



ANKARA  
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

**TASARLANMIŞ MEKÂNLARDA KÜLTÜREL MİRAS  
AKTARIMI VE YENİDEN CANLANDIRMA:  
HAMAMÖNÜ VE ÇEVRESİ**

**Gözde TEKİN**

**Tez Danışmanı  
Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ**

**DOKTORA TEZİ  
TÜRK HALK BİLİMİ ANABİLİM DALI  
TÜRK HALK BİLİMİ BİLİM DALI**

**EYLÜL 2020**



**TASARLANMIŞ MEKÂNLARDA KÜLTÜREL MİRAS  
AKTARIMI VE YENİDEN CANLANDIRMA:  
HAMAMÖNÜ VE ÇEVRESİ**

**Gözde TEKİN**

**DOKTORA TEZİ  
TÜRK HALK BİLİMİ ANABİLİM DALI  
TÜRK HALK BİLİMİ BİLİM DALI**

**ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**EYLÜL 2020**

## ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarımı kabullendiğimi beyan ederim.

Gözde TEKİN

07.09.2020

TASARLANMIŞ MEKÂNLARDA KÜLTÜREL MİRAS AKTARIMI VE YENİDEN  
CANLANDIRMA: HAMAMÖNÜ VE ÇEVRESİ

(Doktora Tezi)

Gözde TEKİN

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Eylül 2020

ÖZET

Ankara'nın eski kent merkezinde yer alan ve yenileme çalışmalarından sonra turizme açılan Hamamönü ve çevresini halk bilimsel bir bakış açısıyla ele alan bu çalışma; genel anlamda kentleşme ve modernleşmeyle, toplanma ve aktarım işlevi gören kültürel mekânların kaybına ve bu kaybın kültür aktarımı açısından sonuçlarına, özelde ise bir kentsel yenileme mekânı olan Hamamönü'ne; mekân, insan ve kültür ilişkisi ekseninde odaklanmıştır. Tezin ilk bölümünde kent ve kentleşmeye yönelik yaklaşımlara yer verilmiş, ikinci bölümde halk biliminin çalışma alanı olarak kent ve kent folkloru yaklaşımlarına, kentleşme ve modernleşme süreçlerinde halk biliminin değişen çalışma yöntemlerine değinilmiştir. Tezin son bölümü, çalışmanın alanını oluşturan ve kentsel bir imge ve turizm alanı hâline getirilmeye çalışılan Hamamönü ve yakın çevresi üzerinden, kentlerin yenilenerek turizme açılan alanlarında kültür aktarımı ve yeniden canlandırma meselesine odaklanmıştır. Tezde, bölgede açılan işletmeler, düzenlenen etkinlikler ve uygulamalar üzerinden; bölgenin Ankara için kültürel ve imgesel bir toplanma mekânı hâline gelip gelmediği, uygulamaları ve etkinlikleriyle kültür aktarımına katkı sağlayıp sağlamadığı, modern kentte geleneksel kültürü ön plana çıkartan mekânlara veya ritüel ve toplanma mekânlarına neden ihtiyaç duyulduğu, bu ihtiyacın ticari işletmeler aracılığıyla giderilmesi sonucu ortaya çıkan sorunlar ve risklerin neler olduğu ve kültürel unsurları nasıl dönüştürdüğü sorularına yanıt aranmıştır. Söz konusu uygulamalar, halk biliminin uygulama yöntemlerinin yanı sıra günümüz kültür koruma yaklaşımlarının önerdiği yeniden canlandırma vb. aktarım yöntemleriyle değerlendirilmiştir. Çalışmanın sonucunda kent merkezlerinde, özellikle de eski kent merkezlerinde, yenilenerek turizme açılan bölgelerin nostalji duygusunu harekete geçiren ve yerel/otantik/geleneksel olanı ön plana çıkartan uygulamalarının, Hamamönü'nde de hayata geçirildiği; adları sık sık Hamamönü ile anılan kına konaklarında yapılan kına “organizasyonları”nın geleneksel kına gecelerinden pek çok yönüyle ayrıldığı ve kına gecesinin pek çok ritüelinin değişikliğe uğrayarak geleneksel ve modern ikileminde eğlence yönü ağır basan bir “gösteri”ye dönüştüğü; toplanma mekânı açısından değerlendirildiğinde ise Ankara'da Ramazan eğlencelerinin artık Hamamönü'yle özdeşleşen bir nitelik kazandığı söylenebilir. Uygulamalı halk bilimi örneği olarak ele alınan Hamamönü Hıdırellez Şenliği ise kent mekânında geleneksel bir bayramın çeşitli aktörler aracılığıyla yeniden canlandırılması ve kültür aktarımı konusunda farkındalık yaratılması yönünde bir girişim olarak değerlendirilmiştir.

Bilim Kodu : 31003  
Anahtar Kelimeler : Kent folkloru, kültür aktarımı, somut olmayan kültürel miras, yeniden canlandırma, halk bilimi, Hamamönü  
Sayfa Adedi : 206  
Tez Danışmanı : Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ  
Öğrenci ORCID ID : <https://orcid.org/0000-0002-9068-0788>

THE TRANSMISSION OF CULTURAL HERITAGE AND REVITALIZATION IN  
DESIGNED SPACES: HAMAMÖNÜ AND ITS SURROUNDINGS

(Ph. D. Thesis)

Gözde TEKİN

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY  
GRADUATE SCHOOL FOR ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

September 2020

ABSTRACT

This study deals with Hamamönü and its surroundings, located in the old city center of Ankara and which has been opened to tourism following the rehabilitation work, through the lens of folklore. While the thesis in the general sense is centered on the loss of cultural spaces that serve for gathering and transmission functions caused by urbanization and modernization and the consequences of this loss about cultural transmission, more specifically, it focuses on Hamamönü as a space of urban regeneration based upon the relations between space, man and culture. The first chapter of the study contains the approaches to city and urbanization. The second chapter addresses city and urban folklore as folklore's field of study and changing methods of folklore in the process of urbanization and modernization as well. The last chapter focuses on the issues of cultural transmission and revitalization in regenerated urban areas that are offered to tourism on the basis of Hamamönü and its surroundings which represents the field of the thesis and is the subject of efforts aiming to turn it into urban image and tourism area. Based on businesses that have started in the area, organizations and applications, answers to the following questions have been sought: Has the area turned into a cultural and imaginary gathering space for Ankara? Does it contribute to cultural transmission through applications, social events and activities? Why do people need the spaces that highlight traditional culture in modern city or spaces for rituals and gatherings? What are the problems and risks of meeting the need through the agency of business organizations? How do these business entities transform cultural elements? In addition to the application methods of folklore, relevant applications have been evaluated by transmission methods such as revitalization, suggested within the frame of current approaches to safeguarding of culture. As a conclusion, applications that arouse feelings of nostalgia and bring local/authentic/traditional elements to the fore observed in regenerated touristic areas in city centers, particularly in old city centers have been brought into action in Hamamönü. Besides, henna "organizations" that are organized at henna mansions which are often associated with Hamamönü differ from traditional henna nights in many aspects and undergoing a change, many rituals of henna nights have turned into a "show" with the "entertainment" aspect outweighing in a dilemma between traditional and modern. When viewed with respect to gathering spaces, Hamamönü can be said to have identified with the entertainments during Ramadan. Hamamönü Hıdırellez Festival, considered as an example of applied folklore, has been evaluated as an effort in terms of revitalization of a traditional festival in urban space by way of various actors and raising awareness of cultural transmission.

Science Code : 31003  
Key Words : Urban folklore, cultural transmission, intangible cultural heritage, revitalization, folklore, Hamamönü.  
Page Number : 206  
Supervisor : Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ  
Student ORCID ID : <https://orcid.org/0000-0002-9068-0788>

## TEŞEKKÜR

Tez konumun şekillenmesi sürecinde yaptığı tavsiye ve yönlendirmelerle bakış açımı zenginleştiren ve akademik hayatım boyunca desteklerini hep hissettiğim değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. M. Öcal Oğuz'a müteşekkirim. Tez İzleme Komisyonu Üyeleri olarak fikirleriyle tezime katkı sağlayan Prof. Dr. M. Muhtar Kutlu'ya ve Prof. Dr. Pervin Ergun'a, tez savunmasında yer alarak kıymetli eleştirileri ve katkılarını sunan Prof. Dr. Ali Yakıcı ve Prof. Dr. Ruhi Ersoy'a teşekkür ederim.

Alan araştırmasında sağladığı kolaylıklardan dolayı arkadaşım Ebru Kipay'a, akademik hayatın dışında da arkadaşlığıyla hep desteğini hissettiren Ahmet Erman Aral'a, tezimin son aşamasında yardımlarını esirgemeyen Kadirhan Özdemir'e teşekkür ederim. Tez yazma sürecinin tüm yükünü benimle paylaşan ve desteklerini esirgemeyen değerli arkadaşlarım Makbule Uysal ve Zeynep Nagihan Kahveci'ye minnettarım. Ne kadar teşekkür etsem az kalacak, hayatımın her aşamasında desteklerini hissettiğim sevgili babama, anneme ve ablama sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

2228-B Yüksek Lisans Öğrencileri için Doktora Burs Programı kapsamında çalışmama maddi olarak katkı sağlayan TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

## İÇİNDEKİLER

	<b>Sayfa</b>
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER .....	vii
KISALTMALAR .....	ix
1. GİRİŞ .....	1
2. MEKÂN VE KENT YAKLAŞIMLARI.....	15
2.1. Mekân ve Toplum İlişkisi.....	15
2.2. Modernizm ve Kent Yaklaşımları .....	26
2.3. Postmodernizm ve Küreselleşme Süreçlerinde Kent Yaklaşımları.....	41
3. HALK BİLİMİNİN ÇALIŞMA ALANI OLARAK KENT VE KENT FOLKLORU .....	53
3.1. “Halk” ve “Folklor”un Yeniden Tanımlanması Süreçleri.....	54
3.2. Kentleşme ve Modernleşme Bağlamında Kent Folkloru .....	62
3.3. “Fakelore”dan “Somut Olmayan Kültürel Miras”a Halk Biliminin Uygulamaları.....	74
4. KÜLTÜREL MİRAS AKTARIMI VE YENİDEN CANLANDIRMA BAĞLAMINDA HAMAMÖNÜ.....	89
4.1. Kentleşme ve Modernleşme Ekseninde Hamamönü’nün Dönüşümü.....	89
4.2. Kültürel Miras, Nostalji ve Bellek Bağlamında Eski Kent Merkezlerinin Yenilenmesi ve Hamamönü .....	106
4.3. Ritüelin Mekânsal ve İşlevsel Değişimi Bağlamında Hamamönü Kına Konakları.....	128
4.4. Toplanma ve Kültürel Aktarım Mekânı Olarak Hamamönü.....	152
5. SONUÇ .....	179
KAYNAKLAR .....	187



	<b>Sayfa</b>
EKLER.....	201
EK-1. Kaynak Kişi Listesi .....	202
ÖZGEÇMİŞ .....	205



## KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

<b>Kısaltmalar</b>	<b>Açıklamalar</b>
<b>2003 Sözleşmesi</b>	Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi
<b>ISSOMBI</b>	İnsanlığın Sözlü ve Somut Olmayan Mirası Başyapıtları
<b>KK</b>	Kaynak Kişi
<b>SOKÜM</b>	Somut Olmayan Kültürel Miras
<b>Temsilî Liste</b>	İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsilî Listesi
<b>UNESCO</b>	Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu

## 1. GİRİŞ

Mekân, fiziki ve coğrafi bir birim olmasının yanı sıra bireyin toplumsallaştığı, toplumsallaşan bireyin kültürü ürettiği, yaşattığı ve aktardığı yer olması dolayısıyla pek çok disiplinde olduğu gibi halk bilimi çalışmalarında da önemli bir olgudur. Kültürel üretimlerin mekândan ve bağlamından bağımsız düşünülmemesi gerektiği fikri; mekân, birey ve kültür ilişkisinin derinlikli bir şekilde ele alınmasına neden olmuş, bu durum bireyin ürettiği kültürü mekândan, değişen şartlardan ve toplumsal değişimlerden bağımsız düşünmemeyi beraberinde getirmiştir. Kısaca “yaşadığı yer” değişen insan; kendini, yaşam tarzını, ritüellerini ve üretimlerini, bu üretimleri aktarma ve yaşatma biçimlerini de değiştirmiştir. Bireyi bu ve benzeri kavramlar çerçevesinde ele alan halk bilimi disiplini de bu değişimi göz önüne alarak çalışma alanını genişletmiş; kent, kentsel mekân, kentleşme, kentlileşme, kentli birey vb. olgular, halk bilimi çalışmaları için önemli kavramlar hâline gelmiştir.

Kültürün canlı ve dinamik bir yapı olmasındaki anahtar kavramlardan biri kuşkusuz ki aktarımdır. Aktarılamayan hiçbir kültürel unsur gelecek kuşaklara ulaşamayacak ve dinamikliğini koruyamayacaktır. Ancak kültürleri aktaran toplumların yaşadığı pek çok gelişme ve değişme aktarımı etkilemiş; kimi zaman kültürel unsurların yok olması kimi zaman da sadece bazı unsurların aktarılamaması sonucunu doğurmuştur. Toplumların evriminde tarımdan makineleşmeye geçiş süreciyle başlayan sanayileşme ve kentleşme süreçleri toplumların yaşam biçimini ve kültürel aktarımı en fazla etkileyen süreçlerdendir. Modernleşme sürecinde toplumlar, geleneksel kültürlerini bilinçli olarak dışlamış ya da zorunlu bir unutma ya da aktaramama durumu ortaya çıkmıştır. Modern anlamda kentin ortaya çıkışı sanayileşmeyle başlamaktadır ve nüfusun kentlere göç etmeye başlaması kent toplumu, kentli birey, kentsel yaşam, kent mekânı, kent kültürü vb. toplumun ve kültürün odak noktası olan yeni kavram ve araştırma alanlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çünkü kent, toplumların üretim tarzından ilişki biçimlerine, kültürel pratiklerinden mekânı kullanım biçimlerine kısacası yaşam tarzlarına etki etmiş bir mekândır. Modern kentin modern toplumu, modern kültürü benimsemeye başlamış, geleneksel ve modern çatışması hem kentlinin hem de kenti araştıranların ilk meselelerinden biri olmuştur. Toplumlar gelenekselliklerine ve modernliklerine,

üretim tarım veya sanayiye dayanmasına, ilişki biçimlerinin yakınlık ve uzaklığına göre ele alınmaya başlamıştır.

Mekânın sadece fiziki bir alan değil, toplumsal yönü ağır basan bir olgu olduğu kabul görmüş, mekânların toplumlar tarafından üretildiği, toplumsal ilişki biçimlerini ve toplumun kültürünü barındırdığı sıklıkla zikredilmiştir. Yeniliği temsil eden modernizm, kentin mekânsal yapısında da yeniliklere ihtiyaç duymuştur. Hatta öyle ki kent, “modernizmin mekânı” olarak nitelendirilmiştir. Kent mekânını sadece bir değişken olarak ele alan ilk yaklaşımların ardından 1920’li yıllarda kentin toplumsal ve kültürel süreçlerle ilgisi ele alınmaya başlanmış ve kente yönelen yaklaşımlar kent ve kültür ilişkisini temel alan yaklaşımlar olmuştur. Kentin modernizmle arasındaki bu ilişki, toplum ve mekân arasındaki karşılıklı ilişkiyi büyük ölçüde etkilemiştir. Ayrıca modernizmin gelenekselle süregelen çatışması kent mekânında da kendini göstermiştir.

Kentin ve kentin planlanma süreçlerinin hem kültürle, mimariyle, ekonomiyle, siyasetle vb. yakın ilişkisi hem de modernizm, postmodernizm, küreselleşme gibi çok boyutlu süreçlerden etkilenen yapısı, birden çok disiplinin bakış açısına ihtiyaç duyulmasına neden olmuştur. Sosyal bilimler alanında uzun yıllar sosyoloji disipliniyle ilişkilendirilen kentin, halk bilimiyle ilişkilmesi diğer disiplinlere göre daha geç zamanlara denk gelmektedir. Halk bilimi disiplininin doğuşunda yer alan “halkın ruhunu, bozulmamış olanı” arama fikri, uzun yıllar disiplinin köy ve kırsal alanlarla ilişkilendirilmesinde etkili olmuştur. Ayrıca kente yönelik ilk tanımların ve yaklaşımların yanı sıra kent toplumunun sınırlarını çizme çabasının da köy ve köy toplumuyla ayrılan yönleri üzerine temellendirilmesi, bu ayrımı daha da belirginleştirmiştir. Ancak zamanla sosyal bilimlerde köy ve kent sürekliliğinin kabulü köyü de kenti de tek bir disiplinin sınırından çıkartmıştır. Sosyolojide köy sosyolojisinin, halk biliminde de kent folklorunun ortaya çıkışı bu sürekliliğin kabulünün bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Halk biliminin doğuş sürecinde aranan halkın ruhu için köylere gidilmesi halkın köylü ile özdeşleşmesine neden olmuştur. Halk biliminin kentle ilişkisi büyük oranda yirminci yüzyılın ortalarında Amerika’da ortaya çıkan yeni halk ve folklor yaklaşımlarına dayanmaktadır. Sanayileşme sonucu kentleşmenin artmasına paralel olarak köylü nüfusun azalarak kentli nüfusun artması bir diğer ifadeyle köylü halkın

kentleşmesi, halk biliminde yeni yaklaşımları zorunlu kılmıştır. Her ne kadar ilk başlarda köy ve köylünün azalması çıkmaz olarak görülüp bir endişeyi beraberinde getirirse de 1980'li yıllarda hem halk kavramının köylüyle sınırlandırılan dar kapsamı hem de disiplinin çalışma alanı genişlemiştir. Alan Dundes, “Halk Kimdir?” makalesinde halkın kim olduğunu, halkın bilgisinin ne olduğunu sorgulamış ve disipline yeni bir bakış açısı katmıştır. Halkın ilkel ve medeni toplumlar arasında kalan köylüler olduğu yönündeki fikir, “*ortak bir faktörü paylaşan herhangi bir insan grubu*” (Dundes, 2006: 16) ifadesiyle değişikliğe uğramıştır. Halk bilimi de köylü-kentli, eğitilmiş-cahil, ilkel-köylü-medeni fark etmeksizin ortaklık barındıran grupların bilgisini inceleyen bir disiplin olarak görülmeye başlanmıştır. Halk tanımındaki bu genişleme, halk bilimi yaklaşımlarını da metin merkezli yaklaşımlardan bağlam merkezli yaklaşımlara taşımış; halk bilgisinin üretim ve aktarım süreçlerinde bağlamın önemine dikkat çekilmiştir. Bilginin üretim zamanı ve mekânı, sosyal çevresi, aktarım şartları önem kazanmış; halk bilimi de halk bilgisinin üretim ve aktarımını kentleşme, modernleşme, küreselleşme gibi pek çok süreçle ilgisi ve ilişkisi bağlamında ele almaya başlamıştır.

Kent folkloru çalışmalarında ilk zamanlarda kentte köyün izleri aranırken son dönem çalışmaların kapsamı genişlemiş ve kentin ve kentlinin de folklor ürettiği fikrinden hareketle yeni bakış açıları ve alt alanlar ortaya çıkmıştır. Bu alt alanlar; sanayileşme ve kentleşmeyle ortaya çıkan meslekleri inceleyen meslek folkloru çalışmaları, mekân fark etmeksizin ortaklık barındıran her grubun folklor ürettiği fikrinden hareketle ortaya çıkan grup folkloru çalışmaları, küreselleşmeyle gelişen kitle iletişim araçlarının da folklor üretim ve aktarım mekânı olduğu kabulünden hareketle internet folkloru (netlore), dünyanın hemen hemen her bölgesinde görülen gecekondular alanları ve köy-kent ikileminde ele alınan gecekondular sakinlerinin yaşam tarzına odaklanan gecekondular folkloru, iç ve dış göç alan kent mekânlarında göçmenlere odaklanan göç folkloru çalışmaları şeklinde özetlenebilir. Tüm bunların yanı sıra bu çalışmanın konusunu oluşturan kent mekânında turizme, ziyarete açılmış tarihî ve turistik mekânların; kültür turizmi, uygulamalı halk bilimi, kültürel mirasın korunması ve aktarımı üzerinden okunması da kent ve halk bilimini buluşturan alanlarından biridir. Kısaca söylemek gerekirse kültürün doğası gereği toplum ve mekândan bağımsız düşünülemez yapı, geleneksel ya da modern olsun fark etmeksizin her toplum ve mekânın kendi kültürünü üretmesi ve sürdürmesine neden

olmuştur. Kültüre odaklanan halk bilimi disiplini de yeni bakış açılarıyla her grup ve mekânı araştırma alanı olarak görmektedir.

