: 37).

Bu yer düşüncelerinden biri olan Augé'nin yok-yerler görüşü, yeri tanımlarken insana vurgu yapmaktadır. Augé yaşadığımız çağı üst-modernlik olarak sınıflandırarak bu çağın süpermarketler, benzinciler, otoyollar, havaalanları, alışveriş merkezleri türünden aşına yerlerinin yok-yerler olduğu kavramsallaştırmasına varmaktadır. Augé'ye göre yer; kimlikleyici, ilişkisel ve tarihseldir. Yerin tanımlanmasında bu üç unsur zorunludur. Üst modernliğin yeni yerlerinin kimlikle, insanlar arası ilişkisel ve tarihsel bağıntıları bulunmadığından, alışveriş merkezleri ve havaalanları gibi yerler yok-yerlerdir (Augé, 2016: 74). Augé, yok-yerler tanımlaması ile bu yerlerin gerçekten var olmadığını değil, konvansiyonel, alışıldık yerin niteliklerinin ve yerle insanın kurduğu ilişkinin üst modernlikte üretilen yeni yerler dolaşısıyla dönüşüme uğradığını, yeri belirleyen niteliklerin kaybolmaya yüz tuttuğunu ve yok-yerler'in yeni düşünme biçimlerini ve antropolojilerini gereksindiğini imlemektedir.

Modern mimarinin mekân algısının eleştirilenlerinden biri de H. Lefebvre'dir (1901-1991). Düşünürün eleştirileri sadece mimarlığa değil, iktisattan felsefeye, ekonomi-politikten şehirciliğe düşünce ve pratiğin neredeyse

tüm alanlarında hâkim olan mekân düşüncesine yöneliktir. Lefebvre mekânı mimarlık sınırlarına hapsedmeyerek hem toplumsal hayatın tüm katmanlarında içkin ve vazgeçilmez olduğunu hem de mekân düşüncesinin farklı disiplinlerin etkileşimiyle şekillendiğini düşünmektedir. Mekânın “geometrik bir kavram, boş bir ortam olarak” kavranmasından ve mekân kavramının yalnızca matematik veya bilim ile ilişkilendirilmesinden rahatsızdır (Lefebvre, 2019: 33). Boş mekân düşüncesinin, orayı işgal edenlerden önce de var olduğu algısının çok güçlü olduğundan bahsetmektedir (Lefebvre, 2019: 46). Düşünür bu mekân düşüncesinin tarihsel bir gelişimin sonucu olduğunu ve disiplinler arası diyaloglarla bu biçimine kavuştuğunu savunarak mekân düşüncesinin seyri içinde felsefecilere ciddi eleştiriler getirmektedir.

Aristotelesçi geleneği takip ederek mekânı ve zamanı kategorilere ilişkin değerlendiren felsefe disiplini Descartes düşüncesinin etkisiyle sekteye uğramıştır. Descartesçi düalist töz anlayışıyla beraber ‘res extensa’ dolayısıyla mekân, özne karşısında bağımsızlaşır ve mutlaklaşır (Lefebvre, 2019: 33). Descartes düşüncesindeki mekân Kant’a gelindiğinde de bu niteliğini kaybetmez. Kant’ta da mekân deneysel olandan ayrı düşünülmüş, öznenin bilincinin a priori yapısına bağlanarak ideal ve aşkın bir hüviyete bürünmüştür (Lefebvre, 2019: 34). Lefebvre’ye göre peşi sıra modern matematikçilerin mekânı ele geçirmeleri ise bir belirsizlik ve kopukluğun habercisi olmuştur. Matematiksel dilin mekânları çoğaldıkça ve uzmanlaştıkça (Öklidci olmayan mekânlar, eğimli mekânlar, sonsuz boyutlu mekânlar ve diğerleri) fiziksel ve toplumsal mekân ile makas giderek açılmıştır. Lefebvre, bu sorunun çözümünün filozoflara bırakılmasıyla ise mekânın ‘zihinsel şey’ ya da ‘zihinsel yer’ olarak kavranmasının kabul edildiğini yazmaktadır (Lefebvre, 2019: 34-35). Ancak filozoflar zihinsel mekânı açıklıkla tanımlayamadıkları gibi mekânı fetişleştirmiş ve zihinsel mekân ile toplumsal mekân arasında boşluklar bırakarak sıçramalar yapmışlardır (Lefebvre, 2019: 35-37). Bu nedenle Lefebvre zihinsel, fiziksel ve toplumsal mekân arasındaki kopukluğu aşacak birlikli bir mekân teorisi için felsefeye başvurmaktan sakınır (Lefebvre, 2019: 45).

Filozofların zihinsel mekânı, Lefebvre’nin mekânın tarihsel gelişim sınıflamasındaki soyut mekân kavramsallaştırmasıyla kesişmekte, böylece mekânın gizil olarak içerdiği iktisadi-politik arka plan da açığa çıkarılmaktadır. Mekânın tarihsel gelişimi içinde mutlak ve tarihsel mekândan sonra gelen soyut mekân, biçimsel ve niceliksel olarak yapılandırılmıştır ve her türden farklılığı reddeder. Lefebvre bu mekânın kapitalizmin işleyişine uygun olduğunu düşünür (Lefebvre, 2019: 77-78). Soyut mekân’da “yaşanan ezilir, tasarlanan baskın çıkar” (Lefebvre, 2019: 79). Gerçek özne soyut mekânda ikamet etmez; soyut mekânın kendisi özne olarak belirir ama aslında o da

bir sözde-öznedir. Lefebvre'nin soyut mekân anlayışını daha açık kılabilmek için kendi sözlerine başvurmak yerinde olacaktır (Lefebvre, 2019: 79-81);

Bir 'özne'ye ait hiçbir şey onda olmamasına rağmen, bazı toplumsal ilişkileri taşıyıp sürdürerek, diğerlerini ortadan kaldırarak, başkalarına karşı durarak, yine de 'özne' işlevi görür. Bu soyut mekân, teknikler, uygulamalı bilimler, iktidara bağlı bilgi gibi kendi içerimleri karşısında *pozitif yönde* işler. Hatta bu 'pozitifliğin' hem yeri hem ortamı, hem de aracıdır. ... Dolayısıyla, kişisiz, görünüşte sözde-özne, soyut *Biri*, modern toplumsal mekân ortaya çıkar; onun içinde de yanıltıcı şeffaflığının örttüğü gizli, gerçek 'özne', (politik) devlet iktidarı bulunur. ... Kapitalizm ve neo-kapitalizm, 'meta dünyası'nı, o dünyanın 'mantığını' ve dünya ölçeğindeki stratejilerini, aynı zamanda da paranın ve politik devletin gücünü kapsayan soyut mekânı üretti. Bu soyut mekân, bankaların, iş merkezlerinin, büyük üretim birimlerinin devasa ağlarına dayanır. Keza, otoyolların, havaalanlarının, enformasyon ağlarının mekânını da kapsar. Bu mekân içinde, birikimin beşiği, zenginlik yeri, tarihin öznesi, tarihsel mekânın merkezi olan şehir parçalanmıştır.