Kentleşme ve modernleşme süreçlerinin halk bilgisini ve dolayısıyla halk bilimi disiplini ortadan kaldıracağına dair Amerika ve Avrupa’da yaşanan endişelerin benzeri Türkiye’de de görülmektedir. Türkiye’de özellikle 1950’li yıllardan sonra köyden kent göç oranında görülen hızlı artış, kentleşmeyle geleneksel kültürün yok olacağı endişesini arttırmıştır. Ancak zamanla tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de köy ve halk bilimi ilişkisi yerini kent ve halk bilimi ilişkisine bırakmıştır. Hatta kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla medya ve teknolojinin de bilginin üretilmesi ve aktarılmasına sağladığı katkı kabul edilmiş ve alanın sınırları daha da genişlemiştir. Yine de Türk halk bilimi çalışmalarında da kentin bir çalışma alanı olarak kabul görmesine kadar uzun yıllar disiplinin köy ile ilişkisinin devam ettiği söylenebilir. Derleme için köylere gidilmiş, derlemeler köyün en yaşlı kişisiyle yapılmıştır. 1970’li yıllardan sonra halk biliminin araştırma alanına kentlerin de dâhil olabileceği yönündeki fikir, güçlenerek günümüze kadar gelmiştir. Selcan Gürçayır Teke, Türk halk bilimi çalışmalarında “hazırlanan derleme kılavuzlarında kaynak kişi terimi yerine uzun yıllar köylü kelimesinin kullanılmasını” (2020: 253) bu etkiye bir kanıt olarak gösterir. Ayrıca Gürçayır Teke, Abdülaziz Bey’in İstanbul’da Osmanlı’da gündelik ve geleneksel yaşama ilişkin gözlemlerine ve atalardan edindiği bilgilere dayanan çalışmasını “kent folkloru niteliğinde bir çalışma” olarak değerlendirirken; “erken dönem araştırmacılarından Ahmet Baha Gökoğlu’nun kentte de derleme yapılabileceğine dair düşüncelerini” Türkiye’de kente yönelik ilk yaklaşımlar olarak değerlendirir (2020: 254-255).

Halk bilimi çalışmalarında derlemenin nerede yapılacağı, inceleme alanının neresi olacağı konuları, Türkiye’de de yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren tartışılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla kuramsal anlamda kent folkloru çalışmalarının temelini bu yıllara dayandırmak mümkündür. Türk halk biliminde kente yönelen ilk dikkatlerden biri Sedat Veyis Örnek’e aittir. Örnek, 1977 yılında yayımlanan *Türk Halkbilimi* (2014: 24) adlı kitabında yer alan ve “halk biliminin içerdiği, içermesi gerektiği konuların bir çerçevesini çizme niteliği taşıyan” şemasında hem “köy, kasaba ve kent yaşamı (monografiler)” konusuna ve “yerleşim-yerleşim türleri” konusunun alt konusu olarak “sürekli yerleşim (köy, kasaba, kent)” başlığına yer vermiştir. Kent

üzerine bir diğer dikkat ise Tahir Alangu'ya aittir. İlk baskısı 1983 yılında yayımlanan *Türkiye Folkloru El Kitabı* (2020) adlı kitabında “folklor, artık çok eski töreler ve yaşam düzenleri içinde evrime kapalı “aşağı tabakaları” değil, bilginleri ve aydınları da cahiller, işçiler ve köylüler kadar araştıracaktır; folklor ürünleri aşağıdan yukarıya, bütün zümreler ve sınıflarda geçerli, geçişli, sürekli ve canlı bir oluşum evrimi içinde yürümekte, geçmişten geleceğe doğru çağımıza da uğrayarak, kesintisiz bir damar gibi akmaktadır.” (2020: 425) ifadeleri Türk halk bilimi araştırmacıları tarafından folklorun artık köy ve köylü halk ile sınırlandırılmadığının bir diğer göstergesidir. Ancak bu yıllar için araştırmaların yine de büyük oranda köy ve kırsal alanlarda devam ettiği söylenebilir. Ya da kentleşmenin toplumlar üzerinde henüz bu kadar etkili olmadığı bir dönem olması dolayısıyla köyün uzun süre “alan” olarak görülmesi eğilimi devamlılığını korumuştur.

Son yirmi yıl içinde ise halk biliminde derleme alanı ve kaynak kişi üzerine akademik alanda yürütülen çalışmalar kent folklorunun akademik bir zemine oturmasının yolunu açmıştır. Metin Ekici, ilk baskısı 2004 yılında yapılan *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri* adlı kitabında derleme yerinin köy veya kent, kentin bir mahallesi ya da semti olabileceğini belirtmiştir. Ayrıca Ekici'nin halk biliminin “bazı konularının kent veya endüstri alanlarında derleme yapmayı zorunlu kıldığı” (2013: 26) yönündeki vurgusu kentin ve kentlinin de folklor üretim sürecine dâhil olduğunun bir kabulü olarak nitelendirilebilir. Diğer taraftan Metin Ekici'nin kaynak kişiyi “halk bilgisi ürünlerini ilk defa yaratan, yeniden yaratıp nakleden, gerekli durumlarda bunların bütünü veya ana özelliklerini aktarabilen veya icrâ edebilen” (2013: 30) olarak tanımlaması, halk bilimindeki kaynak kişinin köylü hatta köyün en yaşlısı olması gerektiği yönündeki algının artık değiştiğinin kanıtıdır. Türk halk bilimi tarihinde derleme üzerine yaşanan dönüşümleri ve farklılaşan bakış açılarını incelediği *Türk Halk Biliminde Derleme: Çalışmalar, Tartışmalar* (2020) adlı kitabında Selcan Gürçayır Teke, derleme çalışmalarının dönüşümünü kişiler ve kurumlar, kılavuzlar ve akademisyenler üzerinden tartışmıştır. Söz konusu kitap Türk halk biliminin derleme, alan ve kaynak kişiye bakışını tarihsel bir perspektifle vermesi ve en güncel çalışma olması dolayısıyla dikkate değerdir. Yazar, ele aldığı kılavuzlarda derleme yapılacak yerin köy ve kırsal alanla sınırlandırılmasının kente göçün artmasıyla yeni bir görünüm aldığını, kentte de derleme yapılabileceğinin kabul edildiğini ifade eder (2020: 177). Alan ve kaynak kişi üzerine yaşanan bu dönüşüm

medya ve kitle iletişim araçlarının, internet teknolojilerinin gelişmesi ve bireylerin sanal ortamlara yönelik pratik ve alışkanlıklar edinmesi, alan kavramını bir adım daha öteye taşıyarak netlore kavramının üretilmesine neden olmuştur. Walter Ong'un (2010: 23) "günümüz ileri teknolojisiyle yaşantımıza giren telefon, radyo, televizyon ve diğer elektronik araçların kültürü şeklinde özetlediği ve "ikincil sözlü kültür" olarak nitelendirdiği kitle iletişim araçları, folklorun hem üretildiği hem de aktarıldığı yeni "alan"lar olarak ele alınmaktadır. Dizi, film vb. medya üretimlerinin yanı sıra internet siteleri, bloglar, katılımcı sözlükler halk biliminin malzemesini derlediği yeni alanlar olarak; blog ve sözlük yazarları da yeni kaynak kişiler olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca teknolojinin imkânları "halka gitmek" fikrini fiziksel anlamda da dönüştürmüştür.

Türkiye'de kent folkloru çalışmaları günümüzde alanın diğer konularına göre nicelik olarak daha az olsa da özellikle 2000'li yıllardan itibaren kentin halk bilimcilerin çalışmalarına daha fazla dâhil olduğunu söylemek mümkündür. Öcal Oğuz, 2001 yılında kaleme aldığı "Kentlerin Oluşum ve Gelişim Süreçlerinde Türk Halkbilimi" başlıklı makalesinde Türk kentlerinin kuruluş ve gelişim süreçlerinde toplumsal dokuyu belirleyen ve halk bilimi alanına giren unsurlar dikkate alınarak yapılacak çalışmaların, tarihsel ve kültürel süreçleri anlamlandırmak açısından önemine vurgu yaparak; kent folkloru yaklaşımının benimsenmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur. Aynı yazarın 2007 yılında kaleme aldığı "Folklor ve Kültürel Mekân" başlıklı yazısı da folklor ürünlerinin mekânla ilişkisine odaklanmıştır. Özellikle kentleşme ve modernleşme süreçlerinde folklorun üretildiği yerler olarak kültürel mekânların önemine vurgu yapan Oğuz, kültürel mekân kaybının kültürler açısından vahim sonuçlar doğuracağını belirtir. Oğuz, *Küreselleşme ve Uygulamalı Halk Bilimi* (2001) adlı kitabında ise yine kentleşme, küreselleşme ve popüler kültür karşısında yerel kültürlerin değişim ve dönüşümünü kent, turizm, eğitim ve medya odaklı analiz etmiştir.

Yapılan taramalarda<sup>1</sup> kent folkloru başlığını taşıyan herhangi bir yüksek lisans ve doktora tezi bulunmamasına rağmen, kente halk bilimsel açıdan yaklaşan tezlerin olduğunu; bu tezlerin genel olarak kent imgesi, kent ortamında kültürel aktarım, ritüel mekânı olarak kent ya da kentleşme ve modernleşmeyle kültür

---

<sup>1</sup> Yükseköğretim Kurulu Başkanlığının Ulusal Tez Tarama Merkezi dikkate alınmıştır.



üretim ve aktarım süreçlerine odaklandığını söylemek mümkündür. Kent imgesi konusuna odaklanan çalışmalardan biri olan Sunay Akkaya'nın hazırladığı, "Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Kent İmgeleri ve Günümüz Kent Markası Tasarımına Etkisi" (2016) adlı doktora tezinde seyahatnameye bir kent/ler monografisi, Evliya Çelebi'ye ise bir kent belleği derleyicisi ve yazarı olarak yaklaşılarak Evliya Çelebi'nin sözlü kültürden yararlanarak yarattığı kent imgelerini yaratma gücü ve günümüz kent imgeleri ve markalarının yaratılmasında Evliya Çelebi göndermelerinin analizi yapılmıştır. Halk bilimi disiplininde kent ve imge ilişkisini ele alan isimlerden Öcal Oğuz, "Halk Bilimi Çalışmalarında İmgeleri Öne Çıkartmak" (2013: 79) başlıklı yazısında, "hem kentin kültür dokusunu anlamak hem de günümüz kentinin kültürel oluşum ve gelişimini kavrayabilmek için imgelerin önemine vurgu yaparken; Nebi Özdemir, "Kültürel İmge Araştırmaları" (2012) başlıklı yazısında kültürel imgelerin ülkelerin kültürel belleklerini oluşturmaları ve geliştirmelerini sağlayan bir işlevi olduğuna değinmiş; "Kentlerin Gezgin İmgeleri: Kültürel İmge Araştırmaları ve Ulaşım Alanı" (2012) başlıklı yazısında ise otobüs işletmelerinin unvan ve görsellerinden hareketle yöresel ve kentsel imgeler aracılığı ile kentlerin doğal, tarihî ve kültürel mirasları konusunda bir farkındalık yaratılması hususu üzerinde durmuştur.

Kültür aktarımı meselesine kent mekânı üzerinden yaklaşan çalışmalardan biri olan, Ferya Çalış'ın "Günümüz Kentinde Kurban Ritüeli" (2016) başlıklı doktora tezi, Kurban Bayramı ritüelinin çağdaş kent kurgusu içindeki yerini ve üretilen çözümleri insan, zaman ve mekân çerçevesinde ele almıştır. Tez çalışması, kentleşme ve modernleşmenin etkisiyle geleneksel bir bayram ritüelinin işlevinde meydana gelen değişikliği, kent ve kültür aktarımı ilişkisi içinde ortaya koyması açısından önemli bir yerde durmaktadır. Kültür aktarımı konusuna odaklanan bir diğer doktora tez çalışması da Melike Kaplan'ın "Geleneksel Tıbbın Yeniden Üretim Sürecinde Kadın: Ankara Kent Örneğinde Kuşaklararası Çalışma" (2008) başlıklı tezidir. Gelenğin kent mekânındaki aktarımına geleneksel tıp ve kadın odağında yaklaşan çalışmada, kuşaklararası karşılaştırmalı yöntem kullanılarak geleneksel tıp bilgisinin modern kent ortamında aktarılıp aktarılmadığı, yeniden üretim sürecine girip girmediği sorgulanmıştır. Çalışma, geleneksel bilginin sürekliliğinin kent mekânındaki dönüşümünü irdelemesi bakımından kent folkloru kapsamında değerlendirilebilecek niteliktedir. Hilal Tavukçu'nun hazırladığı "Gelenğin Yeniden Keşfi Bağlamında

Halk Hekimliği (Ankara Kent Örneği)” (2016) başlıklı yüksek lisans tezinde, Ankara kent merkezi örneği üzerinden, halk hekimliğinin yeniden üretim ve yeniden keşfedilme süreçlerine kentleşme, ekonomi ve medya ekseninde yaklaşılmıştır. Kent folkloru bağlamında değerlendirilebilecek bir diğer doktora tez çalışması Erkan Aslan tarafından hazırlanan “Günümüz Kent Toplumunda Mitin Dönüşümü ve Sürekliliği: UFO Mitleri” (2019) başlıklı tezdur. Çalışma, mitin kent ortamında yeniden üretim sürecini UFO mitleri üzerinden izlemektedir.

Kent çalışmalarında önemli bir yer tutan gecekondu mahalleleri veya kentsel dönüşüm sürecine girmiş gecekondu alanları da halk bilimi disiplininin dikkatine son yıllarda girmiştir. Evrim Ölçer Özünel tarafından kaleme alınan Eşiktekiler: *Gecekondu Folklorunda İnsan-Zaman-Mekân* (2015) başlıklı kitap, kent folkloru çalışmaları içinde yer alan gecekondu folkloruna Türkiye’de ilk odaklanan çalışma özelliğini göstermektedir. Hem alanın kente olan bakış açısını genişletmesi açısından kent folkloru hem de kent mekânında yaşayan ama çoğu zaman kentli olarak görülmeyerek “ötekileştirilen bir grup” niteliği taşıdığı için grup folkloru bağlamında önemli bir örnek olan kitap; Ankara’da yer alan iki gecekondu mahallesi üzerinden gecekondu sakinlerinin geleneksel bilgiyi aktarım biçimlerine, mekânsal dönüşümün geleneksel yaşam tarzını nasıl etkilediğine, gündelik yaşamlarına, kentli olma süreçlerine ve geleneksel kodlar barındıran yaşam tarzlarına odaklanmıştır. Halk bilimsel bakış açısıyla kent üzerine kaleme alınmış en güncel kaynaklarından biri olan *Paldır Kültür Kentleşmeler* (2020) adlı kitap Öcal Oğuz’un kent mekânına, hızlı ve plansız kentleşme ve küreselleşme süreçlerine halk bilimi, kimlik ve aidiyet, sürdürülebilir kalkınma odağında yaklaştığı yazılardan oluşmaktadır. Öcal Oğuz; “evde, sokakta, eğitimde, edepte, sanatta, işte ve masalda”<sup>2</sup> bölüm başlıklarını verdiği altı tema altında kentleşmenin getirdiği değişim ve dönüşümleri irdeleyerek sürdürülebilir kalkınma ve uygulamalı halk bilimi eksenli çözüm yolları önermektedir. Burada öne çıkan örneklerine yer verilen kent ve folklor ilişkisini barındıran çalışmaların, son on yılda meslek ve grup folkloru çalışmalarıyla daha da kapsamlı hâle geldiği söylenebilir.

---

<sup>2</sup> 2019 yılında yapılan ilk baskıda yer almayan “masalda” bölümü, 2020 yılında yapılan ikinci baskıda eklenmiştir.

Tezin alanını oluşturan Hamamönü ve çevresindeki yenileme çalışmaları, genel olarak sosyoloji, coğrafya, işletme, kent planlaması, mimarlık gibi disiplinler<sup>3</sup> tarafından daha önce tez ve makale düzeyinde ele alınmıştır. Alanın geneline odaklanmasa da halk bilimsel bir bakış açısıyla kaleme alınmış, Hamamönü Hıdırellez Şenliği odağında iki makale yayımlanmıştır. Hıdırellez Şenliği üzerine yayımlanan makalelerden ilki Selcan Gürçayır Teke'nin "Değişen Kültürel Mekânlar, Dönüşen Gelenekler: Ankara'da Hıdırellez Kutlamaları ve Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri" (2016) başlıklı yazısıdır. Makalede, mekânın geleneğin sürdürülmesinde ve biçimlendirilmesindeki önemi üzerinden Hıdırellez şenliklerinin değişen mekâna bağlı olarak nasıl biçimlendiği sorgulanmakta; geleneğin inanç boyutunun yanı sıra eğlence boyutunun öne çıktığı vurgulanmaktadır. İkinci makale ise Erkan Arslan tarafından kaleme alınan "Fakelore mu, Geleneğin İcadı mı, Uygulamalı Halk Bilimi mi? Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri Üzerine Bir İnceleme" (2020) başlıklı yazıdır. Bu

---

<sup>3</sup> Hamamönü üzerine hazırlanan tezler: Öztürk, H. H. (2007). Tarihi ve Kültürel Çevrenin Korunmasında Sivil Toplumun Rolü: Hamamönü Örneği. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Çevre Bilimleri Anabilim Dalı; Kale, B. (2011). Tarihsel Kent Peyzajlarının Korunması, Hamamönü Örneği. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Peyzaj Mimarlığı Anabilim Dalı; Sudan, A. E. (2012). The Role and Approach of Local Authorities in the Field of Conservation: Case Study in Hamamönü/Ankara. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Restorasyon Anabilim Dalı; Kurtar, C. (2012). Kentsel Kültürel Miras Yönetimi ve Rekreasyonla İlişkisi: Ankara Hamamönü Örneği. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Coğrafya Anabilim Dalı; Arslan, M. T. (2012). Kültürel Miras Alanlarında Sağlıklılaştırma ve Yenileme Süreçlerinin Değerlendirilmesi: Ankara Hamamönü ve Hacıbayram Örnekleri. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Şehir ve Bölge Planlama Anabilim Dalı; Tarsuslugil, G. (2013). Kültür Turizmi ve Uluslararası Tanınırlık: Ankara-Hamamönü Örneği. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme Anabilim Dalı; Şeran, M. (2014). Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Tarihi Mekânların Korunmasına Eleştirel Bir Yaklaşım: Hamamönü-Kâmil Paşa Konağı ve Çevresi, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İç Mimarlık ve Çevre Tasarımı Anabilim Dalı; Uçar Altınışık, H. (2015). Türkiye'de Kentsel Kimliğin Dönüşümü ve Soylulaştırma: Ankara Hamamönü Örneği. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı; Tazehkand, I. M. (2018). Tarihi Alanların Korunması ve İyileştirilmesinin Mekânsal, Sosyal ve Ekonomik Etkilerinin Ankara Hamamönü Yenileme Alanı Çerçevesinde Değerlendirilmesi ve Meraga Kenti Molla Rüstem-Hamam Tarihi Alanı İçin Önerilerin Geliştirilmesi. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Şehir Planlama Anabilim Dalı; Büyüköz, E. Ö. (2019). Ankara Hamamönü Bölgesi Hacettepe Mahallesi Geleneksel Konutlarında Mekânsal Analiz. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Dicle Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Anabilim Dalı; Yorulmaz, B. (2019). Effects of Urban Tourism on the Historical Urban Space within the Framework of Urban Revitalization: The Case of Hamamönü, Ankara. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Şehir ve Bölge Planlama Anabilim Dalı; Dülger, A. S. (2019). Ziyaretçilerin Otantiklik Algılarının Değer, Memnuniyet ve Davranışsal Niyet Düzeylerine Etkisi: Hamamönü Örneği. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Turizm İşletmeciliği Anabilim Dalı; Hazır, G. (2019). Tarihi Çevrelerde Kentsel Mekânsal Koridorların İncelenmesi Üzerine Bir Araştırma: Ankara-Hamamönü Örneği. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bartın Üniversitesi Fen Bilimler Enstitüsü Peyzaj Mimarlığı Anabilim Dalı.

makalede söz konusu şenlik; fakelore, gelenek icadı, uygulamalı halk bilimi yaklaşımları çerçevesinde irdelenmiştir ve kente uyarlanmış bir uygulamalı halk bilimi örneği olduğu sonucuna varılmıştır. Bu iki yazının dışında, Hamamönü özelinde olmasa da kentleşme ve aktarım ilişkisine yine geleneksel bir bahar bayramı olan Çiğdem günü üzerinden yaklaşan bir diğer makale ise M. Öcal Oğuz tarafından kaleme alınan “Çağdaş Kentte Bir Yeniden Canlandırma Örneği: Çiğdem Günü” (2014) başlıklı makaledir. Oğuz, makalede, Anadolu’da baharı karşılama bayramlarından biri olan Çiğdem Günü’nün uygulamalarını, bir yeniden canlandırma örneği olarak ele almış ve sürdürülebilir kalkınma hedefleriyle ilişkisi bağlamında irdelenmiştir. Makale, hem Hamamönü’nde yapılan pek çok uygulamalı halk bilimi ve yeniden canlandırma örneğini anlamlandırmak açısından hem de Hamamönü’nde de hayata geçirilen Çiğdem Günü kutlamalarına değinmesi yönüyle önemli veriler sağlamaktadır.