Mekânı düşünme biçimlerine ve tarihsel mekânın evrildiği soyut mekâna itiraz eden Lefebvre'nin tepkisinin iki odakta toplandığı görülmektedir: mekânın insanla bağının koparılması ve mekânın mutlak, soyut, niceliksel biçimde kurgulanması. Mekânı doğru düşünmenin yeni biçimi olarak Lefebvre'nin önerdiği kavramsallaştırma ise iki itirazına çözüm üretecek ipuçlarını barındırmaktadır: toplumsal mekân. Mekân, üretim ilişkileri ve toplumsal ilişkilerle şekillenen ancak üretildikten sonra kendisi de üretime müdahale eden toplumsal bir ürün, olgudur (Lefebvre, 2019: 28, 34, 56). Buna göre mekân statik değildir ve diyalektikleşmektedir (Lefebvre, 2019: 34). Marksist düşünce geleneğinden yetişmesine karşın Lefebvre, bu gelecek uyarınca mekânı bir üst yapı ögesi olarak görmez ve altyapıda mekânın üretici güçlerce hem üretildiğini hem de üretim sürecine etki eden bir nitelik taşıdığını düşünür (Lefebvre, 2019: 34-35).

Toplumsal mekân'ın ya da mekânın toplumsal bir ürün olduğu argümanının dört içerimini de sıralar Lefebvre. Bu içerimlerden birincisi fiziksel doğa-mekânın dönüşümü ve ortadan kayboluşuyla (Lefebvre, 2019: 60), ikincisi her toplumun kendi mekânını üretmesiyle (Lefebvre, 2019: 61), üçüncüsü toplumsal mekânın epistemolojisiyle (Lefebvre, 2019: 66) ve sonuncusu da toplumsal mekânın tarihselliğiyle ilgilidir (Lefebvre, 2019: 75). Mekân üretilen bir şeyse bir süreci de içermek zorundadır ve bu durumda mekânın bir tarihselliğe de sahip olması gerekmektedir. Lefebvre'nin görüşlerinden anlaşılmaktadır ki tarihsellik mekânda içkindir.

Lefebvre'nin toplumsal mekân kuramı bağlamında yerellik tartışmasının yer/mekân boyutuna yaklaşıldığında farklı okuma imkânlarına kavuşulmaktadır. Yerellik söylemlerinde yerin coğrafya ile özdeşleştirilmesi, coğrafyanın kader sayılarak yerelliğin coğrafyaya indirgenmesi karşılaşılan durumlardandır. Ancak Lefebvre'nin de işaret ettiği gibi insanı dışlayan ve önceleyen soyut ve mutlak yer düşüncesi tatmin edici olmaktan uzaktır. Yer/mekân, insanla anlam kazanmakta, insanla biçimlenmekte ve insanın çeşitli süreçlerine dâhil olmaktadır. Bu anlamda da yer/mekân kapalı bir kutu, nihai bir alan değildir. Yer/mekân yerelliğin oluşumunda etkindir ancak etkenlerden biridir.

Yerelliğin diğer boyutu olarak incelenmesi önerilen insan boyutu ise insan ilişkilerini yani sosyal ilişkileri, bu ilişkilerden doğan ve bu ilişkileri yönlendiren değerleri ve daha genel bir söyleyişle kültürü kastetmektedir. Yerelliğin fiziksel olanda değil de kültürel sahada araştırılması önerisi yerlici/yerelci söylemlerde de tekrarlanan iddialardandır. Söz konusu söylemlerde yerelliğin fiziksel bir olgu gibi görünür olmadığı ancak kültürde içkin ve saklı olduğu, bulunması ve yeniden işlenmesi gerektiği savunulur. Türk düşüncesinde de bu hususta serdedilen birçok görüş arasında ağırlıklı olarak, yerelliğin kültürün geniş ve sürekli tarihsel akışında bulunabileceği desteklenmiştir. Sezer Tansuğ'un ve İsmail Tunalı'nın sanattaki yerellik hakkındaki yazılarında ısrarla başvurdukları geleneksel biçim iradesi (Tansuğ), duyuş, düşünüş, sezış (Tunalı) kavramları kültüre ve kültürün gizlediğine işaret etmektedir (Karslı, 2019: 206-230).

Yerelliği sosyal ilişkilerin geniş çerçevesi içinde ya da kültürde aramayı tavsiye eden görüşlerin yanılığısı, hedef kültürün saf/katıksız ve tözsel olduğu sanısına kapılmalarıdır. Ancak saf bir yerellik bulmak mümkün değildir. İnsanlık tarihi boyunca farklı toplumlar arasındaki ilişkilerin zorunluluğu ve sürekliliği sebebiyle etkileşimler kaçınılmazdır. Bu bağlamda her yerellik sentez olarak değerlendirilmelidir. Yalıtılmış bir yerellik aramak yerine yerelleşmeye, muhtelif unsurların tarihsel süreç içerisinde belirli bir toplum/grup tarafından nasıl dönüştürüldüğüne dikkat etmek gerekmektedir.

2.3. Yerelleşme

Yerelliğin sentez olduğunu daha yakından incelemek için Ruth Benedict'in (1887-1948) Japonya üzerine çalışması mercek altına alınabilir. Benedict'in Japonya hakkındaki kitabı, kapalı ve muhafazakâr yapısıyla bilinen Japon kültürünün aslında sentez olduğunu iddia etmektedir. Benedict'e göre bir topluluğun adetlerinin yüzde doksanı başka topluluklardan alınmış olabilir; önemli olan topluluğun almış olduğu adetlere vermiş olduğu yeni şekildir

(Benedict, 2019: 8). Benedict, Çin ahlak sisteminin Japonya'da yedinci yüzyıldan itibaren defalarca uyarlandığını belirtmektedir (Benedict, 2019: 99). Japon ahlakının temel düsturlarından evladın göstermek zorunda olduğu hürmet, milattan sonra 6-7. yüzyıllarda Çin kültürü üzerinden Japonya'ya girmiştir. Çin'de bu hürmet kişinin bağlı olduğu klanın bütününe kapsarken (aynı soyadına sahip kişiler kendilerini aynı klana mensup sayarlar) Japonya'da farklıdır. Japonya'da klan sisteminin dayandığı soyadı kullanımı 19. yüzyıl ortasına kadar yalnızca bir grup insan için geçerlidir. Uzun süre derebeylikle yönetilen Japonya'da klana değil derebeyine sadakat gösterilmekte, atalar söz konusu olduğunda yakın zamanda ölmüş olan 6-7 ataya saygı duyulmaktadır. Bu nedenlerle 'evladın göstermek zorunda olduğu hürmet' belirli sayıda aile ferdi içerir (Benedict, 2019: 42-44). Bunun yanında Japonya yazılı dilini Çin ideogramlarından alarak oluşturmuş, Çin'den aldıkları Budizm'i, Şinto dinine dönüştürmüşlerdir (Benedict, 2019: 49).

Bir topluluğun bir başka topluluğun herhangi bir unsurunu özendiği için beğendiği için ya da merak ettiği için alabileceği gibi kendi iç sorunlarına çözüm bulamadığında cevap olarak denemek üzere de alması ve işe yaradığında benimsemesi olağandır. Güney Amerika yerli toplumlarından Kaduveoları inceleyen Strauss, Kaduveo sanatındaki motiflerin kökeni üzerine düşünürken bu motiflerin ne derece orijinal olabileceğini sorgular. Motifler yerli toprakları işgal eden batılıların eşyalarındaki motiflerden mi alınmıştır? Strauss, yerlilerin başka toplumlardan motifler devşirmesi hakkında örnekler vermektedir (Strauss, 2020: 206). Strauss'a göre Kaduveo sanatının kendine has bir dili olmasının, Kaduveo sanatı olarak isimlendirilmesinin sebebi, motiflerin bir yerlerden alınmış ya da bağımsız olarak keşfedilmiş olması değildir. Strauss bu iki yöntemin de birlikte var olmasının daha muhtemel olduğunu ifade eder. Kaduveo sanatına karakterini veren, motiflerin bir araya getiriliş biçimleri, bitirilmiş ve ortaya konmuş eserin sentezindeki özgünlüktür (Strauss, 2020: 206-207). Strauss mutlak anlamda yeni bir şey olmadığını, adeta kimya elementlerine benzer bir çizelgede yer alır gibi farklı göreneklerin kimi birleşimlerinin söz konusu olabileceğini dile getirir (Strauss, 2020: 195).

Peki, farklı toplumlarda da bulunan bir unsur nasıl yerelleşmektedir? Bu soruyu cevaplamaya çalışmak, yerelliğin iç yapısını kavramayı da hazırlayacaktır. Yerellik ile yerelleşme, biri diğerinden önce gelen kavramlar değildir ve diyalektik olarak birbirlerini beslerler. Dolayısıyla bu kavramlardan birinin önce açıklanmasını, diğerinin ise bu açıklama içine yerleştirilmesini beklemek her iki kavramın anlamının eksik kalmasına neden olacaktır. Benzer bir diyalektiğe Lefebvre'de mekânsal pratikle mekân arasında denk

gelmektedir (Lefebvre, 2019: 67); “Bir toplumun *mekânsal pratiği* kendi mekânını yaratır. Bu mekânı diyalektik bir etkileşim içinde ortaya koyar ve varsayar: Ona hakim olarak ve ona sahip çıkarak yavaşça ve kesin olarak üretir. Analize tabi tutulduğunda, bir toplumun mekânsal pratiği mekânını deşifre ederek keşfedilir.”

Yerelleşmeyi somut bir örnek üzerinden anlamak için kültürel birikimin yaşayan örneklerine başvurulabilir. Bu bağlamda merkezi kubbeli anıtsal Türk camilerine bakarak, Mimar Sinan’ın vasıtasıyla kubbenin nasıl yerleştiği incelenebilir. Yerleşme modeli olarak kubbenin seçilmesinin nedeni, kubbenin birçok toplumda karşılaşılabilen bir örtü biçimi olarak adeta evrensel bir strüktür elemanı durumunda bulunmasından kaynaklanmaktadır (Kuban, 1998: 37). Yaygınlığının yanında farklı toplumlar tarafından verilen biçimlerle ortaya çıkan çeşitlilik zenginliği de yerelleştirmenin tartışılabileceği uygun zemini sunmaktadır. Doğudan batıya gittikçe değişen kubbe morfolojisi birçok başkentin sembolü olarak farklı kent imgelerinin görsel çerçevesini de yaratmıştır. Yapı örtüsü olarak kubbe, basitçe işlevsel gereksinimi karşılamakta, yapının üstünü kapatmaktadır. Ancak kubbenin insanlık tarihindeki kaynağını mağaralara değin geri götürmek mümkündür. Mağara benzetmesi sadece yapısal bir analogi değil aynı zamanda kubbenin psikolojik etkilerine de göndermedir. Kubbe benzeri yapılar insan imgeleminde oldukça köklüdür. Bu sebeple kubbenin öncülleri olarak birçok örnek- tümülüsler, toloslar, stupa’lar- verilebilmektedir. Kubbenin fiziksel ve psikolojik etkisi, mimari form olmanın ötesinde simgeselleşmesinin en önemli nedenidir. Kubbe temelde iki fonksiyonu yerine getirmektedir; iç mekân yaratmakla birlikte dış biçimiyle güçlü bir mimari işarettir (Kuban, 1998: 37). Kubbenin yarattığı geniş iç mekânı Kuban şöyle değerlendirmektedir (Kuban, 1998: 40);

Büyük mekân insanoğlunun kendine yarattığı fiziksel çevre imgesinde, yani tanrıyla boy ölçüştüğü bir alanda en büyük simgesel ölçüdür. Mimarlık tarihinde önce büyük doluluk ve büyük boyut, sonra büyük boşluk, insanın kendi büyüklüğünün, kendine güveninin en büyük gösteresiydi.