Çalışmalar göstermektedir ki kent mekânı ve kentleşme süreçleri geleneğin aktarımı ve sürdürülmesi açısından önemli bir bağlam olarak kendini göstermektedir. Ancak kent üzerinde çalışan her disiplinin kabul ettiği gibi kentleşme sadece bir mekân değişikliği değil, toplumların yaşamını dönüştüren bir süreçtir. Kentleşme süreçlerinde ortaya çıkan gecekondu alanları, kentsel dönüşüm alanları ve kentsel yenileme sonucu canlandırılarak turizme açılan alanlar da kent folkloru çalışmalarına dâhil olmuştur. Tezin konusunu, Ankara’nın Altındağ ilçesinde yer alan ve kentsel yenileme çalışmalarıyla turizme açılan Hamamönü ve çevresinin mekân kurgusu ve etkinliklerinin kültür aktarımı açısından incelenmesi oluşturmaktadır. Hamamönü, Ankara’nın eski kent merkezi sınırları içinde yer alan tarihî bir mahalledir. Bölge, Ankara’nın özellikle Osmanlı döneminde ticaret merkezi özelliğini taşıması, Osmanlı dönemine ait önemli sivil mimari eserleri barındırmasının yanı sıra Ankara’nın başkent ilân edildiği süreçte kent merkezini oluşturan dairenin içinde yer almasıyla, Ankara için tarihî, toplumsal ve kültürel açıdan önemli bir yerde durmaktadır. Ancak Ankara’nın kent merkezinin Ulus ve civarından, Kızılay bölgesine kaymasının ardından Kale çevresi ve Hamamönü bölgesinin yavaş yavaş önemini yitirdiği ve terk edildiği söylenebilir. Kısaca Hamamönü, çeşitli kent planlamaları sonucunda eski sakinlerini ve anlamını kaybetmesinin ardından Ankara’nın kent merkezi olma konumunu da yitirmiş alanlardan biridir. Zamanla mekândaki eski tarihî evlerin tahrip edilmesi ve suç olaylarından dolayı pek de güvenli görülmeyen bir mekân hâlini almıştır. Türkiye’de eski kent dokusunu koruma çalışmaları 1970’li yıllardan itibaren

önem kazanmıştır ve Hamamönü semtinde yapılan koruma ve sağlıklılaştırma çalışmaları da bu kapsamda değerlendirilebilir. Çeşitli idari ve yönetsel süreçleri içeren sağlıklılaştırma, koruma ve planlama adımlarından sonra 2006 yılında uygulamaya konulan “Ankara Eski Kent Dokusunun Planlanması, Sağlıklılaştırılması ve Korunması Projesi”yle bölge yeniden canlandırılmış ve turizme açılmıştır.

Söz konusu bölgenin bu çalışmaya konu olmasının sebebi, bölgedeki değişim ve yeniden canlandırma çalışmaları sonucunda kültürel miras, kültürel aktarım, kültür koruma, kültür turizmi, kültür ekonomisi, kültür endüstrisi, uygulamalı halk bilimi, kültürel animasyon vb. yönlerden halk biliminin çalışma alanına giren pek çok unsuru barındırması dolayısıyladır. Çalışmada; yenileme projesiyle kentsel bir imge ve turizm alanı hâline getirilmeye çalışılan Hamamönü’nün, Ankara için kültürel bir mekân, kent merkezinde bir ritüel ve toplanma alanı hâline gelip gelmediği, uygulamaları ve etkinlikleriyle kültür aktarımına katkı sağlayıp sağlamadığı irdelenecektir. Kısacası çalışma genel anlamda kentleşme ve modernleşmeyle toplanma ve aktarım işlevi gören kültürel mekânların kaybına özeldir ise bir kent ve kentsel yenileme mekânı olan Hamamönü’ne, mekân, insan ve kültür ilişkisi ekseninde odaklanmaktadır. Eski bir kent merkezinin yenilenecek turizme açılmasıyla bölgede açılan işletmeler, düzenlenen etkinlikler ve uygulamalar üzerinden modern kentte böyle bir mekâna neden ihtiyaç duyulduğu sorusu da tezin temel sorularından biridir. Ayrıca alan, daha önce yukarıda örnekleri verilen farklı disiplinler tarafından ele alınmış olsa da halk biliminin inceleme alanına giren pek çok uygulamayı barındırması dolayısıyla, diğer disiplinlerden farklı bir bakış açısıyla yaklaşmayı gerektirmektedir.

Tezin yazılış sürecinde disiplinlerarası bir konu olan kent üzerine disiplinlerarası bir okuma yapılmıştır. Tezde kentlerin değişim süreçleri ve kentlere yönelik yaklaşımlara halk bilimiyle ilişkisi bağlamında yer verildiği söylenebilir. Kentleşme, modernleşme, Ankara’da kentleşme ve modernleşme, Hamamönü’nün dünü ve bugünü, turizm amaçlı yenileme çalışmaları, kültür turizmi, kültür aktarımı, kent folkloru, uygulamalı halk bilimi üzerine okumalara ağırlık verilmiştir. Ayrıca halk biliminin kente yönelen dikkatini analiz etmek açısından halk bilimi tarihi ve kuram okumaları yapılmıştır. Tezin kavramsal ve kuramsal okumaları, Altındağ Belediyesinin faaliyet raporları, tanıtım broşürleri ve internet sitesinden edinilen bilgilerle desteklenmiştir. Tezin kaynak kişilerini proje uygulayıcıları olan yerel

yöneticiler ve yetkililer; bölge sakinleri, esnaf ve işletmeciler, ziyaretçiler oluşturmaktadır. Ayrıca turizme açılmış bir mekân olması dolayısıyla Hamamönü üzerine yazılmış gezi ve seyahat blogları ve katılımcı sözlükler bir “alan”, sözlük ve blog yazarları da “kaynak kişi” olarak kabul edilmiştir.

Yukarıda özetlenen sebeplerle Hamamönü üzerinden mekân ve kültür aktarımı ilişkisini irdeleyen bu tez, giriş ve sonuç bölümleri hariç üç bölümden oluşmaktadır. Üç alt başlıktan oluşan “Mekân ve Kent Yaklaşımları” başlıklı birinci bölüm, büyük oranda sosyal bilimler alanında mekân ve kent üzerine geliştirilmiş yaklaşımları içerir. Kent ve kentleşme çalışmalarında dönüm noktaları olarak kabul edilen modernizm, postmodernizm ve küreselleşme süreçlerinde, mekâna ve kente yönelik bakış açılarına ayrı ayrı yer verilmiştir. “Mekân ve Toplum İlişkisi” başlığını taşıyan ilk kısımda sosyal bilimler alanında mekânın tarihsel perspektif karşısında önem kazanması sürecinin yanı sıra mekânın toplumsal olandan, toplumsal olanın da mekândan ayrılamayacağı yönündeki analizlere yer verilmiştir. Kültürün toplumlar tarafından üretilen ve aktarılan dinamik yapısı göz önünde bulundurulduğunda mekânın toplum ile ilişkisinin analizi oldukça önemli bir yerde durmaktadır. Bölümün “Modernizm ve Kent Yaklaşımları” başlığını taşıyan kısmında ise sanayileşme sonrası ortaya çıkan modern kentin/sanayi sonrası kentinin tanımlanmasıyla ilgili görüşlere, modern dönem kent yaklaşımlarına ve aynı zamanda toplumsal bir süreç de olan modernizmin, kent mekânında meydana getirdiği değişikliklere yer verilmiştir. Bu başlık altında ele alınan yaklaşımlara, hem kenti bir değişken olmaktan çıkartıp başlı başına bir araştırma alanı hâline getiren ve bir yaşam biçimi olarak kentleşmeyi analiz eden yaklaşımlar olması hem de halk bilimi çalışmalarında da sıklıkla karşılaşılan geleneksel-modern karşıtlığının bu dönem tartışmalarıyla belirginleşmesi dolayısıyla yer verilmiştir. Son alt başlık olan “Postmodernizm ve Küreselleşme Süreçlerinde Kent Yaklaşımları”nda ise özellikle 1970’li yıllardan sonra etkisini gösteren postmodernleşme ve küreselleşme süreçlerindeki kent yaklaşımlarına yer verilmiştir. Bu dönem yaklaşımları, modernizmin getirdiği kimlik bunalımı ve yabancılaşmaya karşı diğer bir deyişle modernizmin krizlerine karşı kent mekânı üzerinden ortaya çıkan yerellik ve farklılığa odaklanan yaklaşımlardır. Bu bölümde yer verilen yaklaşımlar; Hamamönü’nün, Ankara’nın modern kent planlama sürecinde terk edilen postmodern dönemle de yeniden canlandırılarak turizme ve kentliye açılan bir mekân

olması dolayısıyla, bölgedeki dönüşümü toplumsal süreçler ve kent yaklaşımları üzerinden anlamlandırmak açısından oldukça önemlidir.

Tezin “Halk Biliminin Çalışma Alanı Olarak Kent ve Kent Folkloru” başlıklı ikinci bölümü üç alt başlıktan oluşmaktadır. “Halk ve Folklorun Yeniden Tanımlanma Süreçleri” başlığını taşıyan ilk kısımda, öncelikle halk biliminin doğuşunda etkili olan bakış açılarına ve bu bakış açıları doğrultusunda ortaya çıkan halk ve halk bilimi yaklaşımlarına yer verilmiştir. Köylünün halkla, köyün de halk bilimiyle birlikte düşünülmesine neden olan sürecin yanı sıra yirminci yüzyıl ortasından itibaren değişen halk tanımıyla ortaya atılan halk bilimi yaklaşımları irdelenmiştir. Halkın mekân odaklı tanımının yerini ortaklık üzerine kurulan bir tanımın alması, metin merkezli yaklaşımların yerini de bağlam merkezli yaklaşımlara bırakması süreçleri kent folklorunun kuramsal zeminini anlamlandırmak açısından önemlidir. İkinci alt başlık olan “Kentleşme ve Modernleşme Bağlamında Kent Folkloru” başlığında ise kent folkloruna yönelik dikkatlere yer verilmiştir. Kent folkloru alanında yapılmış çalışmalara da değinilen başlıkta modernleşmenin halk biliminin sonunu getireceği yönündeki endişeye karşı çıkan görüşler özellikle vurgulanmıştır. Ayrıca halk biliminde kentleşme ve sanayileşmeyle ortaya çıkan yeni kent grupları, kent kökenli meslek grupları, gecekondular gibi kent folklorunun alt çalışma alanları olarak nitelendirilebilecek yaklaşımlara da yer verilmiştir. Bölümün “Fakelore”dan “Somut Olmayan Kültürel Miras”a Halk Biliminin Uygulamaları” adını taşıyan son başlığında ise halk biliminde, Dorson tarafından ortaya atılan ve sahte bilgi olarak tanımlanan “fakelore” kavramından, günümüz kültür koruma yaklaşımlarının odağını oluşturan Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi kapsamında önerilen aktarma ve koruma yöntemlerine kadar getirilebilecek, uygulamalı halk bilimi yaklaşımları ele alınmıştır.

Tezin “Kültürel Miras Aktarımı ve Yeniden Canlandırma Bağlamında Hamamönü” başlıklı son bölümü ise dört alt başlıktan oluşmaktadır. “Kentleşme ve Modernleşme Ekseninde Hamamönü’nün Dönüşümü” adını taşıyan birinci başlıkta, öncelikle Hamamönü’nün bugünkü konumunu belirlemek açısından Türkiye’nin modernleşme ve kentleşme sürecine kısaca değinilmiştir. Sonrasında ise Cumhuriyet’in ilânından sonra başlayan Ankara’nın kentleşme süreci ve bu süreç içinde Hamamönü’nün sosyal yapısı irdelenmiş ve Hamamönü’nün yenileme

çalışmasına genel hatlarıyla değinilmiştir. Bölümün “Kültürel Miras, Nostalji ve Bellek Bağlamında Eski Kent Merkezlerinin Yenilenmesi ve Hamamönü” adını taşıyan ikinci başlığında ise kent merkezlerindeki tarihî bölgelerin turizme açılma süreçlerinin arka planını oluşturan kültürel mirası canlandırma, bellek ve aidiyet ilişkisine değinilmiş; Hamamönü’nde bu ilişkiyi barındıran uygulamalar nostalji ve otantiklik kavramları etrafında ele alınmıştır. Bölümün üçüncü başlığı olan “Ritüelin Mekânsal ve İşlevsel Değişimi Bağlamında Hamamönü Kına Konakları” adlı kısmında ise Hamamönü’nde sayıları oldukça fazla olan kına konakları ele alınmıştır. Öncelikle kentleşmeyle geçiş dönemi ritüellerinin mekânsal değişime ihtiyaç duyma nedenleri üzerinde durulmuş, sonrasında ise kına konaklarında yapılan kına gecesi organizasyonlarının gelenekten beslenen yönleri, işlevsel değişimleri, söz konusu ritüellere popüler kültürün etkisi irdelenmiştir. Bölümün, “Toplanma ve Kültürel Aktarım Mekânı Olarak Hamamönü” adlı son başlığında ise kentlerde toplanma mekânlarına duyulan ihtiyaca değinilerek bu mekânların kent imgesiyle ilişkisi ele alındıktan sonra, Hamamönü Ramazan Eğlenceleri’nin, Hamamönü’nü imgesel bir toplanma mekânı hâline getirip getirmediği sorgulanmıştır. Ardından ele alınan Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri ise kültür aktarımı bağlamında uygulamalı halk bilimi ve yeniden canlandırma üzerinden irdelenmiştir.

Özetlemek gerekirse; tarihî kent merkezinde turizme açılan bir alan olarak Hamamönü ve çevresine kültürel aktarım mekânı çerçevesinde yaklaşan bu tez çalışması, mekân ve kent yaklaşımlarının yanı sıra kent folkloru ve uygulamalı halk bilimi yaklaşımlarının söz konusu alan üzerinden ele alındığı bir çalışmadır. Ayrıca halk biliminin; kente, kentleşme ve modernizmin kültür üretim ve aktarım biçimlerine, aktarım mekânı bulamayan geleneksel unsurların yaşadığı dönüşüme ve bu dönüşüm sonucunda alınan önlem ve canlandırma çalışmalarının kültürel mirası etkileme biçimine odaklanmıştır.



## 2. MEKÂN VE KENT YAKLAŞIMLARI

### 2.1. Mekân ve Toplum İlişkisi

Mekânın kavranması ve kavramsallaştırılması sorunu sosyal bilimlerin önemli araştırma alanlarından biri olmuştur. Konuya her disiplin kendi penceresinden bakmış ve tanımlama çabasına girmiştir. Mekânın bu denli etkili olması her türlü sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasi vb. olay ve olgunun gerçekleştiği “yer” olmasından kaynaklıdır. İçinde insana yer veren her alan bağlamsal olarak mekâna da değinme zorunluluğuna sahip olmuştur. Diğer bir deyişle mekân, tek başına bir araştırma konusu olabileceği gibi pek çok farklı süreci etkileyen bir bağlam da olabilmektedir. Bu durumda mekânın toplumsallığı meselesini irdelemek mekândaki toplumsal ilişki ağlarını kavramayı gerekli kılmıştır. Toplumsal ya da sosyal mekân olgusu bireylerin hayatı boyunca içinde yaşadıkları, etkilendikleri ve etkiledikleri mekânlar neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda insan-mekân arasında temel bir ilişki mevcuttur. Bu ilişki de mekânı disiplinlerarası bir inceleme konusu yapmıştır. Her disiplin, öne çıkartmak ya da irdelemek istediği olguyu mekân araştırmalarında merkeze koymuştur ve ona göre bir kavramsal çerçeve çizmiştir. Mekân-insan/toplum, mekân-zaman, mekân-zaman-insan/toplum arasındaki karşılıklı ilişki sosyolojik, psikolojik, kültürel, tarihsel, davranışsal, fenomenolojik, sembolik, bağlamsal, halk bilimsel pek çok farklı yaklaşımla ele alınmıştır.

Sosyal bilimlerin geçmişine bakıldığında tarihe yani zamana daha fazla önem verildiği ya da tarihsel perspektifin daha etkili olduğu söylenebilir. Mekâna yönelen bakışı bazı isimler mekânın zaman karşısında ön plana çıkışı bazı isimler de zaman ve mekânın eşzamanlı hâle gelmesi şeklinde değerlendirmiştir. Ayşe Öncü ve Petra Weyland, sosyal disiplinlerin klasik, kanonize olmuş büyük anlatılarının zaman akışını uyguladığını dile getirmektedir. İnsanlar, toplumlar, medeniyetler, zamanın akışı içinde, önceden sonraya doğru sıralanır. İlkel-medeni, geleneksel-modern-postmodern, az gelişmiş-gelişmiş; fordist-postfordist gibi tanımlamalar ancak zamanın akışı içinde düşünülebilir. Tüm açıklamalar ve nedensellik ilişkileri zaman akışı içinde bir başlangıç noktası olduğu üzerine kurulur (Öncü vd., 2013: 13, 21). Edward Soja da on dokuzuncu yüzyılın sonunda toplumsal sürecin coğrafyasının, olur da görülürse ya dışsal bir kısıtlama ya da neredeyse önemsiz bir sonuç olarak

yorumlandığını, etki sahibi değişkenin tarih olduğunu belirtmektedir (2017:49). Mahmut Mutman, mekânın geri plana itilmesine hem felsefe hem de sosyoloji disiplini üzerinden eleştiri getirmiştir. Ona göre modern felsefenin fenomenolojik geleneği mekânı zamana tabi kılmış; klasik sosyoloji ise disiplinlerarası iş bölümü gereği mekân konusunu coğrafya, mimarlık ve şehirciliğe bırakmıştır (1994: 181-182).

Mekânın on dokuzuncu yüzyıldaki bu geri planda kalışı ve sosyal bilimler alanında zamanın önemsiz bir bileşeni olarak görülmesi durumu, yirminci yüzyılın başlarına gelindiğinde kısmen değişikliğe uğramış, yüzyıl ortalarından itibaren de mekân ön plana çıkmaya başlamıştır. On dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılın mekâna ya da diğer bir deyişle zamanla birlikte mekâna da bakış açısında keskin bir değişiklik kendini göstermiştir. Edward Soja'ya göre de on dokuzuncu yüzyılın tarih saplantısı ve tarihsel tahayyülü o kadar güçlüdür ki toplumsal yaşamın mekânsallığına yönelecek bir teorik bilincin, mekânın toplumsal üretimi vb. konuların önü tıkalıdır. Ancak 1980'lerde, tarihselciliğin mekâna kayıtsız kalan kadim geleneklerine karşılık, eleştirel tahayyülün kapsamlı biçimde mekânsallaşmasını öneren itirazlar yükselmiştir. Bu açılım, zaman ve mekânın bir aradalığını, tarih ve coğrafyanın karşılıklı etkileşimini içermektedir (Soja, 2017: 19-21). John Urry de *Mekânın Tüketilmesi* adlı eserinde mekânın geri plana itilmesi durumuna eleştiri getirir. Ona göre; toplumlar değişim yaşarken sanki sadece zamansallık sergilermiş gibi, zamansal toplumsal değişim ile birleştirme eğilimi vardır. Ancak toplumsal etkileşimlerin zamansal düzenindeki değişimler, genellikle mekânsal örüntülemedeki değişimleri gerektirir. Gündelik yaşamın yinelenmesi bile hem zamansal hem de mekânsal düzensizlikleri kapsamaktadır (Urry, 2018: 102-103). Mekânın göz ardı edildiği on dokuzuncu yüzyıl yerini, "günlük hayatın deneyimlerinin ve kültürel süreçlerin zamanın kategorilerinden çok, mekânın kategorileriyle yönlendirildiği bir çağa" (Jameson, 1991'den akt. Aslanoğlu, 1998: 210) bırakmaya başlamıştır. Bu konuda ortaya atılan pek çok fikir zamansallığın yerini mekânsallığa bıraktığını ya da iki olgunun eşzamanlı biçimde ilerlemesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Zaman içinde mekâna bakışı ve bakış açılarını modernizm, postmodernizm, kapitalizm, küreselleşme gibi pek çok süreç etkilemiştir. Mekânın toplumsal bir olgu olduğu modernizm ile fark edilmiş, postmodernizm ile de yeni bakış açıları geliştirilmiştir. Tarık Şengül, 20. yüzyılın mekân yaklaşımını üç döneme ayırmaktadır.