Ayrıca geniş kubbeli yapı dıştan seyredildiğinde, hükümdarın büyüklüğüne de vurgu yapmakta, yapının banisini ve tebaasını yücelttiği gibi içinde konumlandığı kentin silüetine damgasını basmaktadır.

Mimar Sinan’dan önce kubbeli yapı tipleriyle çeşitli vesilelerle Selçuklu’da ve Osmanlı’da karşılaşılmaktadır. Sinan önünde çeşitli kubbe tipolojilerini bulma şansını yakalamıştır. Üstelik Sinan sadece doğu geleneklerinin

değil batı geleneğinin de kubbelerini gözlemleyebilmiştir. Ancak Kuban'ın belirttiği gibi Ayasofya'dan sonra tek kubbeye ait anıtsallık Hristiyanlık simgeselliğinde kaybolmuştur (Kuban, 1998: 40). Selçuklu'da ise yine Kuban'a göre heterojen bir mimari mevcuttur ve Selçuklu mimarisinin Sinan mimarisinin temelini oluşturmasına karşılık merkezi kubbeli mekân fikrine yalnızca öncülük ettiği dile getirilebilir (Kuban, 1998: 45-46). Osmanlı dönemindeki merkezi kubbe denemeleri içinde Edirne'deki Üç Şerefeli Cami ve İstanbul'daki Fatih ve Beyazıt Camileri ise Sinan camilerine giden yolun asıl hazırlayıcılarıdır. Mimar Sinan geleneksel mimarinin imkânlarından faydalanarak yeni bir cami tasarımına kalkışırken sadece kendi geleneği ile sınırlı kalmamış, Kuban'a göre doğunun ve batının kubbe geleneklerini yeni bir senteze kavuşturmuştur (Kuban, 1998: 43).

Sinan mimarisinde kubbeyi ayrıcalıklı kılan yan, Süleymaniye ya da Selimiye örneklerindeki gibi yalnızca kubbenin niceliksel değerleri değildir. Mimar Sinan'ın anıtsal camilerinde merkezi kubbe, örttüğü yapıdan ayrı düşmez. Kubbe, Sinan camilerinde uyumlu bir strüktür elemanı olarak yapının tamamıyla bütünleşmektedir. Kubbe Türk mimarisinde, Kuban'ın deyişiyle çevresinde her şeyin döndüğü bir *générateur* unsurdur (Kuban, 1998: 40). Ancak Sinan'ın sanatında diğer yapı elemanlarıyla diyalog halinde bütünsel bir kurgunun oluşumuna katkı sunar. Selimiye ve Süleymaniye'nin tümel silüetleriyle anımsanmasının sebebi Kuban'a, simgeselliğin ve anıtsallığın kubbe yerine yapının tümel biçiminde arandığını düşündürmektedir (Kuban, 1998: 43-44).

Kendinden önceki kubbe mimarisini miras alan Sinan, kubbeyi yeniden anlamlandırmıştır. Kubbeyi merkezileştirerek yapının baskın ancak uyumlu bir ögesine dönüştüren Mimar Sinan birden fazla amacı gerçekleştirmiştir. Merkezi kubbenin genişliğinin sağladığı imkânlarla oluşturduğu yapının büyüklüğü ve geometrik düzeni hükümdarın yüceliğine işaret ettiği gibi işlevsel bir sorunu da çözmüş, toplu iç mekân ve geniş hacim sağlamıştır. İç mekânın böyle tasarlanması, Tanrı'nın aşkınlığı duygusunun hissedilmesi ile de alakalıdır. Aynı zamanda kubbeye verdiği biçimle Sinan, yeni bir estetik eğilimi de dışı vurarak kalıcılaştırmıştır.

Sinan'ın merkezi kubbeli cami tipi belli bir süreç içinde gelişerek nihayete varmış ve benimsenerek kalıplaşmış, yerellik içindeki kodlardan birine dönüşmüştür. Sinan'ın cami formu alışıldık, güvenilen ve sıklıkla tekrar edilen bir örnektir. Öyle ki bugün dahi yapılan camilerin çoğunun ilham kaynağı Sinan'ın merkezi kubbeli büyük camileridir ve yerelliğin özgün unsurlarından biri olarak kimlikleyici role de sahiptir (Batuman, 2019: 31-76).

Bunun sebebi Sinan camilerinin yapısının, hitap ettiği toplumun tarihsel bilincine, anlam arayışına, psikolojik ve estetik ihtiyaçlarına cevap verebilmesinde aranmalıdır.

Sinan'ın merkezi kubbeli camileri örneği, yerelliğin kodlarının birer sentez ürünü oldukları gibi süreç içinde yerleşmesi dolayısıyla tarihsel olduğunu da düşündürmektedir. Yerelliğe kimliğini veren kodlar zamanla dönüşüyorsa, yani zamana bağımlı bir niteliğe sahip iseler, tözsel yerellikler kurgulayarak yerelliği sabitlemek ve değişimden münezzeh kılmak gerçeklikle uyuşmamaktadır. Dahası yerelliğin tarihsel olması dolayısıyla sonlu bir karakteri olduğu, yerelliğin doğan, yaşayan ve ölen canlı bir yapıyı ihtiva ettiği de ileri sürülebilir. Yerellik önüne çıkan sorunları çözdükçe ayakta kalabileceği gibi bu çözümler başka toplumlarca benimsendiğinde yerellik nüfuz alanını genişleterek yerel kalmaktan çıkabilir; karşılaştığı sorunları çözemezse çözümlü yok olmaya da yüz tutabilir.

3. Yerelliğin İlkeleri ve Sorunları: Yerellik Yerine Kültürel(lik)

Buraya kadar yürütülen tartışmada ulaşılan sonuçlar düzenlenerek ve açınlanarak sıralandığında üç temel ilkeye varılmaktadır. Bunlardan ilki yerelliğin insan-mekân sorunu olduğudur. Bu ilke ile yerelliği sadece mekân/yer (coğrafya veya vatan) ile sınırlayan görüşlerle yerelliği sosyal ilişkilerin geniş çerçevesi içine sığdırmaya çalışan görüşlere karşı çıkmıştır. Her şeyden önce yerel bir toplumun bir yerde bulunan toplum olması ve belli bir mekân içinde tespit edilmesi zorunluluğu dolayısıyla yerellik bir insan-mekân sorunudur. Mekân, yerellik söylemi için başlangıç noktasıdır. Bunun yanında mekân tartışmasında mekânın insandan bağımsız bir değer olduğu fikrine karşı, toplumsal bir üretim olduğu görüşü desteklenmiştir. Yerellik tartışmalarının mekân-insan karşıtlığı yapaydır ve yerelliğin merkezinde insan bulunmaktadır.