Birinci dönem mekân yaklaşımı; mekânı, insanın eylemlerini şekillendiren ve onlara yön veren bir olgu olarak görmektedir. İkinci dönem mekân yaklaşımı, 1970'lerin başlarından itibaren kendini gösteren ve mekâna karşı toplumsal olanı savunan bir yaklaşımdır. Şengül'e göre bu yaklaşım, mekânın toplum tarafından oluşturulduğu ve kentin, mekânsal bir yapı olmanın ötesinde toplumsal bir birim olarak değerlendirildiği görüşünü benimsemektedir. Dolayısıyla birinci dönem, mekânın ön plana çıkıp toplumsal olanın geri plana itildiği; ikinci dönem, mekânsal boyutu geriye çekerek, toplumsal ilişkilerin mekânı şekillendirdiği düşüncesinin yaygınlık kazandığı dönemlerdir. 1980'li yıllara tekabül eden üçüncü dönem mekân yaklaşımı ise, mekânsal olanla toplumsal olanın aslında karşılıklı etkileşim içerisinde olduğu ve bu etkileşimin diyalektik bir sürece işaret ettiği görüşüne dayanmaktadır (Yırtıcı, 2005: 61-62). "1960'ların sonlarına kadar mekânsallaştırmadan arındırılma sürecinde olan toplumsal teoride" (Soja, 2017: 57), 1970'lerle mekân ve zaman anlayışı değişmiştir. Sonrasında ise yoğunlaşan postmodernizm tartışmalarının en önemli konularından biri hâline gelen mekân, kimlik ve kültür üzerinden ele alınmaya başlanmış ve toplum-mekân arasındaki karşılıklı ilişki modernizm eleştirisi olarak önem kazanmıştır. "1970'li yıllarla birlikte disiplinlerarası geçişliliğin artmasıyla mekân, bağımsız bir ilgi alanı olarak öne çıkmış" (Mutman, 1994: 182), bu öne çıkış da mekânın, başta birey ve toplumla ilişkisi olmak üzere ekonomik süreçler, üretim ve yeniden üretim olgularıyla ele alınmasına neden olmuştur.

Oğuz Işık, mekânın yirminci yüzyılın son çeyreğinde yaşadığı bu öne çıkışın giderek önem kazandığını hatta 21. yüzyılın sosyal bilimler gündemini belirleyecek olgunluğa da eriştiğini ifade eder. Işık, farklı disiplinlerden pek çok araştırmacı "*mekân, günümüz toplumlarının anlaşılması (ve dönüştürülmesi) açısından temel öneme sahip bir kategoridir*" fikri üzerinde birleştiğini ve mekân kavramının, modernite projesinin temel varsayımlarının sorgulanmasının olduğu kadar yeni bir gelecek tasarımının da vazgeçilmez bir aracı hâline geldiğini belirtir (Işık, 1994: 7-8). Işık'ın bu ifadeleri günümüzde hemen hemen her alanda etkili olan küreselleşme süreçlerinin, özellikle zaman ve mekâna etkisi göz önünde bulundurulduğunda daha da önem kazanmaktadır. Toplumsal gelişmeler ve kültürel süreçlerdeki değişimler, zaman ve mekânın eşzamanlılığı konusundaki fikirlerin de artmasına neden olmuştur. Öncü ve Weyland'a göre bu iki kavramı eşzamanlı düşünmenin nedenlerinden biri de küreselleşmedir. Onlara göre küreselleşme, zaman ve mekânı eşzamanlı düşünmeyi

zorlamış, mekân üstündeki akışkanlığı ve dolaşımları ön plana çıkartmıştır. Çünkü küresel ilişkileri mekân metaforlarına (coğrafya, harita, ağlar, örgüler, doku vb.) başvurmadan anlamak mümkün değildir. Zaman ve mekân kavramları üstünde yoğunlaşan teorik tartışmalar, disiplinlerarası sınırların yeniden çizildiğini işaret eder, şimdiye kadar birbirinden kopuk ele alınan kültür ve mekân kavramlarının birlikte ele alınmaya başlaması da coğrafyacılar ile antropologlar arasında yeni bir diyalog başlatmıştır (Öncü vd., 2013: 13, 21). Mekânın ön plana çıkması ve sosyal bilimler araştırmalarında önemli bir olgu hâline gelmesini, temelde insan ve toplumla olan ilişkisine bağlamak yanlış olmayacaktır. Ancak sosyal bilimler alanında mekânın ele alınması gibi mekânın toplumla birlikte ele alınması da geç zamanlara denk gelmiştir. Klasik sosyologlar mekânı yer olarak nitelemiş ve mekânın toplumsallığı meselesini ihmal etmişlerdir. Zamanla, mekân ve toplum/insan arasındaki karşılıklı etkileşimin fark edilmesiyle mekân, toplumsal açıdan da önem kazanmıştır. Çünkü yerin durağanlığını ortadan kaldırarak onu mekâna çeviren, insan ve pratikleridir. Bireyin ya da daha geniş kapsamla ifade etmek gerekirse toplumun kendine göre dönüştürüp canlılık kazandırdığı yer, mekân hatta toplumsal mekân özelliğini kazanmaktadır. Nasıl ki mekân, insana kimlik kazandıran ve insanları dönüştüren bir olguysa, insan da mekâna toplumsallığını verendir. Toplumsal ve kültürel yapının imgelerinin insan eliyle ön plana çıkartıldığı mekânlar, (toplumsal) kimlik ve (toplumsal) bellek gibi toplumdan ayrılamayacak pek çok kavramla okunabilir. Dolayısıyla “bağımsız bir inşa biçimi değil, aksine toplumsal yapıların ve ilişkilerin belirlendiği bir ürün olan, bu yönüyle de toplumsal olan” (Aytaç, 2006a: 877) mekânın, toplumsallığını tanımlamak öncelikle “yer”den farkını ortaya koymayı gerektirmiştir. Mekân ve yer üzerine söz söyleyen isimlerden bazıları “mekânın her şeyi saran dev bir fiziksel form, “yer”inse bu mekân içinde bulunan fakat salt form olmaktan daha çok, anlamlar taşıyan belirli konumlar olduğunu” (Tuncer Gürkaş, 2010: 12) ifade ederken bazı isimler ise tam tersini savunarak yerin fiziki bir forma sahip olduğunu mekânın ise bir ruhu olduğunu dile getirmiştir. Relph, mekân ve yer ikiliğini kullanarak mekânın doğrudan tanımlanamayan ve analiz edilemeyen, biçimsiz, elle tutulmaz ve soyut bir kavram olduğunu ileri sürmüştür. Ancak ona göre yine de “mekânı hisseder ve onu anlatırız, çünkü her zaman “yer”e dair zayıf da olsa bir hissimiz ve kavrayışımız” vardır. Kısaca mekân anlamını “yer”lerden alır (1976’dan akt. Berber, 2011: 147).

Certeau ise farklı bir bakış açısıyla yeri, bir arada yaşayan öğelerin ortak yaşam ve ilişkilerine bağlı olarak yapılan her türlü düzen şeklinde tarif ederek durağanlığına vurgu yapmaktadır. Ancak yerden farklı olarak her türlü hareketliliğin kesişim noktası olan mekân, tek yönlü ve durağan olmadığı gibi, çok yüzlü bir birim olarak üretilen, kendisine yönlendiren, zamansallaştırılan, çatıştıran ve uygulanan her şeydir. Kısaca ona göre yer durağan, mekân ise hareketli olandır (Certeau, 2008: 216-217). Asiliskender ise benzer şekilde yerin bireyin üzerinde yaşadığı toprakla olan bağıyla oluşan bir kavram olduğunu ve bireyin yaşadığı çevre ile olan etkileşimini biçimlendirerek mekânını inşa ettiğini ileri sürer (2004: 77-79). Mekânsallığın toplumsal süreçlerle olan ilişkisi mimari anlamda yer ile olan bağının kopmasına neden olurken; mekânın insan ve toplumla birlikte düşünülmesi gerektiği fikri güçlenmiş ve toplumsal mekân kavramının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Her türlü toplumsal ilişki bir mekân üzerinde meydana gelmektedir. Diğer bir deyişle mekân, fiziki bir yer olmasının ötesinde en basit hâliyle gündelik hayatın, en sıra dışı hâliyle de toplumların tarihini etkileyen toplumsal olayların yaşandığı alanlardır. Serdar Öztürk'ün ifadeleriyle özetlemek gerekirse; mekân, toplumsal ilişkileri yansıtır çünkü her ilişki bir mekânda vuku bulur. Mekâna bakmak demek o ilişkiye bakmak demektir. Ancak mekân, sadece toplumsal ilişkilerin pasif yansıtıcısı değildir, toplumsal ilişkilere de etki eder. Bu etki iki yönlüdür; güçlendirir ya da zayıflatır. Hatta ortadan kalkmasına bile neden olabilir (2012: 26). Dolayısıyla toplumsal olanı analiz ederken mekânı, mekânı analiz ederken de toplumsalı göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Köksal Alver'e göre de toplum kendini mekânda üretir. Toplum kendi kimliğini mekânlara yansıtır. Toplumsal kimlik, mekânlara kazınarak bir gelenek ve bilinç oluşturur. Mekân böylelikle sosyal göstergeye dönüşür. Toplumsal yapı ve değişimleri mekânda izlemek mümkündür. Mekânın en belirgin özelliği değer yüklü oluşudur. Bu açıdan mekân, değerden, dünya görüşünden, hayat tarzından bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Mekân; bellek, aidiyet, toplumsal ilişkiler, statü gibi insan kimliğini oluşturan faktörlerle ilgilidir (2007: 20). Dolayısıyla mekânı, toplumdan ve kültürden bağımsız düşünmek bir nesne olarak düşünmektedir. Oysa ki kültürler ve toplumlar gibi mekânların da dinamikliği kabul edilmiştir. Mekânı toplumsal bir kavram olarak ele alan isimlerden bir olan Castells'e göre mekân, ekonomik, politik ve ideolojik sistemin unsurları ve bunların kombinasyonları ve onlardan ortaya çıkan toplumsal pratikler tarafından şekillenmektedir. Bu bağlamda mekânın kendi başına

bir anlamı yoktur, çünkü mekân toplumsal bir üretilimdir (1991: 126). Mekân ve toplum ilişkisine aynı doğrultuda yaklaşan diğler bir isim Miquel Amaros'a göre doğal mekân yoktur. Tüm mekânlar toplumsal mekânlardır; toplumsal ilişkileri gösterir, kapsar ve saklarlar. Toplumsal ilişkiler uzamsal birer oluşa sahiptirler, mekân içinde tasarlanırlar ve onu üreterek üzerinde iz bırakırlar (2016: 129). Mekânın uygun kavramlaştırılması sorununun insan pratiklerinin onun karşısındaki durumuna göre sonuçlandırılacağını belirten David Harvey'e göre, mekân kendi başına mutlak, görelî ya da ilişkisel değil ama duruma göre bunlardan biri ya da birkaçı olabilir. Bu durum da "mekân nedir?" sorusunun yerini, "değişik insan pratikleri nasıl değişik mekân kavramlaştırmaları yaratıp kullanıyor?" sorusunun almasına neden olmaktadır (2019b: 19). Harvey'in mekânı tanımlamak üzerine söylediklerinden anlaşılabilceği gibi mekânı anlamlandırabilmek için mekânı deneyimleyen bireylerin mekânı etkileme biçimleri ve mekânla kurdukları ilişkiyi anlamak gerekir. Bu da toplumsal mekân ya da mekânın toplumsallığı meselesine eğilmeyi gerektirir.

İlhan Tekeli'ye göre insanın var olması bir yerde var olmadır ve bu yer soyut bir mekân değildir. Semboller, işaretler taşır. Söz konusu semboller, işaretler orada yaşayanların kültürü, içinden yorumlanarak içinde yaşanan mekân anlamlı bir yer hâline getirilir. Eğer soyut bir mekân, içinde yaşayanlar için anlamlı hâle getirilmişse o yerin kimlikli olduğu söylenebilir. Bir yerin kimlikli hâle gelmesi sadece o yerdeki binaların birbirine göre olan konumlarıyla, o binaların biçimleriyle ya da aradaki boşlukların peyzaj özellikleriyle açıklanamaz. O yerde gerçekleştirilen faaliyetler, bu faaliyetlerin yarattığı insan yoğunluğu ve etkileşme biçimlerinin yarattığı anlamlılıklar da kimliğin oluşumuna katkıda bulunur. Bir başka deyişle kimlik, faaliyetler ve fizikî çevrenin bütünlüğüne ilişkin bir niteliktir. Bir yerin kimliğinin biçimlenişi temelde tarihsel bir olgudur. Zaman içinde oluşmuştur. Gelecekte de tarihsel oluşumunu sürdürecektir. Başarılması gereken, gelişmesi sırasında kimliğin sürekli olarak yeniden ve yeniden üretilebilmesidir (Tekeli, 2009: 84). Mekânın birey, tarih ve zamanla olan bu ilişkisi onun toplumsallığını ön plana çıkartmıştır. Mekân, bireyin yaşamını sürdürdüğü "yer" olmanın ötesinde sosyalleştiği, toplumsal ilişkilerini kurup geliştirdiği, gündelik ve kültürel pratiklerini gerçekleştirdiği, kısaca kimlik kazandırdığı alanlardır. Bireyi ve toplumu anlamlandıran bir olgu olarak mekân aynı zamanda toplumun tarihinden de etkilenmektedir.

Mekânın toplumla olan ilişkisi, mekân çalışmalarının ilk dönemlerinde henüz gündemde değildir. Ayrıca mekân üzerine yükselen ilk seslerin klasik sosyolojinin önemli isimlerine ait olduğu bilinmektedir. Ancak bu dönemde mekâna olan dikkat ekonomik boyutuyla sınırlı kalmıştır. Mekânın toplumla ilişkisi diğer bir deyişle mekânın toplumsallığı meselesi, 1920'li yıllarda gündeme gelmiştir. Mekânın bireyle ilişkisini ele alan ilk isimler olan George Simmel ve Chicago Okulu temsilcileri, kent çalışmalarının başlangıcı açısından önemli bir yerde durmaktadır. Ertürk, toplum ve mekân ilişkisini, mekânın toplumsal ve kültürel süreçlerle ilgisini konu alan ve “mekânsal dönem” olarak adlandırılan dönemin, mekân tartışmalarına ilişkin asıl ilginin yoğunlaştığı dönem olduğunu ileri sürer. Bu dönem kuramcılarının önemi mekânı toplum bilimlere bir sorunsal olarak çekmelerinden ve mekânı özne ile ilişkisi çerçevesinde değerlendirmeye yarayan araçlar sunmalarından gelmektedir (Ertürk, 2013: 5). İkinci dünya savaşından sonra tüm dünyada yaşanan ekonomik ve toplumsal değişim mekâna bakışı da değiştirmiştir. Mekânın toplumsalla ilişkisi için dönüm noktası olan bu yıllarda özellikle coğrafya disiplini içinden çıkmış isimlerin mekân teorileri, günümüz mekân çalışmalarında çizilen çerçevenin sınırlarını belirlemektedir. Marksist kuramcılar olarak da anılan bu yaklaşım, 1960'ların sonuna doğru Henri Lefebvre, David Harvey, Manuel Castells, Edward Soja, John Urry gibi Marksist coğrafyacı ve sosyologların analizlerini içermektedir. Mekânın birey ve toplumla ilişkisi üzerinde duran bu kuramcılar mekân tartışmalarını farklı bir boyuta taşımıştır. Özellikle Lefebvre, Harvey ve Urry gibi isimler mekânı ve kenti, toplumsal süreçlerle ilişkisi bağlamında ele almışlardır.

Mekâna yönelik günümüzde hâlâ fazlasıyla atıf alan ve gündemde olan bu yaklaşımların coğrafya disiplini içinden çıkması, temelde “yer” üzerine çalışan bir disiplinin bakış açısını genişletmesi açısından dikkate değerdir. Işık, coğrafya ve sosyal teorinin 1970'lerde birbirinden bağımsız hareket ederken 1980'lerde yakınlaşmaya başladığını ve birbirlerinden artan oranda etkilendiklerini, bu yakınlaşmanın 1990'larda coğrafyanın sosyal bilimlerin merkezine yerleşmesi ile sonuçlandığını belirtir (Işık, 1994: 22-23). Işık'ın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere yirminci yüzyılın son yıllarında ortaya çıkan yaklaşımlara bakıldığında, mekânı ve mekânın üretim/tüketim biçimlerini ve bunların ekonomik ya da kültürel yanlarını, coğrafya gibi konuyla pek de alakalı değilmiş gibi görünen pek çok disiplin ve araştırmacının ele aldığını söylemek mümkündür. Postmodernizm ve küreselleşme

süreçlerinin gelişiminin de söz konusu yıllara denk gelmesinin mekânın çerçevesinin daha da genişlemesine neden olduğu, günümüzde de hâlâ bu süreçlerle mekânsal değişim ve etkileşimlerin devam ettiği ve pek çok alana konu olduğu söylenebilir.

Mekânı üretim üzerinden ele alan Henri Lefebvre, Edward Soja'ya göre, 1950'lerden sonra Batı Marksizminin en önemli mekânsal teorisyeni ve mekânın eleştirel toplumsal teoride yeniden ileri sürülmesinin en etkili savunucusu hâline gelmiştir (2017:68). Mekânın toplumsal bir ürün olduğunu ifade eden Lefebvre'e göre mekân, tek başına bırakılmaz ve statik kalmaz. Ekonomik ve toplumsal ilişkilerin dayanağıdır. Toplumsal mekân, üretim tarzına hem sonuç hem de neden ve gerekçe olarak müdahale etse de bu üretim tarzıyla birlikte değişir. Mekân, zihinsel olanla kültürel olanı, toplumsalla tarihseli birbirine bağlar (2019: 24-25). Mekânı kapitalist ilişkiler ve gündelik hayat üzerinden okuyan Lefebvre, mekânın toplumsal bir ürün olduğunu, toplumsal olarak üretildiğini hatta üretim tarzına göre yeniden üretildiğini öne sürer. Lefebvre, *Mekânın Üretimi* adlı eseri için “yalnızca içinde yaşadığımız mekânı ve doğuşunu değil, üretilen mekân dolayısıyla ve aracılığıyla, günümüz toplumunun doğuşunu da yeniden tarife” çalışacağını belirtmektedir (2019: 27). Ona göre, toplumsal mekân yaratmanın (üretmek) ve bu mekânın içinde toplumun hem kendini hem de toplumsal mekânı temsil ederek şekil bulması bir günde gerçekleşecek bir şey değil, bir süreçtir (2019: 63).

Toplum ve mekân arasındaki ilişkiye sosyolojik muhayyile ve coğrafi muhayyile kavramları aracılığıyla bir yaklaşım getiren David Harvey'e göre; mekânsal bilinç ya da coğrafi muhayyile bireyin kendi yaşam öyküsündeki mekân ve yerin rolünü anlamasını, etrafında gördüğü mekânlarla ilişkilendirmesini, bireyler ve çeşitli örgütlenmeler arasındaki işlemlerin onları ayıran mekân tarafından nasıl etkilendiğini anlamasını sağlar (Harvey, 2019b: 28). David Harvey'e göre mekânsal biçimler, içinde toplumsal süreçlerin olduğu cansız nesnelere olarak değil, toplumsal süreçleri bu süreçlerin mekânsal olmasıyla aynı tarzda içeren şeyler olarak görülmektedir. İnsan âdetlerinden doğan toplumsal süreçler ve mekânsal biçimin birbiri ile iç içe girmesinin en iyi nasıl canlandırılacağı, gerçeğin kendisi ile ilgili bir sorun olmaktan çok, insan pratiklerinin üstesinden gelmesi gereken bir sorundur. Mekân çalışmalarını postmodernizm etrafında şekillendiren Harvey, kentsel olguları ve genelde toplumu anlayabilmek için uygun bir mekân kavramı tanımlamanın yaşamsal önemde



olduğunu, ama yine de mekânın doğasının sosyal araştırma açısından bir sır olarak kaldığını ifade eder. Mekâna mutlak bir şey gibi değil de görelî mekân görüşü ile yaklaşmak, onun sadece birbirleriyle bağlantı hâlindeki nesnelere varlığı sayesinde varolan, bu nesnelere arasındaki bir ilişki olarak anlaşılmasını gerektirir. (Harvey, 2019b: 16-18). Harvey, küreselleşme gibi gelişmelerle dünyanın başka bir şeye evrildiğini mekânın küçülmesi, zamanın sıkışması süreçleri üzerinden ele almakta ve “zaman-mekân sıkışması” kavramıyla neyi kastettiğini şu şekilde açıklamaktadır;

...mekân ve zamanın nesnel niteliklerinde öylesine devrimci değişimler olur ki, dünyayı, görüş tarzımızı, bazen çok köklü biçimlerde değiştirmek zorunda kalırız. “Sıkışma” terimini kullanıyorum, çünkü bir yandan kapitalizmin tarihine hayatın hızının artışı damga vururken, bir yandan da mekânsal engellerin dünya sanki üzerimize çökecekmişçesine aşıldığını sağlam biçimde iddia etmenin mümkün olduğunu düşünüyorum. (...) İki tanıdık gündelik imgeye başvurarak söyleyecek olursak, mekân telekomünikasyonun yarattığı bir “küresel köy”e ve ekonomik ve ekolojik karşılıklı bağımlılıklardan örülmüş bir “uzay gemisi dünya”ya doğru küçüldükçe ve zaman ufukumuz sonunda içinde bulunduğumuz andan başka bir şey kalmamacasına kısaldıkça mekânsal ve zamansal dünyalarımızın sıkışması duygusunun hakimiyetiyle başa çıkma zorunluluğuyla karşı karşıya kalırız. Zaman-mekân sıkışması deneyimi, insanı kışkırtır, heyecanlandırır, strese düşürür, bazen ağır bir tedirginliğe sürükler; dolayısıyla da çok çeşitli toplumsal, kültürel ve politik tepkileri harekete geçirir. (Harvey, 2019a: 270).

Mekânların postmodernizm ile tükenmeye başladığını ileri süren John Urry de *Mekânları Tüketmek* adlı kitabında mekânın, içine yerleşen maddi nesnelere ayrı, mutlak bir kendilik olarak görülmemesi gerektiğini ifade eder. Urry’ye göre “yalın mekân yoktur, sadece farklı türden mekânlar, mekânsal ilişkiler ve mekânsallaştırmalar” vardır. Bu noktada da mekânsal olan toplumsal olandan ayrılamaz ve mekânsal ilişkilerin önemi, söz konusu toplumsal nesnelere özel karakterine bağlıdır (2018: 106). Ayrıca Urry; yer ve mekân algısının, modernlik/postmodernlik bağlamında geçirdiği değişime odaklanmış ve mekân, yer, yerellik, kimlik, özne, turist vb. kavramların modernlikle birlikte geçirdiği değişime ve bunlara dayalı yeni durumsallıklara odaklanmıştır. Ona göre toplumsal hayatı anlamak, mekânla kurulan ilişkiye bağlıdır ve yaşanan dünyanın geçirdiği değişim ve dönüşümün izi mekân üzerinden sürülebilir. Bu çerçevede mekânı yeniden yapılanma ekseninde kuramlaştırmaya çalışır ve bu çabalarının merkezine tüketim kavramını koyar. Ayrıca mekânın da her şey gibi kapitalizmin yüksek değerlerince dönüştürülen, yapıbozuma uğratılan metasal bir nitelik taşıdığını ve tüketilen nesne

olarak işlem gördüğünü belirtir (Aytaç, 2006a: 891). Urry mekânın toplumsaldan ayrı düşünülmemesi gerektiği fikrini şu ifadeleriyle desteklemektedir:

Farklı alanlar, kasabalar, tarımsal bölgeler, yeni ticaret alanları, alışveriş merkezleri, ana ulaşım yolları vb. mekânlar, sadece belirli bir mekânsal yapının öğeleri ve insan etkinliğinin dışardan belirleyicileri değildir. Daha ziyade bizzat bunlar toplumsaldır, toplumsal olarak üretilmiştir ve toplumsal olarak yeniden üretilir. Bu nedenle, belirli bir toplum içinde hazır bulunan anlamlı toplumsal nesnelere ve bu tür nesnelere karşılıklı bağlı oldukları karakteristik biçimlerden ayrılamazlar (2018: 105).

Mekânın biçimlenişi ve kimliklenişi bakımından toplumsal olanla kurduğu ilişki, ona anlamını vermektedir. Mekânsal kurgu toplumun gündelik pratiklerinin yanı sıra kültürel birikimini de içine alan bir yaşam alanı hâline gelir. Belkıs Ayhan Tarhan (2017: 108) bu durumu, “mekânsal olan aynı zamanda toplumsal olansa ya da tersine, her toplumsal kuruluş aynı zamanda mekânsal bir kuruluşa; mekânı salt bir fiziksel koordinatlar birleşkesi olarak değil ama bir yaşam alanı olarak anlayacaksak; mekân toplumsal bir sürecin ifadesini bulduğu yerdir” şeklinde özetlemektedir. Mekân, toplumsal bir sürecin ifadesi ise onu üreten topluma, toplumun kültürüne ve tarihine ait pek çok sembolü barındırması da kaçınılmazdır. Bu noktada mekânın bellekle olan ilişkisi de mekânı anlamlandırırken sık sık ele alınan konulardan biri olmuştur.

Mekânı hafıza üzerinden toplumsal bellekle ilişkili olarak ele alan Pierre Nora; “hafıza mekânı” olarak kavramsallaştırdığı mekânları kendiliğinden hafızanın olmadığı düşüncesinden doğan mekânlar olarak değerlendirir. Nora, bu durumu “yeniye eski üzerinde, genç yaşlı, geleceği geçmiş saymak” şeklinde ifade ederek ve eğer toplulukların bu mekânlarda korudukları şey tehlikede değilse onu inşa etmeye gerek olmayacağını ve yine bu mekânların içerdikleri anıların da gerçekten yaşanmış olsaydı hafıza mekânlarının gereksiz olacağını belirtmektedir (Nora, 2006: 23) Yine mekân konusuna bellek üzerinden yaklaşan isimlerden biri olan Assman, toplulukların kimliklerinin sembolü ve hatıralarının dayanak noktası olarak hatırlama figürlerini belli bir mekânda cisimleştirmeye ihtiyaç duyduklarını belirtir. Ona göre kendini sağlamlaştırmak isteyen her topluluğun hatırlamaya yardımcı olacak bir mekâna ihtiyacı vardır. Grup ve mekân sembolik bir ortak yaşam kurarlar; grup kendi mekânından ayrı düşse de bu birlikteliği kutsal mekânları sembolik olarak yeniden üreterek yaşatır (2018: 46-47). Halbwachs ise mekânsal çerçevede gelişmeyen hiçbir

kolektif hafıza bulunamayacağını; bir mekânla herhangi bir bağlantısı bulunmayan ne bir grubun ne de kolektif bir faaliyetin olacağını belirtmektedir. Geçmişin fiziksel ortam tarafından birfiil korunduğunu ifade eden Haalbwachs; belli bir hatıra kategorisinin ortaya çıkması için, “dikkatimizin uzama, kendi uzamımıza- bizim kapladığımız sıkça kat ettiğimiz, her zaman erişimimiz olan ve her halükârda, hayal gücümüzün ya da düşüncemizin her an tekrar inşa edebileceği uzama- yöneltilmeliyiz” ifadeleriyle bellek ve mekân ilişkisinin önemini ortaya koymaktadır (2017: 154).

Sosyal bilimlerde disiplinler arası yaklaşımların benimsenmesi ve yaygınlaşması sonucunda; mekânın zaman içindeki seyrine bakıldığında, pek çok disiplin tarafından ele alınması dolayısıyla coğrafi mekân, mimarî mekân, kentsel mekân, kamusal mekân, özel mekân, modern ve postmodern mekân, küresel mekân, toplumsal mekân, kültürel mekân vb. pek çok kavramsallaştırması yapılmıştır. Sadece bilimsel yaklaşımlardaki değişiklik değil sanayileşme, küreselleşme gibi gelişmelerle de yaşanan nüfus değişiklikleri sadece bir “yer değiştirme” olarak kalmamış bireylerin yaşam tarzlarında da önemli değişiklikler meydana getirmiştir. Kısaca topluma bakış ve toplumsal yaşam değişmiştir. Sadece mekân değil, mekânın üzerinde yer alan toplumsal yapı, bireyler arası ilişkiler ve kültürel pratikler ve aktarım alanları da değişikliğe uğramıştır. Mekân, kültürel unsurları olumlu ya da olumsuz etkilemiş hatta bazılarının yok olmasına neden olmuştur. Bu durum da mekân-toplum ilişkisinin kültürel açıdan değerlendirilmesini gerekli hâle getirmiştir.

Görüldüğü gibi mekân; felsefe, sosyoloji, coğrafya gibi pek çok alan tarafından ele alınmıştır. İlk başlarda başka olayların açıklanmasında bir araç olarak kullanılırken zamanla üretilen, tüketilen veya yeniden üretilen toplumsal bir olgu olarak görülmeye başlanmıştır. Bu süreçte de kimlik, aidiyet, kültür, kent, küreselleşme gibi pek çok açıdan irdelenmiştir. Mekânın toplumsal olanla ilişkisinin kurulması, genelde sosyoloji kısmen de coğrafya disiplini içinde ses getirirse de halk bilimi disiplini de ürünün yanı sıra bağlam temelli çalışmalar geliştirmiş, mekân olgusunu çalışmalarına bir değişken olarak dâhil etmiş ve kültürel süreçlerin bir parçası olarak ele almaya başlamıştır. Kültürlerin canlı ve toplumsal olma özellikleri göz önünde bulundurulduğunda mekânla birlikte değişim ve dönüşümlere uğraması da kaçınılmazdır.

Köksal Alver'e göre köyden kente, kasabadan metropole çok farklı yerleşme deneyimlerinden geçen insan, bu deneyimlerin her birine uygun bir hayat, kültür ve anlayış tesis etmiştir. Mekânı dönüştürüp toplumsal bir unsur hâline getiren faktör kültürün ta kendisidir. Kültürün yerleşim yerini şekillendirmesi ve bir hayat tarzı ortaya koyması, meselenin can alıcı noktasını oluşturmaktadır. Bir yaşam alanı olarak kent, insanın ürettiği en önemli ve aynı zamanda grift mekânsal biçimlendendir (Alver, 2007: 45). Toplumun geçirdiği her türlü değişim ve dönüşüm, mekânı ve mekânı kullanım biçimlerini doğrudan etkilemiştir. Kentleşme, sanayileşme ve küreselleşme gibi süreçlerle toplum ve mekânın geçirdiği dönüşümler, disiplinlerin mekân yaklaşımlarını kent mekânı üzerinde yoğunlaştırmasına neden olmuştur. Kuşkusuz ki kentleşmeden, kentin ve kentli nüfusun sayıca artması anlaşılmalıdır. Kentleşmenin niceliksel bir nüfus hareketinden fazlası olduğu ve çok boyutlu bir sürece karşılık geldiği kabul edilmiştir.

Kentleşmenin bu çok boyutluluğu, kentin üretim ve tüketim biçimlerinin kır hayatından farklı ve çeşitli olması ve dünya nüfusunun büyük çoğunluğunun artık kentlerde yaşıyor olması günümüzde kent mekânının önemini arttırmıştır. Kent mekânı temelde üretim ve tüketim, örgütlenme, sınıf bilinci vb. kavramlar üzerinden irdelenmeye başlanmıştır. Antik kentten günümüz küresel kentine kadar kentlerin geçirdiği dönüşümü irdelemek bu tezin konusunu ve kapsamını aşsa da toplumsal açıdan dönüm noktası olarak değerlendirilen modernizm, postmodernizm ve küreselleşme gibi süreçlerin kenti nasıl dönüştürdüğüne kısaca değinmenin de gerekli olduğu söylenebilir.

## **2.2. Modernizm ve Kent Yaklaşımları**

Modernizm, on yedinci yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder. Modern toplumsal kurumlar, bazı açıdan benzersizdir yani her türlü geleneksel düzenden biçim açısından farklıdır. Modernliğin sonucunda ortaya çıkan yaşam tarzları geleneksel toplum düzeninden tamamen ayrılmıştır (Giddens 2014: 9). Sanayileşme sonrasında ortaya çıkan günümüz kenti de modernliğin getirdiği yaşam tarzı değişimine, mekân bağlamında etki etmiş bir olgudur. Modernizmi sadece bilgiye yaklaşımıyla kavramaya çalışmanın, bu yaklaşımın toplumsal işlevlerini kavramak

açısından yeterli olmayacağını ileri süren İlhan Tekeli, aynı zamanda ne tür bir toplum içinde yer aldığına, bu toplum içinde ne tür işlevler gördüğüne de bakmakta yarar olduğunu ifade eder. Ayrıca yazara göre; modern toplumu gelenekselden ayıran özellikler, “hızlı değişme, bu değişimin tüm yeryüzünü kapsamı ve kendine özgü kurumsal yapılar geliştirmesidir”. Bu toplumdaki üretimde organik olmayan enerji kaynakları kullanılıyor, ürün metalaşılıyor, ücretli emek ortaya çıkıyor ve nihayet ulus devlet doğuyordu. Bu toplumsal sistemin işlerliği için bu ulus devletin sınırları içinde, bir dayanışma duygusu olan, hareketliliği yüksek, sürekliliğe sahip, kültürel homojenliği olan, birbirleriyle anonim ilişkiler içinde olan bireylerin oluşması gerekmektedir (Tekeli 2009: 16). Modernliğin toplumu ve yaşam tarzını etkileyen bu ilişki biçimini anlamak, modernliğin mekânı kabul edilen kentlerin ilişki biçimlerini ve geçirdiği değişimleri çözümlenme noktasında yarar sağlamaktadır. Modernitenin başlangıcını daha önceye götürmek mümkünse de kentler açısından sanayileşmeyle, “sanayi sonrası kenti ya da modern kent” diye anılan kent biriminin doğduğu görülmektedir. Modern kent, sanayi öncesi kentlerden üretim ve tüketim biçiminin yanı sıra ilişki biçimi ve yaşam tarzı olarak da büyük farklar gösterir. Cevat Özyurt, özellikle “yirminci yüzyılda başlarında geleneksel toplum ilişkilerinin modern kentlerde çözülmeye başladığına”, “topluluk kaybı ve anonimleşmeye doğru hızlı bir yönelim” olduğuna yönelik görüşlerin güçlendiğini ifade etmektedir (Özyurt 2007: 111). Bu noktada, modern kentin bir diğer deyişle sanayi sonrası kentin, sanayi öncesi kentten ayrılan yönlerine ve modernizmin kente yönelik öne yaklaşım ve bakış açılarına kısaca değinilecektir.

Ortaya çıkışı M.Ö. 6000’li yıllara denk gelen, M.Ö. 4000’li yıllarda da tam olarak kendisini göstermeye başlayan ve yerleşik köy ve kasabalardan çok az farklılık gösteren (Hatt ve Reiss, 2002: 29) ilk kentler, insanlığın yerleşik yaşama geçmesi ve tarımsal üretimin başlamasıyla toplumların merkezî yaşam alanlarından olmuştur. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi günümüz modern kenti için sanayileşmeye bağlı kentsel devrim bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Kentlerin sanayi öncesi ve sonrası olarak ele alınması sanayileşmenin kentleşmeye etkisini kanıtlar niteliktedir ve bu iki kent türü birbirinden üretim ve nüfus açısından farklılıklar göstermektedir. Diğer bir deyişle sanayileşme kentsel yerleşimin nitelikleri açısından önemli bir kırılma noktası olarak belirlemiştir. Gideon Sjoberg, kent ayrımını teknolojik gelişme düzeyine bağlayarak kentleri; sanayi öncesi, geçiş hâlindeki ve sanayi kentleri

şeklinde üçe ayırmaktadır. Kentleri bu üç aşamada ele alan Gideon Sjoberg, “Sanayi Öncesi Kenti” başlıklı makalesinde varlıklarını dışardan aldıkları gıda mallarına ve hammaddelere dayandırdıklarından birer pazar özeği olarak nitelendirdiği sanayi öncesi kentlerinin, nüfus artış hızının düşük olduğunu ve bu kentlerde tarımda makineleşmeye geçilmemiş olması dolayısıyla ulaşımda insan ya da hayvan gücünün kullanıldığını ifade eder. Sanayi öncesi kentlerde kitle iletişim araçları bulunmadığından, kentler birbirinden oldukça yalıtılmış durumdadır. Bunun da ötesinde, tek bir kentin içindeki yığınlar da seçkinlerden yalıtılmıştır. Halk, özellikle öykü anlatıcıları ve benzerlerinin oluşturduğu belli gruplarda biçimlenen sözlü iletişime güvenmek zorundadır. Şiirler ve şarkılarla bu yüksek sınıf geleneği, okuma yazma bilmeyen bireylere doğru yayılır (Sjoberg, 2002: 39, 49-50). Ayrıca George Foster da sanayi öncesi kentinin belirgin özelliklerini ele almıştır ve *folk* olarak adlandırdığı köylülük üzerinde durmuştur. Bu kavramı, sanayi öncesi kentini de içeren daha geniş bir toplumsal yapının parçası olarak ele almıştır. Köylü sınıfı ile kentin alt sınıfları arasında kimi benzerlikleri vurgulamak istemiştir (Foster, 1953’ten akt. Sjoberg, 2002: 38). Sanayileşmekte olan kentin kısmen sanayi öncesi kısmen de sanayi kenti özelliklerini gösterdiğini belirten Sjoberg, bu geçiş dönemindeki kentin gelişen ülkelerin birçoğunda, köylere kıyasla, bu şehirlerde yaşayanlara daha üstün çalışma, mal ve hizmet olanakları sunduğunu ifade eder. Bu kentlerin geleneksel yapılarının ekonomik ve teknolojik gelişmelere uygun değişimler barındırdığını dile getirir. Bu geleneksel formlardaki değişmelerin üç şekilde olabileceğini ileri sürer: ısrarla varlığını sürdürür, gözden geçirilerek değiştirilir, ortadan kaldırılır ve yerine yenileri gelir. Son olarak sanayi kentinin, yönetsel ya da dinsel bir merkezin değil, daha çok bir ticaret ve sanayi merkezinin etrafında geliştiğini, bu kentlerde geleneksel ve kutsal değerlerin yerini lâik değerlerin aldığını ve sosyal akışkanlığın fazla olduğunu ileri sürmektedir (akt. Keleş, 2018: 163). Görüldüğü gibi sanayileşmeyle üretim biçiminin değişmesi, kentlerin yapı ve niteliklerini de etkilemiştir. Kentlerin doğuşu ve gelişimi, üretim ilişkileri doğrultusunda bir değişim göstermiştir. Ancak üretim ilişkileri sadece ekonomiyi değil toplumsal yapı ve kültürü de etkilemiş ve değiştirmiştir. Bu nedenle kentler sadece sanayileşme ve ekonomik yapı açısından değil toplumsal ve kültürel pek çok açıdan ele alınan olgular olmuştur. Dolayısıyla kentlerin doğuşunu ele alan kuramsal yaklaşımlar çeşitlilik göstermektedir. Sanayileşme sonrası kente yönelen ilk yaklaşımlar, ekonomik temelli yaklaşımlar olmuştur. Sonrasında modernizm ve birey

psikolojisinin ya da kent hayatının etkileri üzerine eğilen yaklaşımlar zamanla kentin tek başına bir araştırma nesnesi hâline gelmesiyle çeşitlenmiş, disiplinlerarası çalışmaların yaygınlık kazanmasıyla kentler, modernizmin de ötesine geçerek postmodernizm, küreselleşme gibi yaklaşımlarla ele alınır hâle gelmiştir. Kentleşmenin artması ve sadece üretim değil tüketim biçimlerinin de değişmesi kentin daha genel anlamıyla mekânın yapısını ve içeriğini dönüştürmüştür. Bu başlık altında da sanayileşme sonrası modern kentlere yöneltilen bakış açıları kısaca ele alınacaktır.