İkinci önerme salt bir yerelliğin olamayacağı, yerelliğin göreceli bir kavram olduğudur. Ancak görecelik çift anlamlıdır; mekânsal görecelik ve zamansal görecelik. Yerel bir toplum, başka bir yere taşıdığı farklılıklarla işgal ettiği mekânda yereldir ki bu mekânsal göreceliktir. Öte yandan tarihsellik tartışmasının gösterdiği gibi yerel bir topluluk gücü ölçüsünde gelişip büyüyerek yerellik sınırları dışına da taşabilir. Bu anlamda yerellik zamansal olarak da görecelidir.

Üçüncü önerme saf bir yerelliğin olmadığı, yerelliğin bir sentez, yerelleşme olduğudur. Öyleyse yerelliğin sıfır noktası da tespit edilemez. Yerelliğin kurucu unsuru olarak sentezleme, yerel bir toplumun başka

toplumlardan ayrılmasını ve kendine has karakter geliştirmesini sağlayan özelliğidir. Yerellik, toplumun sentezleme gücü sayesinde yeni olana erişerek kendini diğerlerinden ayrıcalıklı kılan yapısal kodlarını oluşturmasıdır. Bu durumda da yerellik ancak süreç içinde gelişimi saptanabilecek tarihsel bir vasfı haizdir. Her sentezleme denemesi, mevcut toplumsal yapıdaki bir değişime karşılık gelecek ve bir soruna cevap oluşturacak şekilde yerelliğin diğer kodlarının dizgesine nota gibi eklenmektedir.

Bu bağlamda yerellik bitmiş bir kuruluş değil, bütünsel ancak gelişime açık, dolayısıyla hareketli bir oluşumdur. Yerellik incelemelerinin birçoğunda yerellik ile yerlilik arasındaki muğlaklık ve yer değiştirme sebebiyle, değişmez bir öz aranarak yerellik tarif edilmeye çalışılmıştır. Bunun açık örneği Türk düşüncesindeki yerellik arayışında da görülmektedir. Yerelliği coğrafya, gelenek, duyuş-düşünüş-seziş, tarihsel kökenler gibi kalıcı olduğu tasavvur edilen sabitlerle işaretleyerek, hareketsiz bir yerellik algısı oluşturulmuş ve böylece yerellik, siyasi kılıfa bürünerek ideolojiye, yerliliğe dönüşmüştür. Yerelliğin açık oluşumlu yapısı göz önüne alınırsa, özcü çağrışımlar bir yana bırakılarak, yerelliğin organik varlığı kavranabilir. Bu özelliği dolayısıyla yerellik de yaşayan, gelişen ve ölen bir toplumsal durum ve değerdir. Bir toplumun yerelliği, savaşlarda olduğu gibi başka bir toplumun galebe çalmasıyla bütünüyle ortadan kalkabileceği gibi değişen tarihsel ve sosyolojik koşulların sevgiyle de yerellik içindeki unsurlar değişebilir ve bazı öğeleri işlevselliğini yitirerek ölebilir. Örneğin uzun bir gelişim sürecine sahip ve tarihsel değerinin yanında sembolik ve estetik değerleri de bulunan Osmanlı mezar taşları, günümüz açısından yaşayan bir yerellik kodu değildir. Tarihsel değerini korumasına karşın bu mezar taşlarının üzerindeki semboller ancak meraklısı ve uzmanlarca anlaşılmakta fakat büyük çoğunluk için anlaşılmaz kalmaktadır. Yüz yıl önceki ve ötesi toplumun yerelliğinde önemli yeri ve anlamı olan Osmanlı mezar taşları, Cumhuriyet'ten itibaren mezar taşlarının değişimiyle yerellik içinde yaşayan bir kod olmaktan uzaklaşmış, güncel yerellik içinde hayatını kaybetmiştir. Bu sebeple bir toplumun yerelliğinden bahsedildiğinde o toplumun yerelliğinin yaşayan kodlarından söz edilmektedir. Yerellik tarihsel ve açık bir oluşum olduğu için, toplumların süreç içinde geliştirdikleri çeşitli yerelliklerin varlığı düşünülmelidir.

Yerel sınırlanmış coğrafyadır, belirlenmiş yer parçasıdır. Ancak yerellik, yerelin ötesinde başlamaktadır. Yerellik, insan ve toplum bağlamında içriklenmiş bir kavram olarak coğrafyayı aşkın bir tartışmanın konusudur ve anlam ağırlıklıdır. Bununla birlikte yerellik coğrafyadan veya diğer maddi şartlardan bağımsız değildir. Coğrafya ve barınma, giyinme, geçinme

türü maddi şartlar yerelliği etkiler ve toplumsal yaşamın gücü ölçüsünde belirler. Fakat yerellik, maddi etkiler taşımasına karşın bu etkilere, söz gelimi coğrafyaya veya ekonomik şartlara da indirgenemez. Yerellik, insanın maddi ve manevi gereksinimleri ile bunları karşılama biçimlerinin diyalektiğinde meydana gelir. Bu perspektif doğrultusunda yerellik, sınırlı bir grubun/topluluğun anlama, anlam verme ve yaşama kodlarının biçimlendirdiği bir ritim olarak tanımlanabilir.