Raymond Williams, “city” sözcüğünün İngilizce’de 13. yüzyıldan bu yana görüldüğünü, ama büyük ya da çok büyük kenti anlatmak üzere modern kullanımının ve buna bağlı olarak kent alanlarını kırsal alanlardan ya da taşradan ayırmak üzere kullanılmasının 16. yüzyıldan sonra olduğunu belirtir. Ayrıca büsbütün farklı bir yaşam biçimini ima eden gerçekten farklı bir yerleşim türü olarak “city” sözcüğünün, modern çağrışımlarıyla 19. yüzyılın başlarına kadar tam olarak yerleşmediğini ileri sürer (2012: 68-69). Neredeyse tarih boyunca var olan kentlerin etkilerini ve var oluşlarını en çok hissettirdikleri dönem olan 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyıl başlarından itibaren bilim insanları kentlerle ilgilenmeye başlasalar da kente ilgileri; teorilerini ve temalarını etkileyen konularla sınırlı kalmıştır. İlerleyen süreçlerde kentler başlı başına açıklanması, irdelenmesi, sınıflandırılması, dünü-bugünü-yarını ile ortaya konulması gereken bir araştırma konusu hâline gelmiştir. Kent kuramlarının zeminini oluşturan çalışmalar, kent bilimi dışındaki bilim alanlarından gelmiştir. Kentler günümüzde toplum yapılarının anlaşılması açısından özel bir öneme sahiptir. Kentlerin ortaya çıkması ve varlıklarını sürdürmeleri toplumsal yapıları ile yakından ilgilidir. Bu yüzden birçok farklı disiplin kenti araştırma konusu hâline getirmiştir (Pınarcıoğlu vd., 2017: 71). Pınarcıoğlu’nun ifadelerinden de anlaşıldığı gibi kent üzerine çalışan her disiplin; ekonomik gelir kaynağı, üretim biçimi, nüfus yoğunluğu, gelişme düzeyi, büyüklüğü vb. çeşitli faktörleri odak noktasına koyarak kenti tanımlama çabasına girişmiştir. Her bilim dalı tıpkı mekânda olduğu gibi kendi araştırma alanı için önemli olan olguları merkeze koyarak kente bakmış ve kenti sanayileşme, ekonomi, üretim ve tüketim biçimleri gibi farklı belirleyici özellikler etrafında tanımlamışlardır. Eylem Özdemir kent tanımına ilişkin sınıflandırmaların, liberal/marksist, modern/postmodern, coğrafi/kurumsal/sosyo-kültürel gibi şemsiye kategoriler seçilerek yapılabileceği gibi mekân/kültür/ekonomi/siyaset gibi kent özgüllüğünde tanımlanan temalar seçilerek de yapılabileceğini ifade eder (2010: 47).

Ruşen Keleş ise *Kentleşme Politikası* adlı eserinde kent tanımlamalarının farklı ölçütlere göre yapıldığını, bazı tanımların yönetsel örgüt ölçütünü kullandığını ve belirli bir yönetsel örgüt biçiminin sınırları içinde kalan yerlere kent, bu sınırların dışındaki alanlara köy denildiğini belirtmektedir. Nüfus ölçütüne dayandırılan tanımlara göre ise belli bir nüfusu geçmiş yerlere kent, diğerlerine köy denilmiştir. Ekonomik ölçütleri dikkate alan tanımlara göre de kent; mal ve hizmetlerin, üretim, dağıtım ve tüketimi sürecinde toplumun sürekli olarak değişen gereksinmelerini karşılamak için ortaya çıkan bir ekonomik mekanizmadır. Bir diğer tanım ise toplumbilimsel ölçütlere dayandırılmıştır. Toplumbilimcilere göre yapılan kent tanımlarının ortak özellikleri, belli bir nüfus çokluğu, yoğunluk, iş bölümü, uzmanlaşma ve türdeş olmama gibi özelliklerdir (Keleş, 2016: 109-111). Bu doğrultuda Keleş, *Kentbilim Terimleri Sözlüğü*'nde de kenti; “*sürekli toplumsal gelişme içinde bulunan ve toplumun yerleşme, barınma, gidiş-geliş, çalışma, dinlenme, eğlenme gibi gereksinimlerinin karşılandığı, pek az kimsenin tarımsal uğraşlarda bulunduğu, köylere bakarak nüfus yönünden daha yoğun olan ve küçük komşuluk birimlerinden oluşan yerleşme birimi*” (1980: 67-68) şeklinde tanımlamıştır.

Louis Wirth, “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentlileşme” adlı makalesinde kenti, *toplumsal açıdan bir örnek olmayan (heterojen) insanların göreceli olarak geniş bir alanda, yoğun bir biçimde ve sürekli olarak birlikte bir yere yerleşmiş bulunması* biçiminde tanımlamıştır (2002: 85). Louis Wirth, büyük kentlerin gelişmesinin uygarlığın modernliğinin başlangıcını simgelediğini ifade eder ve insanlığın doğasından hiçbir yerde büyük kentlerin yaşam koşulları altında olduğundan daha fazla uzaklaşmadığını belirtir. Kent, yalnızca insanlara iş ve yerleşim olanakları sunan bir yer değil, aynı zamanda dünyanın en uzak yerlerini kendine çeken, türlü bölgeleri, insanları ve etkinlikleri bir düzene göre biçimlendiren, ekonomik, siyasal ve kültürel yaşamın öncüsü ve denetleyicisi konumunda olan bir merkezdir (Wirth, 2002: 77-78). Bookchin, kenti bir eko-topluluk olarak düşünerek, kentin gelişimini, zaman içinde aldığı şekilleri, sadece bir pazar ya da üretim merkezinden öte bir yer olarak nasıl bir işleyiş gösterdiğini anlamaya çalışmanın önemine vurgu yapmıştır. Ona göre kent adı verdiği eko-topluluğun üyelerinin bir çeşit “ikinci doğa” üretmek için birbirleriyle nasıl bir etkileşimde bulunmuş olduklarının kavranması gerekir. Bundan dolayı kent sakinlerinin en az kentin kendisi kadar önem taşıdığını dile getirir. Çünkü kent etik bir insan birliğidir; etik ve toplumsal nitelikteki bir eko-topluluktur. Yoksa kent, yalnızca



isimsiz sakinlerine mal ve hizmet sağlamak için tasarlanmış yoğun bir yapılar bütünü değildir (Bookchin, 2017: 12).

Bookchin kentin demografik ölçülere göre tanımlanmasını ve kente, birbirine sıkı biçimde bağlı, büyük nüfuslu bir insan topluluğunun işgal ettiği bir alan gözüyle bakan yaklaşımı eleştirir. Bu yaklaşımın bazı kentlerin diğer kentler karşısında ve kentlerin genel olarak kasabalar ile köyler karşısında sahip olduğu itibar için kullanılan popüler ölçüt olduğunu dile getiren Bookchin'e göre, bu geleneksel kabul sadece bir kent ne kadar büyükse, daha küçük topluluklardan kültürel ve ekonomik olarak o kadar iyidir fikrini destekler (Bookchin, 2017: 19). Henri Laborit'e göre ise kent, bir toplumsal kümenin ürünü simgelemektedir ve bir etkileyenin etkisidir. Söz konusu etkileyen de toplumsal kümedir. Ancak Laborit'e göre bunun da doğruluğu tartışılabilir. Çünkü bir etkileyenin etkinlikte bulunması için bir amacının olması gerekir. Oysa ki insanın temel amacı kenti oluşturmak değil, yaşamak ve yapısını sürdürmektir. Dolayısıyla kent Laborit'e göre bir amaç değil araçtır (1999: 21).

Tarih boyunca çeşitli kültür ve uygarlıkların doğduğu, geliştiği ve yayıldığı merkezler olan kentler; farklı sosyal sınıflardan oluşan bir toplumun, yapay çevreyi doğal çevreye egemen kıldığı bir ortamda kentsel yaşam kurallarına uygun olarak yaşamlarını sürdürdükleri yerleşmeler olarak tanımlanmaktadır. Kent, tüm değişim ve dönüşümleri ile birlikte içinden doğduğu çevrenin toplumsal, kültürel, ekonomik ve fiziksel koşullarının mekânsal yansımasıdır (Uğurlu, 2017: 25-28). Bu ve benzeri birçok tanım, ekonomik gelir kaynağı, nüfus yoğunluğu, gelişme düzeyi, büyüklüğü vb. çeşitli faktörleri odak noktasına koyarak kenti tanımlama çabasına girişmiştir. Her bilim dalı kendi araştırma alanı için önemli olan olguları merkeze koyarak kenti ele almıştır. Kent temelde toplumsal yaşamın en önemli boyutlarından biri olduğu için, kent çalışmalarının sosyolojinin çalışma alanı ile sınırlı kalması uzun bir süreyi almıştır. Ancak söz konusu toplumsal yaşamın ekonomik, coğrafi, mimari, kültürel pek çok boyutu kentin de disiplinlerarası bir kavram olarak incelenmesini gerektirmiştir. Diğer bir deyişle kentin nüfus yoğunluğu, örgütlenme ve yönetilme biçimi, üretim ve teknolojiye çok daha fazlası olduğunun fark edilmesi, tüm bunların temelde bir kent kültürü oluşturması ve bu kültürün toplum ve bireylerin yaşam tarzlarını etkilemesi, pek çok farklı disipline araştırma alanı olarak kapı aralamıştır.

Farklı disiplinler tarafından farklı yönlerden ele alınan kentin nasıl ki tanımlanmasında tek bir ölçüt baz alınarak yapılmamışsa, ortaya atılan kent kuramları da tek bir ölçütü baz alacak yaklaşımlar geliştirmemiştir. David Harvey, kentselliğin karmaşık bir olgu olduğunu ve kolay kolay kapsamlı bir kuramın içine konulamayacağını ifade eder ve “*genel bir kentsellik kuramı ortaya koyabilmek için savunulacak çok fazla ideoloji, kovalanacak çok fazla spekülasyon, çok fazla araştırmacı ve kentsel olguyla karşılaşılabilecek çok fazla bağlam olduğunu*” belirtir (Harvey, 2019b: 180). Kentin; fiziki, coğrafi, yönetsel, siyasi, ekonomik, üretimsel, dinî ve kültürel pek çok farklı birleşeni bünyesinde barındırması onunla ilgilenen disiplinlerin de çeşitliliğini beraberinde getirmiştir. Bu çeşitlilikte kuşkusuz kent mekânının modernizm ile evrildiği nokta ve kentsel yaşamın insan ve toplum üzerindeki etkisi belirleyici olmuştur. Hakkı Yırtıcı, modernite ve kapitalizmin kırsal ilişkilere ve toprağa bağlı bir yaşam tarzına son vermesiyle ve yaşamın kentlerde yoğunlaşmasıyla kent ve kır arasındaki ilişkinin ters yüz edilerek kentin toplumsal yaşamda merkez konuma geldiğini ifade etmiştir. Bunun sonucunda da kent, daha önceki yüzyıllardan farklı bir yapılanma içinde öne çıkmış ve insan yaşamlarının mekânsal olarak ana eksenini oluşturmaya başlamıştır (2005: 83). Yırtıcı'nın sözünü ettiği bu farklı yapılanma kentleşme, kentlileşme, kentsellik, kentli birey, kentsel yaşam, kentli toplum/topluluk, kent kimliği, kent kültürü, geleneksel toplum-modern toplum, kırsal kültür, kentsel kültür vb. pek çok yeni olgunun ortaya çıkmasına ve araştırılmasına neden olmuştur.

Kent çalışmalarında kenti ve kentleşmeyi ele alan yaklaşımlara bakıldığında ilk olarak kenti kapitalist süreçlerin bir aracı olarak gören ve modern kentin ortaya çıkışını kapitalist ilişkilerin doğuşuna bağlayan Weber, Durkheim, Tönnies ve Marx gibi isimler karşımıza çıkmaktadır. 1890'lı yıllarda kent üzerine bu ilk farkındalığı, 1920'li yıllarda Simmel ve Chicago Okulu adı verilen ekolün kenti başlı başına bir araştırma alanı hâline getirmesi takip etmiştir. 1950'li yıllardan itibaren ise kentin toplumsal boyutunu da dikkate alan Lefebvre, Harvey ve Castells gibi isimler, kent çalışmaları açısından bir dönüm noktası kabul edilmektedir. Onları takip eden yaklaşımlar ise kenti kültürel boyutuyla ele alan ve postmodernizm, kimlik, küreselleşme, bellek, tüketim ilişkileriyle değerlendiren yaklaşımlardır. Kente ait bir konuyu çalışmak kent çalışmaları literatürüne hâkim olmayı ve kente yönelik bakış açısının değişimini izlemeyi gerekli kıldığı için söz konusu yaklaşım ve isimlerden kısaca bahsedilecektir.

Ayda Yörükan, köy ve kent ayrımı yapılırken temel ayrımın homojenlik ve heterojenlik üzerinden yapıldığını; köyün, çoğu zaman aynı ırk ve etnik menşeden gelen, aynı dili konuşan, din, ahlak, sanat ve düşünce sistemleri aynı olan ve genelde aynı ekonomik faaliyette bulunan fertlerden meydana geldiğini; kentin çeşitli etnik grupları, kültür ve meslek gruplarını ve sosyo-ekonomik sınıfları içine alan heterojen bir cemiyet olduğunu ifade eder. Yörükan'a göre homojenlik ve heterojenlik dışında köy ve kenti birbirinden ayıran diğer özellikler, nüfus yoğunlukları ve buna bağlı olarak ilişki biçimleridir. Köyün ortak bir hayat ve yardımlaşmayı kentin ise bireyselliği ön plana çıkartan yapısından bahseder (Yörükan, 2006: 49-51). Kent yaklaşımlarının temeli kenti kırdan, kent toplumunu da köy toplumundan ayırma üzerine kurulmuştur. Geleneksel toplumlardan modern toplumlara geçiş tarımdan sanayiye geçiş ile gerçekleşmiştir. Bu süreçte değişen üretim şekli ve ekonomik faaliyetler toplumsal değişimi de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla kır-kent, geleneksel toplum-modern toplum karşıtlığının vurgulanması bir anlamda bilinçli bir tavır ifade eder. Diğer bir deyişle kenti tanımlamak için köye referans verilmiştir.

Hatice Kurtuluş'a göre; sanayi toplumunun doğuşu sürecinde mekânda meydana gelen radikal dönüşümler ve farklılaşmalar pek çok farklı disiplin tarafından ortak bir kavramla tanımlanmıştır. Bu kavram kentleşmedir. Erken sosyal teori bu dönüşümün doğasını kavramaya çalışmıştır. Ferdinand Tönnies, bu dönüşümü toplumun organizasyonundaki bir dönüşüm olarak açıklamış ve sanayi öncesi dönemin cemaat olarak örgütlenen kırsal yaşamı ile sanayileşme döneminin gönüllü olarak örgütlenmiş kentsel yaşamı arasındaki farklılıklara değinmiştir (Kurtuluş, 2017: 177). Tönnies, insan topluluklarını cemaat ve cemiyet olarak sınıflandırmıştır. Cemaatler; ırk, etnik menşe ve kültür bakımından farklılaşmamış fertlerden meydana gelen ve fertler arasındaki şahsi, sıcak, samimi veya içli dışlı bağlantılar üzerine kurulmuş olan küçük, homojen ve mahrem topluluklardır. Cemiyetler ise ırk, etnik menşe, sosyo-ekonomik statü ve kültür sistemleri bakımından farklılaşmış, geniş ve heterojen topluluklardır; cemaatlere karşıt olarak gayri şahsi, soğuk ve menfaatlerle ilgili ve çoğu zaman hür iradeye bağlı ilişkiler üzerine kurulmuşlardır (Yörükan, 2006: 40). Richard Sennett, *Gözün Vicdanı* adlı eserinde Tönnies'in kır ve kent toplumları arasındaki ayrımını şu şekilde ifade etmiştir:

Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft (topluluk, cemaat) ve Gesellschaft (toplum, cemiyet) arasındaki karşıtlığı keşfettiği zaman, insan sıcaklığının ortaya çıkacağı

bir iç mekân görüşünü sosyal bilimler jargonunda kutsallaştırdı. Topluluk onun için, küçük ve sosyal yönden muhafazalı bir mekânda yüz yüze sosyal ilişki demekti; oysa toplum daha açık, sessiz bir alışverişti. Bir toprak güvenci teklifsizce konuşup pazarlık edebileceğiniz, köşedeki dükkândan almak topluluk yaşantısıydı; oysa aynı güvenci bir mağaza reyonundan, sessizce satın almak toplum kapsamına giren bir işlemdi (Sennett 2019: 40).

Bu dönüşümü yine toplumsal değişme üzerinden okuyan bir diğer isim Durkheim'dir. Ona göre de temel değişme toplumsal iş bölümünde gerçekleşmiştir. Tarımsal üretime dayalı kırsal yerleşmelerdeki mekanik toplumsal dayanışmanın sanayi kentinde yerini organik dayanışmaya bıraktığını ifade eden Durkheim'e göre kırsal yerleşmede bireyler, sosyal bağımlılık ve akrabalık ilişkilerine dayanan mekanik bir dayanışma içindeyken, sanayi kentinde çalıştıkları işlerdeki çeşitlenmelere bağlı olarak daha geniş sosyal gruplarla dayanışma ilişkileri kurma imkânına sahiptirler (Kurtuluş, 2017: 177-178). Yine kent üzerine eğilen ilk isimlerden Engels, kente sanayileşme ve kapitalizmi sağlamlaştıran unsurlardan biri olarak bakarken (Kurtuluş, 2017: 177-179); Marx ve Weber kenti, Batı Avrupa'da feodalizmden kapitalizme dönüşümün analiz nesnesi, kapitalist toplumda yaratılan temel sosyal süreçlerin etkileşim alanı olarak görmüşlerdir (Aslanoğlu, 1998: 57). Marx Ortaçağ'da kent ve kır arasındaki ayrımı, yeni gelişen kapitalist üretim tarzı ve o dönemdeki eski feodal üretim tarzı arasındaki antitezin ifadesi olarak görmüştür (Saunders, 2013: 17). Howard Becker, cemiyetleri kutsal ve laik olarak ikiye ayırmaktadır. Ancak buradaki kutsal ve laik ifadelerinden dinî bir anlam çıkartmamak gerekir. Ona göre kutsal cemiyetler, âdetlere ve geleneklere sıkı sıkıya bağlı olan, akrabalık, arkadaşlık ve komşuluktan ileri gelen kuvvetli bağlara dayanan topluluklardır. Bu cemiyetlerde fertlerin davranışları, örf ve adetlere, gelenek ve göreneklere, atasözlerine, halk hikayelerine, çocuklukta işitilmiş ve zihinlere yerleşmiş olan masallara dayanmaktadır. Gelenekler de birtakım merasimlerle kuvvetlendirilmiştir. Sosyal düzeni yöneten yaşlılardır. Laik cemiyetler ise haberleşme imkân ve vasıtalarının gelişmesiyle birlikte sosyal gruplar arasındaki temasların ve karşılıklı ilişkilerin artması sonucunda meydana gelmiştir. Bunlar, ekonomik hayatın faydacı bir farklılaşma ve ihtisaslaşma ile belirlenmiş olduğu heterojen cemiyetlerdir. Başlıca nitelikleri yabancılık, anonimlik, ferdilik ve kozmopolitliktir (Yörükkan, 2006: 41-43).