Tıpkı yerellik gibi ritim de maddi olmasının yanında manevi çağrışımlara sahip bir kavramdır. Ritmin, bütünsellik taşımasının yanında senteze ve tarihselliğe uygun düşecek açık bir yapısı da vardır. Ayrıca ritim kavramının seçilmesinde, ritmin tüm toplumlardaki bulunuşluğu dolayısıyla evrenselliği de göz önüne alınmıştır (Orians, 2018: 163). Bu bağlamda farklı toplumların yerellikleri, farklı ritimler olarak da değerlendirilebilir. Öte yandan ritim, tekrarları, döngüsellliği ile gündelik hayatın akışına da uygundur. Yerellik de gündelik hayat rutininin düzenli yaşayışını içermektedir. Strauss, kenti senfoniye benzetirken bunun salt eğretileme olmadığını söylemektedir (Strauss, 2020: 132). Ritim ile yerellik de yan yana getirilirken, yerelliğin tıpkı ritim gibi üretildiği, yaşayan ve hareket eden bir yapısı olduğu, tekrarlarla ve ilerlemelerle devindiği, eklenecek yeni notalarla değişebilecek açık bir bütünselliği bulunduğu ve hem diğer toplumlarla benzer hem de onu diğer toplumlardan ayıran kendine has şekli açığa çıkarılmak istenmiştir.

Ancak yeniden tanımlama ve içeriğini çözümlene çabasına rağmen yerellik kavramının önündeki sorunları çözmekte yetersiz kalabileceğini de tartışmaya eklemek gerekmektedir. Yerellik kavramının tarihsel yükü ve içeriği nedeniyle konumlanışı, yerellik soruşturmalarının önündeki engellerden biridir. Yerellik kavramı yerine, tarif edilen içeriğe daha uygun başka kavramların önerilebileceği düşünülmelidir.

Yerelliğin sorunlu bir kavram olmasının birden çok sebebi bulunmaktadır. Öncelikle yerellik çağrışımları nedeniyle kavramın doğrultusunu çarpıtmaktadır. Yerelliğin yeri ve yerliyi anıştırması, kavramın içeriğinin de coğrafya ve yerlilik ekseninde okunmasına yol açmaktadır. Fakat yerellik yerlilikten farklıdır ve coğrafya da yerelliğin tek etkeni değildir. İlaveten yerellik, bir zıtlığı da çağrıştırmakta, evrensellekle karşılıklı konumlanmayı akla getirmektedir. Oysa yerellik göreceli konumlanmasına karşın coğrafi veya kültürel bir zıtlığı ve hiyerarşiyi anıştırmamalıdır. Yerellik tespit ve imlemedir fakat göreceli varlığı değerler hiyerarşisi yaratmamaktadır. Yerelliğin, evrenselliğe karşıt pozisyonda konumlanışı veya hiyerarşik değerlemeye maruz bırakılması modernitenin problemlerinden biridir. Modern

Batı toplumları ekonomik ve teknolojik ilerilikleri ölçüt olarak kendilerini uygarlığın evrensel temsilcileri, diğer toplumları ise gelişme sürecinin dışında kalmış yerel toplumlar olarak değerlendirdikleri için, onlara müdahale etmeyi meşru hak olarak görmüşlerdir. Aynı görüş, karşıt kutupta modernleşmek isteyen toplumlar tarafından da benimsenerek kendilerini dünyanın taşrası, modern Avrupa'yı ise evrensel addetmelerine neden olmuştur. Buna göre sömürgeciliğin düşünsel kaynaklarından biri de yerellik ile evrenselliğin karşıt konumlanışında temellenmektedir. Ancak yerellik evrenselliğin karşıtı değildir ve yerellik evrenselliği de içerebilmektedir. İki kavram arasında karşıtlıktan çok geçişliliğe ve dönüşüme; evrenselliğin içindeki yerelliğe ve yerelliğin barındırdığı evrenselliğe dikkat edilmelidir.

Yerellik kavramının diğer sorunu kavramsal yapısı dolayısıyla bir sabitliği düşündürmesindedir. Yerel-lik, soyutlamaya ve kavramsallaştırmaya uygundur. Bu durum, sözcüğe, maddi malzemedен yalıtık ve değişmez, özcü içerikler yüklenmesine neden olmaktadır. Başka deyişle yerellik kavramı, kavramsallaştırmanın özellikleriyle kurularak işlevselleştirildiğinde, özcü tikelciliğe davetiye çıkarılmaktadır. Yerellik, tıpkı diğer kavramsallaştırma ve soyutlama çabalarında olduğu gibi değerlendirilerek, belli niteliklerle sabitlenmek istendiğinde, herhangi bir toplumun yerelliği o toplumun özü olarak algılanmaktadır. Bu yaklaşım tıpkı yerliliğe yaklaşımda olduğu gibi tarihsel ve toplumsal gelişmeleri dışarıda bırakan bir bakış açısıdır. Yerelliğin soyut kavramsal yapısı, ona asıl anlamını veren yerelleşmeyi gözden kaçırdığı için, yerellik kavramını geçişliliğe, dönüşüme, değişime kapalı tutmaktadır. Fakat yerellik dinamik, etkileşime açık ve gelişkin bir içeriğe sahiptir.

Yerellik kavramının sorunları göz önünde tutulduğunda, kavramı yeneden ve doğru konumda tartışmak için, yerine belirtilen içeriği yüklenebilecek daha uygun bir kavramın önerilmesi gerekliliği anlaşılmaktadır. Çünkü yerellik kavramı içeriğini üstlenememekte ve yerleşik çağrışımlarıyla, aşınmış karşıtlıkları ve savunmacı, tarafgir argümanları peşi sıra getirmektedir. Bu nedenle yerellik yerine 'kültürel'/'kültürelilik' kavramının kullanılması önerilmektedir. Kültürelilik kavramının tercih edilmesinin nedeni, öncelikle kültürün bağrından türemiş olmasıdır. Kültür, insanın maddi ve manevi bütün üretimlerini kapsayan bir kavram olarak geniş içeriğe sahiptir. Kültürel ise kültüre ilişkin anlamı taşımasının yanında kültürden türemeyi kabul edecek esneme payını barındırmaktadır. Nitekim cümle içindeki kullanımlar akla getirildiğinde- 'kültürel etki', 'kültürel özellik', 'kültürel davranış'-kültürel yerellik yerine ikame edilebileceği görülecektir.

Yerelliğe dair bütün olup bitmeler bizatihi kültürün içindedir. Kültür bütün yerellikleri kuşatarken, kültürel ise farklı toplumların şekillendirdiği yerellikleri ayırt etmek için elverişlidir. Bu yanıyla kültürel, kültür ile arasındaki sıkı ilişkiyi ve geçişliliği de açığa çıkarabilmektedir. Kültürel, yerelliğin taşıması arzulanın açıklık, gelişim ve değişim niteliklerini üstlenebilecek yapıdadır. Öte yandan kültürel(lik), yerelliğin akla getirdiği yer'i geri plana itmekte, yerliliği bertaraf etmektedir. Kültürel kavramı, yerellikte olduğu gibi zıtlaşmanın konusu olmaktan uzak kalmakta, evrensellekle rekabetten kurtulmaktadır. Bu nitelikleriyle kültürel(lik), yerelliğin çağrıştırdığı hiyerarşik anlamları çözümlüme uğratarak, bütün yerelliklere kültür içindeki doğal ve eşit gelişimler olarak bakmayı sağlamaktadır.

Sonuç

Modernitenin taarruzları ve modernleş(tir)me arzusu yayıldıkça, yerellik duygusunu tehlike altına alarak yerelliğin düşünsel zeminde tartışılmasına sebep olmuştur. Özellikle modernleşme baskısı altında yerelliğini kaybetmek istemeyen toplumlarda bu sorun çeşitli açılardan değerlendirilmiştir. 20. yüzyılda modernitenin çözülmeye yüz tutması ile sükün eden yeni yaklaşımlardan postmodernizm, postkolonyalizm ve çoklu modernite görüşleri içinde yerellik, sorun ve varlık olarak ağırlığını duyurmasına karşın, bu yaklaşımlarda merkez-yerel ikiliği yeniden tahkim edilmekte ve yerelliğin bizatihi varlığını ve değerini temellendirmekten uzak düşmektedir. Soruna felsefi açıdan yaklaşarak kavramın kendisini sorgulamak, kavramı ilişkili olduğu kavramların gölgesinden arındırarak kavram haritasını yeniden kurgulamak ve ilkelerine varmayı denemek, yerellik kavramının yapısını açığa çıkarmak için faydalı olabilecektir.

Yerellik kavramının anlamının tartışıldığı ve ilkelerine varılmaya çalışıldığı makalemizde, kavramın yerlilikten ve yerli/yerlilikten ayırt edilmesi üzerinde durulmuştur. Yerellik kavramının insan, yer/mekân ve tarihle ilişkisi irdelenerek, yerelleşme kavramı incelenmiş ve yerelleşme ekseninden yerelliğin ilkelerine ulaşılmıştır. Yerelliğin üç temel ilkesi olduğu bildirilmiştir. Yerelliğin insan-mekân sorunu olması, salt bir yerelliğin bulunmaması ve yerelliğin göreceli olması, yerelliğin saflık yerine sentez ve yerelleşme sürecinin kendisi olarak anlaşılması gerekliliği söz konusu ilkelerdir. Böylece özcü, değişime ve etkileşime kapalı, indirgemeci yerellik anlayışlarına alternatif olarak dinamik, diyaloga açık, etkileşimli ve toplumsal yaşamın bütününe içerebilecek bir yerellik kavrayışını koymayı denedik. Yerellik ile ritim arasında kurduğumuz analogide, yerelliğin toplumun maddi ve manevi tarafları arasındaki karşılıklılığı ve bütünlüğü, değişime açıklığı

ve uyumu, bütün toplumlarda ve farklı şekillerde var olması özelliklerine dikkat çekmeye çalıştık.

Son olarak, ayırt edilen içeriği ve ulaşılan ilkeleri bağlamında yerelliğin ne denli yeterli ve doğru bir kavram olduğu sorgulanmış, yerellik yerine kültürel veya aynı anlamda olmak üzere kültürel kavramı önerilmiştir. Yeri ve yerliyi çağrıştıran, evrenselleştirmeyle karşıt konumlanma içinde algılanan, dolayısıyla kültürler arasında hiyerarşik değer problemlerine yol açan yerellik kavramındansa kültürel(lik) kavramının işlevlik kazanması, yerellikten anlaşılması beklenen toplumlar arası ortaklığı ve farklılığı, etkileşime duyarlılığı ve değişimi içerip yansıtabilir.

Öz

Yerellik Kavramını Tartışmak: İçerik, Sorunlar ve Öneri

Bu makalenin amacı yerellik kavramının anlamını ve içeriğini tartışmaktır. Yerellik, uluslaşmanın getirdiği bir refleks ve ulusal bilincin bütünleyici ruhu olarak arayış halinde sıklıkla anılmasına karşın, felsefe açısından değerlendirilmekten uzak kalmıştır. Bu sebepten ötürü yerellik kavramı, benzeri kavramlarla aynılaştırılarak ideolojik bir içeriğe bü-ründürülmekte, anlamı giderek belirsizleşmektedir. Söz konusu sorunun üstesinden gel-mek, yerelliğin neliğini ortaya çıkarabilmek için, yerelliğe felsefi bir bilinçle yaklaşılarak, kavramın içeriğinin, kavram haritasının ve ilkelerinin belirginleştirilmesi gerekmektedir. Bu amaçla çalışmamızda ilkin yerellik arayışının modernleşmeyle birlikte sömürgecilik ve Batılılaşma karşısında ulusçuluk, postmodernizm ve çoklu modernite görüşleri içeri-sinde nasıl tesis edilmeye çalışıldığı ve yetersizlikleri panoramik olarak sunulmuş, ardın-dan kavramın ne olmadığı üzerinde durulmuştur. Yerlilik ve yerlilikten ayrı olarak ele alınması gerektiğine işaret edilen yerelliğin, insan, mekân ve tarihle ilişkisi irdelenerek, yerelleşmeye dikkat çekilmiştir. Araştırma sonucunda yerelliğin üç temel ilkesi olduğu tespit edilmiştir: Yerellik bir insan-mekân sorunudur; salt bir yerellik bulunmamaktadır ve yerellik görecelidir; saf bir yerellik yerine yerellik, sentez ve yerelleşme süreci olarak anlaşılmalıdır. Söz konusu ilkelerden hareketle ve yerellik kavramının içeriğinin sorunla-rına karşı, yerellik yerine kültürel(lik) kavramının kullanılması önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yerellik, Modernite, Mekân, Yerelleşme, Kültürel.