Topluluk ayrımını yine benzer bir şekilde sınıflandırmaya giderek yapan isimlerden biri olan Robert Redfield ise bu ayrımı folk cemiyeti ve şehir cemiyeti

şeklinde yapmıştır. Ona göre folk cemiyeti, küçük, kendi kendine yeten ve diğer gruplardan tecrit edilmiş olarak yaşayan bir cemiyettir. Irk ve adetler bakımından homojendir. Yüz yüze ilişkilerde bulunan ve çoğu kere birbirine akraba fertlerden meydana gelmektedir. Basit teknolojiye ve bölünmemiş bir ekonomik yapıya sahiptir. Dinî hayatı kuvvetlidir. Her türlü yeniliğe ve değişmeye şiddetle karşı koymaktadır. Şehir cemiyeti ise diğerinin karşıtı olarak görülebilecek özellikler göstermektedir. Şehir cemiyeti başka gruplarla devamlı temaslar ve ilişkiler hâlinde bulunan büyük bir cemiyettir. Irk ve adetler bakımından heterojendir. Akrabalık bağlarının yerini gayri şahsi ilişkiler almıştır. Dinî hayat önemini kaybetmeye başlamıştır. Karmaşık bir teknoloji ve geniş ölçüde iş bölümüne dayanan bir ekonomik yapısı vardır (Yörükan, 2006: 43). Kısaca ifade etmek gerekirse; kent ve kentle ortaya çıkan topluluklara yönelik ilk yaklaşımlar kenti, bir yandan iş bölümü, dayanışma, kapitalist üretim biçimi üzerinden diğer yandan köy ve kır toplumuyla karşılaştırarak anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bu ilk yaklaşımların devamında kent üzerine toplum ve insan odaklı yaklaşımların geliştirilmesi, mekânın canlı bir organizma olma özelliğini güçlendirmiştir. Kentin tek başına bir araştırma nesnesi hâline gelmesi 1920 ve 1930'lu yıllarda yapılan çalışmalarla olmuştur.

Modernizm teorileri genelde geleneksel ve modern karşılaştırmasına dayanmaktadır. Giddens, modern toplumsal kurumları geleneksel toplumsal kurumlardan ayıran süreksizlikleri temelde üç başlık altında toplar. Biri değişim hızıdır çünkü modernliğin koşulları içinde değişim hızı son derece fazladır. İkincisi değişim alanıdır. Dünyanın değişik bölgeleri birbiriyle bağlantı içine çekildikçe, toplumsal dönüşümün dalgaları adeta bütün yerküre yüzeyi boyunca çarpmaktadır. Üçüncüsü ise modern kurumların doğasının özünü ilgilidir. Ulus-devletin siyasal sistemi, üretimin cansız güç kaynaklarına büyük ölçüde bağımlı olması ya da ürünlerin ve ücretli emeğin tam anlamıyla metalaştırılması gibi bazı modern toplumsal biçimler, önceki tarihsel dönemlerde hiç görülmemektedir (Giddens, 2014: 14). Giddens, zaman-mekân kavrayışını, modernite öncesinden moderniteye geçişte ve özellikle de moderniteyi tanımlayan ilişkiler içerisindeki önemi açısından ele alır. Zamanın yıllara, yılların aylara, ayların günlere ve günlerin de saatlere bölünmesi hiç de yeni olmamakla birlikte zamanın takvim ve saatin gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası hâline gelmesi kesinlikle moderniteye özgüdür. Modernite öncesinde günün hangi saatinde olduğunuzu, sosyo-mekânsal göstergelere atıfta bulunmadan belirlemek

imkansızdır: “Ne zaman?” sorusu ayrılmaz bir şekilde “nerede?” sorusuna bağlıdır. Modernite öncesinde hem zaman kavrayışı büyük ölçüde doğanın ritmine ve yerel olaylara göre belirlenmiş, hem de mekân ve yer birbiriyle özdeşleşmiştir. Çünkü mekânın kavranmasında belirleyici rolü oynayan yerel etmenlerdir; her mekân, kendi iç ilişkileri ile belirlenmektedir. Oysa modernitenin gelişimi ile mekânlar, çok uzaklardaki toplumsal ilişkilerin etkisi altına girmiştir. Modernite, öncelikle toplumsal ilişkileri yerel içeriğinden kurtarmış ve bu ilişkileri, yerel zaman ve mekândan bağımsız bambaşka bir bağlama oturtmuştur (Işık, 1994: 24). Toplumlarda değişime neden olan tüm bu modernleşme ve kentleşme süreci sanayileşmenin bir sonucu olarak görülmektedir ve iç içe geçmişlerdir. Herhangi birindeki bir gelişme diğerlerini doğal olarak etkilemiştir. Örneğin; sanayileşmede daha fazla işgücüne ihtiyaç duyulmasıyla işçi sınıfın sayısı artmıştır ve kentlerde bu sınıfın barınacağı mekânlar tasarlanmıştır. Daha fazla barınma ihtiyacı yatay mimariden dikey mimariye geçilmesini, doğal olarak kentin hem tasarımını hem de ilişki biçimlerini değiştirmiştir.

Kentleşmenin tarihinde modernizmin belirleyici rolü her zaman ön planda olmuştur. “Kentlerin sanatı olan ve doğal meskenini kentlerde bulan modernizm” (Harvey, 2019a: 39), özellikle 17. yüzyıldan itibaren Avrupa kentleri üzerinde etki gösteren, kentlerde sadece üretim süreçleri açısından değil toplumsal açıdan da önemli kırılma noktalarından biridir. Relph (1987), yirminci yüzyılın kentsel gelişimini üç döneme ayırmaktadır. Birincisi 1940’a kadar olan modern öncesi geçiş dönemi, ikincisi 1945’ten sonraki modernist dönem ve üçüncüsü 1970’ten sonraki gelişmeleri kapsayan postmodernist kent dönemidir (akt. Karakaş, 2003: 17). David Harvey ise *Postmodernliğin Durumu* adlı eserinde 1848’den sonra modernizmin büyük ölçüde kentsel bir olgu olduğunu, patlamalı kentsel büyüme ile kırdan kente yoğun bir göçle, sanayileşme, makineleşmeyle, mimari çevrede devasa bir değişimle ve kentsel politik hareketlerle huzursuz ve karmaşık bir ilişki içinde varlığını sürdürdüğünü ileri sürmüştür (2019a: 39).

Modernizmi ve modernleşme sürecini derinlemesine ele alan Marshall Berman için modernite, durmak bilmeyen bir değişim girdabı, önüne çıkan her tür ilişkiyi, geleneği yıkan bir değişim selidir. Toplumun mekânla olan ilişkileri açısından bakıldığında ise modernite, ardsız aralıksız bir yıkım ve yeniden yaratma, yepyeni kentlerin kurulma, eskilerinin ise, yıkılma ve yeniden kurulma sürecidir (Işık, 1993:

30). Kenti modernizasyonun bir üst anlatısı, kültürün olduğu alan olarak ele alan Berman'a göre modernite, bu yönüyle serüven ve kendini dönüştürme sözü veren mekânsal bir deneyimdir. Modernleşme sürecinde kent, kırdan göç eden yığınların modernite deneyimini yaşadıkları mekândır. Kırdan köy cemaatlerinde bulunan uyum, kent içinde sağlanacaktır. Kültür, modernist söylemin bir parçası olarak insanın sembolleştirebilme yetisinin olanak verdiği bir soyutlama, maddi varlık ve eşyaların, teknolojilerini sanatların, insan davranışlarının sembolleştirilmiş bir örüntüsüdür. Kültür, kentlerde öğrenilecek ve yeni kuşaklara iletilecektir. Kente her gelen bireyin bu heterojen ve yoğun ortamda kentli olacağı düşüncesi vardır (Aslanoğlu, 1998: 103-104). Ayrıca Berman, moderniteyi (başka şeylerin yanı sıra) mekân ve zamanın belirli bir yaşanma tarzıyla eşitler (Harvey, 2019a: 227). Berman gibi kenti modernizmin yaşandığı asıl mekânlar olarak gören ancak kentin modernleşme sürecini kentleşme süreciyle birlikte ele alan ve kültür-kent ilişkisine olumlu yönde odaklanan isimlerin yanı sıra modern kentlerin bireyleri yalnızlaştırarak toplumu olumsuz etkilediği fikrini öne süren araştırmacılar da vardır. Ulrich Beck'e göre insanlar modern kentlerde yakın fizikî mesafeye rağmen birbirlerini "görmeden", "umursamadan" "modern kayıtsızlık" hâlinde yaşarlar. Bu yönleriyle özgürlüğün, yabancılaşmanın, varoluşun ve yalnızlığın mekânlarıdır. Bunun kamusal alandaki karşılığı, toplumun/topluluğun, cemiyetin/cemaatin, kolektifin/ tikelin, yerelin/küreselin birlikte, iç içe, etkileşerek ve dönüşerek varolmasıdır (Beck, 2013'den akt. Aytaç, 2017: 2). Yine kenti modernizm üzerinden ele alan isimlerden olan Robins (1999: 210) modern kent yaşamının psikolojik yönü üzerinde durmuş; modern kent yaşamının karşılaşma ve temaslarla, yabancıların ve bilinmeyenlerin meydan okumalarıyla donatıldığını; "psikolojik şokların ve sürprizlerin yaşandığı bir yer, bir çeşit baş döndürme makinesi" olduğunu ileri sürmüştür.

Oğuz Işık ise "Modernizm Kenti Postmodernizm Kenti" başlıklı makalesinde modernizm ve kent ilişkisini şu şekilde açıklar:

Modernleşme sürecinin ayrılmaz bir elemanı olması ölçüsünde de modernizm, kente ve kent yaşamına övgüdür; bir anlamda kutsanmasıdır kent yaşantısının. Modernizm, kır yaşamının çağrıştırdığı tüm değerlerin tam tersini savunur. Buna göre kent, uygarlığın beşiği, insan aklının en yetkin ürünüdür. İnsanın doğadaki zaferinin simgesidir kent. Modernizm için kent insanın, çevresini ve toplumsal ilişkilerini biçimleyebilme, örgütleyebilme gücünün ifadesidir. Bunun için de kent, modernizm projesinin, Aydınlanma rüyasının temel nesnesidir. Bundan dolayı da modernistlerin kente bakışı hep işlevsel olmuş ve modernist

reformcular her zaman kenti, kendi idealleri doğrultusunda, ihtiyaçlarına göre biçimleyecekleri bir mekân olarak görmüşlerdir (Işık, 1993: 30).

Işık'ın da ifade ettiği gibi “modernizmin doğduğu ve kutsandığı kent”, mekâna bakışı da büyük oranda değiştirmiştir. Temelde kır ve kent ayrımına dayanan modernizmin ilk mekân teorileri zamanla kentleşmeyle bireye ve topluma daha da odaklanmaya başlamıştır. Kentlerin modernizm bağlamında ele alınması yukarıda da belirtildiği gibi 1930'lu yıllara denk gelmektedir. Metropol, modern birey, kentsel yaşam tarzı gibi kavramların kent literatürüne girişi de bu dönemde olmuştur.

Kenti modernlik kapsamında ele alan ilk isimlerden olan Simmel, kenti kasaba/taşra hayatıyla karşıtlıklarını dikkate alarak tanımlamış ve metropolün bireyin ruhsal hayatı üzerinde bıraktığı etkiyi şu şekilde açıklamıştır:

... Karşıdan karşıya caddenin her geçilmesiyle, ekonomik ve sosyal yaşamın, çalışma yaşamının temposuyla ve çoğulluğuyla kent, zihinsel yaşamın duyuşal kurumları açısından, kasaba ve kır yaşantısıyla derin bir karşıtlık oluşturur. Metropol, ayrımcı bir yaratık olan insandan kırsal yaşamın yaptığından farklı bir miktar bilinçlilik çıkartır. Kırdan, yaşamın ritmi ve duyuşal zihin hayal gücü çok daha yavaş, çok daha alışılmış ve çok daha düzgün akar. Daha derinden hissedilen ve duyuşal ilişkilere oturan kasaba yaşantısı karşısında, metropole özgü zihinsel yaşamın, karakteri bu bağlantıda kesinlikle anlaşılır hâle gelir... Binlerce bireysel değişkeni bulunan metropol tipi insan, köklerinden koparacak dışsal çevresinin akımlarından ve aykırılıklarından kendisini koruyacak bir organ geliştirmiş olur. Yüreği yerine beyniyle tepki verir... metropol yaşantısı, metropol insanında, yükseltilmiş bir kavrayışı ve aklın üstünlüğünü ön plana çıkartmış olur (Simmel, 1996: 82).

Metropolün diğer bir deyişle kentin bireye farklı bir korunma mekanizması kazandırdığı üzerinde duran Simmel'e göre kent yaşamı, yaşamak için doğayla yapılan mücadeleyi, doğa tarafından değil de kazanmak için insanlar tarafından sağlanan insanlararası bir mücadeleye dönüştürmüştür (Simmel, 1996: 88). Giddens'in ifadeleriyle belirtmek gerekirse Simmel'e göre kent yaşamı insan zihnini imgeler, izlenimler, duyumlar ve etkinliklerle bombardımana tutmuştur ve bu durum küçük kasaba ve köylerin alışkanlıklara dayalı sakin ve akıcı yaşam tarzıyla büyük bir tezat oluşturmaktadır. Kent sakinleri bezgin bir tavır takınarak ve vurdumduymaz bir hâle gelerek kendilerini beklenmeyen şiddetli uyarıcılardan ve sürekli değişen imgelerden koruduklarına inanıyordu (Giddens, 2012: 946). Ferdinand Tönnies de Simmel gibi kent yaşamının birey üzerindeki etkileriyle ilgilenmiştir. Ona göre sanayileşme ile ortaya çıkan kentleşme süreci toplumsal yaşamı geri dönülmez bir biçimde değiştirmiştir. Cemaat ilişkileri etrafında inşa edilmiş olan toplumsal yaşam,



dönüşmekte ve yerini daha bireyci bir cemiyet yaşamına bırakmaktadır. Her iki isme göre de kent yaşamı yabancılarla doludur (Giddens, 2012: 946).

Simmel'in analizi, en çok Chicago Okulu olarak anılan akımı ve daha sonra da kentin kültür odaklı kavramsallaştırmalarını etkilemiştir. Bu okulun kent çalışmalarına tartışmasız en önemli katkısı, kenti başlı başına bir araştırma laboratuvarı hâline getirmesidir. Bu okulun iki önemli ismi Robert E. Park ve Louis Wirth'dir. Park, kenti insan yığınlarından ve sosyal koşulların uygunluğundan, kurumların ve idari aygıtların oluşturdukları gruplardan daha fazlası olarak görür ve “*medeni insanın doğal habitatu, kültürel bir alan, kendine has kültür biçimi*” olarak nitelendirir (Park, 2018: 37, 39). Ona göre; evin dışında geçirilen zamanın fazla olduğu, binlerce kişinin yan yana ve sadece bir baş selamı vermekten öteye gitmeyen bir tanışıklık hâliyle yaşadığı kentlerde birincil grupların ilişkileri zayıflamış bu ahlaki düzen bozulmaya başlamıştır (2015: 62). Saunders'e göre Park bir yandan kentlerin büyümesinin aile, kilise ve köy tarafından devamlılığı sağlanan toplumsal uyuma zarar verdiğini savunmuş, diğer yandan da bireysel özgürlük ve kendini ifade etme için kentin sunduğu potansiyeli fark etmiştir (Saunders, 2013: 61).

Chicago Okulu'nun diğer önemli ismi Louis Wirth, kentteki nüfus büyüklüğünün bireysel farklılıklara neden olduğunu savunmaktadır. Wirth'e göre bu tür farklılıklar; insanların etnik kökenleri, sosyo-ekonomik durumları, beğeni ve önceliklerinden kaynaklanan toplumsal farklılaşmalara yol açmakta ve bu farklılıklar da insanlar arasındaki birincil ilişkileri zayıflatmaktadır (Wirth, 2002: 80-90). Kır ve kent ayrımını çok keskin bir biçimde dile getiren Tönnies ve Durheim gibi isimlerin aksine Wirth, kent ve kır arasında kesin bir sınır olmadığını savunur. Ona göre kent birdenbire ortaya çıkmayıp bir gelişme sürecinin ürünü olduğundan, yaşam biçimi üzerindeki etkilerinde, daha önceki topluluklara egemen olan yaşam biçimi görmezden gelinmemelidir. Yani toplumsal yaşam farklı derecelerde de olsa temel yerleşme biçimi tarıma, tımara ve köye dayanan daha eski toplumların izlerini taşır. Bu tarihsel etkiye, eski yaşam biçiminin izlerinin hâlâ egemen olduğu kırsal bölgelerden insanların kente göç etmesi de katkıda bulunur. Bu yüzden de kentsel ve kırsal kişilik tipleri arasında kesin ve farklı dönüşümler bulunması beklenmemelidir (Wirth, 2002: 79). İkincil ilişkilerin olması, akrabalık bağlarının zayıflaması, ailenin toplumsal öneminin zayıflaması, komşuluğun ve dayanışmanın zayıflaması bir yaşam biçimi

olan kent ve kentsel yaşamın belirgin nitelikleri arasında sayılmaktadır. Kentleşmeyi bir yaşam biçimi olarak ele alan Wirth, aslında kentteki bireylerin kırsala göre daha çok insana gereksinim duyduklarını ancak belli kişilere daha az bağımlı olduklarını dile getirerek, kentte birincil ilişkiler kurulsa bile yine de bu ilişkilerin kişisel, yapay, geçici olacağını savunmaktadır (2002: 90-102).

Simmel ve Chicago Okulu kuramcılarında sonra kent çalışmalarının yönü, Neo-marksist kuramcılar olarak anılan isimlerin kentin mekânsallığını toplumsal ilişkiler ve üretim, tüketim ve yeniden üretim kavramları çerçevesinde ele alan yaklaşımlarına dönmüştür. Oğuz Işık bu noktada, 1970'lerde coğrafyadaki yapısalcılık tartışmalarının bir dizi yeni soru ve kavramı gündeme getirdiğini ve toplum/mekân ilişkisinin daha önce üzerinde durulmamış yönlerini kavramsallaştırma çabasına girişildiğini vurgular. Ona göre bu tartışmalar öncelikle mekânsal ilişki ve süreçlerin, ayrılmaz bir biçimde toplumdaki üretim ve yeniden üretim ilişkilerine bağlı olduğunu göstermiştir. Yani kapitalizmin kendine özgü bir coğrafya yarattığını, başka bir anlatımla kapitalist birikim sürecinin özgül bir coğrafi mantığı olduğunu ve bu coğrafyayı kavramsallaştırmadıkça kapitalizmi kavrayışımızın eksik olacağını göstermiştir (Işık, 1994: 19). 1960'larla başlayan bu dönemde kent ve kentsel yaşamı ele alan isimlerden Lefebvre ve De Certeau kenti, mekânsallığı ve gündelik hayat stratejileri üzerinden incelerken, Castells özellikle Fransa ve Amerika'da ortaya çıkan kentsel mücadeleler ve bunların kentsel toplumsal hareketlere dönüşme potansiyelini inceleyerek kentlere ilişkin doyurucu bir analizin ancak toplumsal sınıf, siyaset ve iktidar arasındaki ilişkilerin kavranmasıyla yapılabileceğini göstermeye çalışmıştır. Harvey ise kapitalizm ve mekân ilişkisi üzerinden giderek, mekânın tarihi ve felsefesini yaparak kent biçimleri ve kentin değişen manzarasıyla ilgili anlayışa yeni bir boyut kazandırmıştır (Esgin, 2016: 30). Kent mekânı üzerine üretim, yeniden üretim ve tüketim kavramlarını kullanarak ekonomi, kapitalizm ve toplumsal ilişkiler çerçevesinde yaklaşan bu dönem araştırmacılarının söz konusu bakış açısında, yine bu döneme denk gelen modernizm eleştirisinin yanı sıra postmodernizm ve küreselleşme olgularının ön plana çıkışı etkili olmuştur.