Abstract

Discussing The Concept of Locality: Content, Problems and Advice

The purpose of this article is to discuss the meaning and content of the concept of locality. Although locality is often referred to as a reflex of nationalization it has remained far from being evaluated in terms of philosophy. For this reason the concept of locality is equated with similar concepts and wrapped in an ideological content and its meaning becomes increasingly uncertain. In order to overcome the aforementioned problem and to reveal the nature of locality, and to clarify the content, concept map and principles of the concept it is necessary to approach locality with a philosophical consciousness. Firstly how the search for locality is tried to be established within the views of nationalism, postmodernism and multiple modernity against colonialism and Westernization with modernization and its inadequacies are presented panoramically, then it is emphasized what the concept is not. Localization, which is pointed out to be considered separately from localism and indigenoussness, has been examined in terms of its relationship with people, space and history and attention has been drawn to localization. As a result of the research it has been determined that locality has three basic principles: Locality is a human-space problem; there is no mere locality and locality is relative; rather than a pure locality, locality should be understood as a process of synthesis and localization. Based on these principles and against the problems of the content of the concept of locality it is suggested to use the concept of cultural instead of locality.

Keywords: Locality, Modernity, Space, Localisation, Culturel.

Kaynakça

- Artun, A. (2021). *Modernizm Kavramı ve Türkiye’de Modernist Sanatın Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Augé, M. (2016). *Yok-yerler: Üstmodernliğin Antropolojisine Giriş*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Daimon Yayınları.
- Batuman, B. (2019). *Milletin Mimarisi: Yeni İslamcı Ulus İnşasının Kent ve Mekân Siyaseti*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Benedict, R. (2019), *Krizantem ve Kılıç*, çev. Türkân Turgut, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Bhambra, G. K. (2015). *Moderniteyi Yeniden Düşünmek: Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*, çev. Özlem İlyas, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2020). *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayınları.
- Erol, M. (2016). *Yerlilik Düşüncesi*, İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Harvey, D. (2010). *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları.
- Hökelekli, H. (2016). “Türkiye’de Din, Dindarlık ve Din Psikolojisi Araştırmaları: Psikolojide Yerellik ve Evrensellik Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme”, *DEÜİFD Din Psikolojisi Özel Sayısı*, ss. 311-333.
- Hülür, H. (2000). “Toplumsal Bilim Söyleminde Yerellik”, *Selçuk İletişim*, 1/3, ss. 103-116.
- Karslı, Ö. (2019a). “Fırat Mollaer Yerliliğinin Retoriği”, *İnsan ve Toplum*, 9/3, ss. 156-159.
- Karslı, Ö. (2019b). “Sezer Tansuğ’un Eleştirileri Işığında, İsmail Tunalı ve Ulusal Sanat Sorununa Yeni Bir Bakış”, *İsmail Tunalı Düşüncesi*, Bıçak, A. (der.), ss. 206-230, İstanbul: Dergâh Yayınları
- Keyman, F. ve Lorasdağı B. K. (2020). *Sekiz Kentin Hikâyesi: Türkiye’de Yeni Yerellik ve Yeni Orta Sınıflar*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Kuban, D. (1998). *Sinan’ın Sanatı ve Selimiye*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Lefebvre, H. (2019). *Mekânın Üretimi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Liotard, J.-F. (2019). *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Maden, S. (1999). “Sunuş”, *Seyir Defterleri*, çev. Sait Maden, Ankara: Çekirdek Yayınlar, ss. 9-14.
- Mert, N. (1999). “Sağdan Yükselen Muhalefet: ‘Yerlilik’”, *Cogito*, 21, ss. 173-179.
- Mollaer, F. (2018). *Yerliliğinin Retoriği*, Ankara: Phoenix Yayınları.
- Orians, G. H. (2018). *Yılanlar, Gündoğumları ve Shakespeare: Evrim Beğenilerimizi ve Korkularımızı Nasıl Şekillendirir?*, çev. Aysun Babacan, İstanbul: Metis Yayınları.

- Öner, G. (2018). "Yerel Coğrafya ve Öğretimi", *İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 5/9, ss. 105-129.
- Öner, G. ve Memişoğlu, H. (2018). "Sosyal Bilgilerde Yerel Coğrafya Öğretimi: Öğretmen Görüşlerinin İncelenmesi", *Cumhuriyet International Journal of Education*, 7/3, ss. 193-218.
- Ötkünç, A. (2016). "Antropolojiden Mimarlığa Melez Düşüncenin İmkânları: Yer ve Yok-yer Kavramları Üzerine". *Yok-yerler*, Köksal, A. (der.), ss. 7-24, İstanbul: Daimon Yayınları.
- Sarıbay, A. Y. (1999). "Yirmibirinci Yüzyıla Doğru Global Kapitalizm, Oryantalizm, Yerlilik: Teorik Bir Çerçeve", *Cogito*, 21, ss. 166-173.
- Strauss, C. L. (1997). *İrk, Tarih ve Kültür*, çev. Haldun Bayrı vd. İstanbul: Metis Yayınları.
- Strauss, C. L. (2012). *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*, çev. Akın Terzi, İstanbul: Metis Yayınları.
- Strauss, C. L. (2020). *Hüzünlü Dönenceler*, çev. Ömer Bozkurt, İstanbul: YKY.
- Suvakovic, Misko (2015). "Küratöryel Taktiklerle Kimlik İmalatı", *Çağdaş Sanat ve Kültüralizm: Kimlik ve Estetik*, Artun, A. (der.), ss. 189-203, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şen, M. K. ve Şenkaloğlu, S. (2019). "Batı Sosyolojisi Karşısında Türkiye'de Yerli Sosyoloji Arayışı", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 5/9, ss. 35-59.
- Taftalı, O. (2005). *Hayal Yöre: Batı Aydınlanmasının Sonu ve Yerli Düşünce*, İstanbul: Cadde Yayınları.
- Thiong'o, N. W. (2021). *Öze Dönüş: Afrika'yı Görünür Kılmak*, çev. Seda Açar, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Üngür, E. (2011). *Mekân Kavramının Disiplinler Arası Tarihsel Dönüşümü Üzerinden Mimarlık&Mekân İlişkileri*, İstanbul Teknik Üniversitesi Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- WALD (1997). *Yerel Üzerine Bir Tartışma*. İstanbul: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Yayınları.
- Wallerstein, I. (2018). *Ütopistik ya da 21. Yüzyılın Tarihsel Seçimleri*, çev. Taylan Doğan, İstanbul: BGST Yayınları.
- Yetim, F. (2017). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Düşüncesinde Arayışlar*, Ankara: Tezkire Yayıncılık.