### 2.3. Postmodernizm ve Küreselleşme Süreçlerinde Kent Yaklaşımları

Postmodernizmin kent yaklaşımları modern dönem kent yaklaşımlarından neredeyse tamamen ayrılmaktadır. Modernizmin kente getirdiği bireyselleşme, yabancılaşma, tek-tipleşme ve geleneksel olanı dışlamanın telafisi postmodernizmin farklı, yerel ve geleneksele odaklanan kent yaklaşımlarıyla sağlanmaya çalışılmıştır. Karakaş; 1950’lerde başlayan, 1960’lı yıllarda canlanan ve 1980’li yıllarda da kısmen sistematik hâle gelen modernizm eleştirisinin yanı sıra modernliğin bazı açmazları ve krizleri sonucu gündeme getirilen postmodernizmin 1980’li yıllardan itibaren sosyo-politik yönü olan ve toplumsal bir proje olma iddiasına dönüşen bir tartışma hâline geldiğini belirtir (2003: 30-31). Buna paralel olarak 1980’li yıllarla nüfusun kentlerde yoğunlaşması ve beraberinde artan kentleşme, kent mekânının da postmodernite, küreselleşme vb. gelişmeler doğrultusunda ele alınmasını neredeyse gerekli kılmıştır. Çünkü postmodernleşmenin kent yaklaşımları yerel olana vurgu yapması yönüyle halk bilimi ve yerel kültürler açısından önemli bir yerde durmaktadır. Modernizmin dışladığı yereli gündeme getirmesi yönüyle postmodernizm, bir yandan kültürel unsurların canlanması ve aktarılması şeklinde diğer yandan da yerel olanı yorumlayarak yeniden gündeme getirme sürecinde yapılan uygulamaların neye hizmet ettiği ve halk kültürünü ne yönde etkilediği şeklinde okunabilir. Modernleşme sürecinin kendi içerisinde tarihî zaman dilimini tamamladıktan bir adım ötede, modernizm sonrası arayışları da ortaya çıkardığını ifade eden Ruhi Ersoy, postmodern sürecin, halk kültürüne bakış açısını ve etkilerini ortaya koyma üzerinden okunması gerektiğini ifade eder.<sup>4</sup>

Huysenn, postmodernizmin önce mimariyi, sonra dans, tiyatro, resim, film, müziği kapsayarak daha yaygın bir geçerlilik kazanmasının 1970’lerin ilk yıllarında gerçekleştiğini belirtir (Huysenn, 2018: 233). Postmodernizm, bir yandan modernizmin eleştirisi diğer yandan da modernizmin devamı veya sonucu olarak ele alınmıştır. Ancak her iki durumda da postmodern teori, modernizmin krizlerinin çözümü ya da diğer bir deyişle modern teoriden sıkılmışlığın sonucu olarak görülmüştür. Ancak yine de postmodernizm, modernizmden tam bir kopuşu ifade

---

<sup>4</sup> Ruhi Ersoy’un modernizm ve portmodernizm üzerinden geleneksel tıp uygulamalarını değerlendirdiği yazısı için bkz. Ersoy, R. (2014). “Modernizm-Postmodernizm Bağlamında Geleneksel Tıp Uygulamalarının Güncelliği Üzerine Bir Değerlendirme”. Millî Folklor, 101, 182-192.

etmez. Modernizm ve postmodernizm ilişkisini pek çok farklı açıdan ele alan araştırmacılar, konuya teorik olarak çeşitli yorumlar getirirler de ne bu iki süreci ilişkilendiren tek bir teori altında birleşmişler ne de postmodernizmin modernizmden başka bir şey olduğunu reddetmişlerdir. Neticede bu iki teori birbirinden kesin sınırlarla ayrılmamış olsa da pek çok alanda olduğu gibi kentlerde de tasarımlar, öncelikler ve beklentilerin bu yaklaşımlar doğrultusunda değişiklik gösterdiği açıktır. Zygmunt Bauman'ın *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları* adlı eserindeki “modernliğin uzun ve dolambaçlı yolu bizi bir zamanlar atalarımızın yola çıktığı başlangıç noktasına getirdi” (Bauman, 2019: 117) ifadesinden postmodernizmin aslında bir eskiye ya da geleneksele dönüş şeklinde okunabileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu yorum küreselleşmeyle gündeme gelen yerel ve gelenekselin önem kazanması noktasında da dikkate değerdir. Robins de Bauman'la paralel bir şekilde modernliğin evrenselleştirici güçler tarafından yürütüldüğünü, postmodernizmin de farklılığa ve tikelliğe dönüşle ilgili olduğunu ileri sürer ve postmodern kentin kentselliğin yeniden tasarımı girişimi olduğunu, yitirilmiş bölgesel kimlik duygusunun, kentsel topluluğun ve kamusal mekânın yeniden kazanılmasına yönelik olduğunu belirtir. Bunu bir tür mitsel kökenlere dönüşe benzeten Robins, postmodern stratejilerden biri olan yeni-romantizm stratejisinde mekân ve geleneğin modern öncesi bir anlamda yeniden ele alınması eğiliminin körüklendiğini ifade eder (1996: 56).

Postmodernizm tartışmaları en başından mekân ve coğrafya tartışmaları ile iç içe geçmiştir. Postmodernizm teriminin yaygınlaşması mimarlık alanındaki tartışmalar ile olmuştur. Ancak bu tartışmaların merkezinde kent, mekân/coğrafya tartışmalarının yatmasını yadırgamamak gerektiğini ifade eden Oğuz Işık, Jameson'a da atıfta bulunarak mimarlığın (kent/mekân) günümüz kapitalizminin yapıları ile kültürel biçimler ve postmodern yaşantılar arasındaki bağlantıyı en yalın, en katıksız biçimiyle ortaya koyduğunu belirtir. Ayrıca postmodernizmin bir yönüyle farklılığın kavramsallaştırılması çabası olduğu göz önüne alınırsa, farklılığı ve bir mekânı diğerlerinden farklı kılan ilişkileri araştırması dolayısıyla coğrafyanın postmodernizm tartışmalarında ayrıcalıklı bir yerde olması daha kolay anlaşılabilir. Coğrafyanın üst anlatıların yapısını sökücü bir yönü vardır ve bu yönüyle coğrafya, postmodernin özünü herhangi başka bir alandan çok daha iyi yakalar. Bu nedenle başka disiplinlerde nispeten geç yankı bulan postmodernizm tartışmaları, mekân/coğrafya tartışmaları bağlamında erken sayılabilecek bir dönemde başlamış, hatta bir anlamda bu

tartışmalarla birlikte gelişmiştir (Işık, 1994: 23). “*Modernizmin yarattığı bütün sıkıntıları aşmayı hedefleyen inatçı ve oldukça kaotik bir akım olarak*” postmodernizm (Harvey, 2019a: 136), 1980 sonları ve 1990 başlarında küresel sosyo-uzamsal yeniden yapılanma etkileşimi, kentlerin kültürel dönüşümü, kimlik politikalarının yükselişi ve kolektif eylem politikaları üzerine politika bilimi, antropoloji, coğrafya ve kent sosyolojisinde yapılan tartışmalar yoluyla kent teorisi alanına girmiştir (Smith, 2001’den akt. Karakaş, 2003: 30).

Postmodernizm tartışmalarının kent açısından dikkat çeken yönü modernizme karşı yerellik, çoğulculuk ve farklılığa odaklanmış olmasıdır. Kevin Robins, “*Kent Tutsakları: Post-Modern Kent de Ne Ola ki?*” başlıklı makalesinde postmodern kenti, modernist soyutlama ve ümitsizlik için bir anti-tez olarak nitelendirir. Postmodern kentte, mimari ve planlama, mekân ve geleneğe duyulan yeni bir saygıyı barındırır. Robins’e göre eğer modernlik evrenselleştirici güçler tarafından yürütülüyorsa, postmodernizm de farklılığa ve tikelliğe dönüşle ilgilidir (1996: 55-56). Modernliği evrenselleştiren ve aynılaştıran bir süreç olarak ele alan Robins, postmodernizmi adeta bir çözüm olarak görür ve ona göre evrensel ve aynılığın ortaya çıkardığı bunalımın çözümü için postmodernizmin izlediği yol şu şekildedir:

Evrensellik ve aynılık (uniformity), kentsellik bunalımı ile ilişkilidir. Öyleyse postmodern kent, kentselliğin yeniden tasarlanması girişimiyle ilgilidir: Yitirilmiş bölgesel kimlik duygusunun, kentsel topluluğun ve kamusal mekânın yeniden kazanılmasına yöneliktir. Bu bir tür mitsel kökenlere dönüştür...Postmodern yeniden cazibe kazanma biçimleri birkaç biçimde olabilir. Bir tür yeni romantizm olan bir stratejide, mekân ve geleneğin modern öncesi bir anlamda yeniden ele alınması eğilimleri açıkça yeniden körükleniyor. (1996: 56).

Modernite eleştirisini kimlik üzerinden yürüten Robins, yerel boyutun seçkin modernist kültür tarafından uzun zamandır gözardı edildiğini ve postmodern mimari ve planlamanın şimdiye dek modernist estetiklerin katı evrenselliği tarafından batağa saplanan yerel kültürlere kimliklerini geri vermeye çabaladığını belirtir (Robins, 1996: 59). Postmodernliği kent ilişkisiyle irdeleyen önemli isimlerden biri olan David Harvey’e göre postmodernistler mekâna nasıl bakılacağı konusunda modernist anlayıştan köklü biçimde koparlar. Harvey, modernist bakışın mekânı toplumsal amaçlar uğruna biçimlendirilecek bir şey olarak değerlendirdiğini, postmodernist bakışın ise zaman dışı, çıkar gözetmeyen, estetik hedef ve ilkelere göre biçimlendirilecek bağımsız ve özel bir şey olarak değerlendirdiğini dile getirir (2019a:

84). David Harvey, günümüzün temasının kolaj kent olduğunu belirterek planlamacıların sözlüğünde “kentsel yeniden canlandırma”nın çok küçümsenen “kentsel yenileme”nin yerini kilit şiar olarak aldığını ifade eder. Günümüzde, farklı faaliyetlerin fonksiyonel olarak bölgelere dağıtılmasına dayanan tantanalı planların izlenmesi yerine, büyük ölçüde farklılaşmış mekân ve bileşimlerin bir “kolajı” olarak algılanan kentsel gelişmeye “çoğulcu” ve “organik” stratejilerle yaklaşmak genel kural hâline gelmiştir (2019a: 56). Edward Soja, kentsel bölgelerin yirminci yüzyılın sonları ve ortalarında beliren ayrımları vurgulamak üzere “postmetropolis” terimini kullanmayı tercih etmektedir. Post önekiyle geleneksel olarak modern metropolis olarak adlandırılmalı gelen oluşumundan açıkça farklı bir oluşuma, kentsel çözümlemenin yerleşik biçimlerine giderek bir başkaldırı niteliğini kazanan yeni postmodern biçimlerle kentsel yaşam kalıplarına geçişe işaret etmektedir (Soja, 2002: 286-287). Yine postmodernizmi kültür ve kent ekseninde ele alan Mike Featherstone’a göre ise toplumsal etkileşim ve yeni kent kültürünün oluşması sürecinde postmodernizm; kültür, üslup ve dekorasyona geri dönüşü önceleyen bir çerçeveye işaret etmektedir. Ama bu geri dönüş, geleneksel kültür duygularının bağlamlarından kopartıldıkları, simüle edildikleri, yeniden kopyalandıkları ve sürekli olarak yenilendikleri ve yeniden üsluplaştırıldıkları bir “olmayan yer uzamın” sınırları içerisinde cereyan eder. Bundan dolayı postmodern kent çok daha fazla imajdır ve kültürel bilince sahiptir (Featherstone, 1998’den akt. Karakaş, 2003: 35).

Yukarıda da belirtildiği gibi özellikle 1970’li yıllarda etkili olmaya başlayan postmodernizm sürecine paralel şekilde ilerleyen küreselleşme süreci de kent yaklaşımları çerçevesinde önemli bir yerde durmaktadır. Aralarında mekanik bir bağ olan postmodernizm ve küreselleşme söylemleri kent ya da daha geniş kapsamlı düşünmek gerekirse mekân yaklaşımlarını etkilemiştir. Bir taraftan modernizmin doğal bir sonucu olarak diğer taraftan da bir modernizm eleştirisi olarak nitelendirilen bu iki söylem, modernizmle yeni nitelikler kazanarak farklılaşan ve modernizmin mekânı olarak kabul edilen kent mekânına yönelen bakışı da etkilemiştir. Diğer bir deyişle modernleşmenin ve modernleşmenin birey ve toplum üzerindeki etkilerinin en net görüldüğü mekânlar olan kentler, elbette ki bir modernizm eleştirisi ya da üst-modernizm olarak nitelenen postmodernizmin ve küreselleşmenin de etkilerinin fazlasıyla yaşandığı mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayşe Öncü ve Petra Weyland, küresel ilişkileri mekân metaforlarına (coğrafya, harita, ağlar, örgüler, doku

vb.) başvurmadan anlatmanın mümkün olmadığını; küresel dinamikleri ele alan çeşitli yazarların üstünde durdukları ortak temanın sermaye, ticaret, nüfus, tüketim malları, kültür ürünleri vb. akışkanlığının ve dolaşımının giderek hızlanması, artması ve çeşitlenmesi olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca bu akışkanlık hareketliliği tanımlamak için kullanılan “zaman-mekân sıkışması” (Harvey 1989), “zaman-mekân ayrışması” (Giddens 1990), “mekân kesişmeleri” (Apsdurai 1990) ifadelerinin hepsinde, karşılaşılan kilit kavramın mekân olduğunu vurgulayan Öncü ve Weyland, küreselleşme bağlamında kültür ve mekân ilişkilerini yeniden kavramlaştırma gereğini vurgulayan çalışmaların 1990’ların ilk yarısında, postmodernizm tartışmalarının en hareketli olduğu döneme rastladığını ifade ederler (Öncü vd., 2013: 13-25).

Küreselleşme tartışmaları ve bu süreci tanımlama çabaları, 1980’li yıllarda başlamış; küreselleşmenin ekonomik, siyasî, kültürel, toplumsal, çevresel pek çok boyutunun olması çok çeşitli yaklaşımlar geliştirilmesine neden olmuştur. Ancak bugün bile tek bir tanımının olduğunu söylemek mümkün değildir. Steger (2013: 32-33), küreselleşmenin çok yönlülüğünü şu hikâye üzerinden açıklamaya çalışmıştır:

Kör araştırmacılar filin nasıl bir şey olduğunu bilemedikleri için, hayvana dokunarak onun hayali bir resmini ve bu yolla arzuladıkları bilgiyi elde etmeyi düşünmüşlerdir. Filin gövdesine dokunan araştırmacılar onun canlı bir yılan olduğunu öne sürmüştür. Kocaman ayağına elini süren bir diğeri, hayvanı devasa boyutlardaki pürtüklü bir sütuna benzetmiştir. Üçüncüsü kuyruğunu tutmuş ve filin büyük, esnek bir fırçaya benzediği konusunda diretmiştir. Dördüncü adam, keskin dişlerine dokunmuş ve onun büyük bir mızrak olduğunu söylemiştir. Kör araştırmacıların her biri hayvanın neye benzediği konusunda kendi düşüncesinin doğruluğunu ısrarla savunmuştur. Araştırmacı olarak ünleri, elde edecekleri bulguların doğrularına bağlı olduğundan, körler sonunda filin doğası konusunda tartışıp durmuşlardır.

Steger’e göre küreselleşmeyi ele alan tanımların hepsi kısmen doğrudur, ancak “ortak yanlışları, küreselleşme gibi karmaşık bir olguyu, kendi uzmanlık alanlarına karşılık gelen tek bir alana indirgeme biçimindeki dogmatik girişimleridir”. Yine küreselleşme konusundaki kafa karışıklığını ve kavramın çok yönlülüğünü dile getiren bir başka araştırmacı Jan Art Scholte de *Globalization: A Critical Introduction* adlı eserinde konuya şu şekilde yaklaşmıştır:

“Küreselleşme”[...] oldukça ağır yüklü bir kelime hâline geldi. İnsanlar bu nosyonu, oluşmakta olan bir enformasyon çağı, devletin geri çekilmesi, geleneksel kültürlerin ölümü ve postmodern bir çağın gelişi dâhil hemen hemen her iddia edilen çağdaş toplumsal değişimle bağlantılandırmışlardır. Normatif kapsamda, bazı insanlar “küreselleşme”yi ilerleme, refah ve barışla

bağlantılandırmıştır. Öte yandan, diğerleri içinse bu kelime mahrumiyet, felaket ve belayı hatırlatmaktadır. Hiç kimse tarafsız değil. Çoğumuzun kafası karışık (Scholte, 2000'den akt. Güleş, 2014:2).

George Ritzer ise *Küresel Dünya* adlı kitabında küreselleşmeyi, “artan akışkanlıkları ve insanların, nesnelerin, mekânların, bilginin büyüyen çok yönlü akıntıları ile bunların karşılaştığı ve yarattığı yapıları içeren gezegen çapındaki bir süreç ya da bir dizi süreç” (Ritzer, 2011a: 20) şeklinde tanımlamış; küreselleşme sürecini öncesi ve sonrasıyla katı, sıvı ve gaz metaforlarıyla açıklamıştır. Küreselleşme öncesinde insanları, eşyaları, bilgiyi ve mekânları katı olarak nitelendirir. Yani bunların hepsi sabittir ve büyük ölçüde yerli yerinde kalma eğilimindedir. İnsanlar pek uzağa gidemediği için bilgi de gidememiştir. Küreselleşmeyle bir zamanlar katı olanlar erimeye yatkın hâle gelmiş ve giderek sıvıya dönüşmüştür. Yani insanlar ve bilgi; ulaşım, iletişim, internet vb. pek çok konudaki teknolojik gelişmeyle dünyanın her yerine daha kolay hareket edebilir hâle gelmiştir. Hatta süreç devam ettikçe, bu sıvılar gazlara dönüşmeye yatkın hâle gelmiştir. Gazlar sıvıdan daha hafiftir ve daha kolay hareket edebilmektedir. Dolayısıyla günümüzde artık katı yapılar yoktur, her şey akışkan hâle gelmiştir. Bu akışkanlık dolayısıyla zaman ve mekân da sabit kalamamaktadır (Ritzer, 2011a: 21-23).

Küreselleşme özellikle kültürel ve toplumsal yönleriyle tek-tipleşme, aynılaşma, yozlaşma, yerelleşme gibi pek çok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Steger, küreselleşmenin kültürel boyutu üzerindeki tartışmaların genelde dört konu etrafında ilerlediğini söylemektedir: gelişen küresel kültürde aynı olma ve farklı olma arasındaki gerilim, ulus-ötesi medya şirketlerinin popüler kültürün yayılmasındaki önemli rolü, dillerin küreselleşmesi, maddeci ve tüketimci değerlerin dünyanın ekolojik sistemleri üzerindeki etkisi (Steger, 2013: 100). Bu çok boyutlu süreç toplumsallık barındıran pek çok olguya başka bir pencereden bakılmasını gerektirmiştir. 1980'li yıllarla başladığı bilinen küreselleşme, sosyal bilimlerin her alanı için önemli araştırma konularından biri hâline gelmiş ve toplumsal olan her şeyi etkilediği gibi kenti ve kentli bireyi de etkilemiş, kent mekânlarında kısa sürede bir değişim ve dönüşüm ortaya koymuştur. Oğuz Işık'a göre küreselleşme, kentler arası rekabeti hızlandırırken, kentlere yeni ekonomik, politik ve kültürel roller de yüklemiş; kent içi mekân organizasyonunda önemli değişikliklere sebep olmuş, kentsel faaliyetlerin biçimini ve dağılımını hızla değiştirmiştir (1995: 101). Her toplumsal gelişme gibi



küreselleşmenin de kentin yapısını olumsuz yönde etkileyeceğine dair fikirler ortaya atılmıştır. Ancak Giddens, küreselleşmenin ve yeni iletişim teknolojilerinin bildiğimiz hâliyle kentin sonunu getireceği düşüncesinin gerçekleşmediğini, küreselleşmenin kentlerin altını oymaktan ziyade onları dönüştürerek küresel ekonomik ağındaki yaşamsal bağlantı noktaları hâline getirdiğini ifade eder (2012: 974).

Kitle iletişim alanındaki gelişmelerle yaygınlaşan küreselleşme süreci, dünyanın tek-tipleşeceği, yaşam tarzlarının aynılaşacağı, özgünlük ve farklılıkların yani yerel olanın değişeceği hatta ortadan kalkacağı endişesini de beraberinde getirmiştir. Diğer taraftan küreselleşmeyi bu endişelere çözüm niteliğinde gören, farklılıkları ortadan kaldıran bir süreç olarak değil de yerel kültürlerin canlanmasına neden olan bir süreç olarak gören, yaklaşımlar da söz konusudur. Ancak Uğur Kömeçoğlu, “Küreselleşme, Modernleşme ve Modernlik” başlıklı makalesinde küreselleşmenin kültürler-ötesi tek tip bir modernleşme olarak hesaplanmasının, “modernliğin yalnızca karanlık kıtasını su üstünde tutarak, doyumsuz bir kitleye dönüşen insanları monotonlaşma ve standartlaşmanın neden olduğu, eskisinden daha yaygın ve şiddetli bir yabancılaşma ve umutsuzluğun eşiğine getireceğini” ifade ederek (Kömeçoğlu, 2011: 26) tek taraflı yorumları eleştirir. Ne şekilde ele alındığı fark etmeksizin özellikle 21. yüzyılda daha sık kullanılan küreselleşme kavramının yerelleşme, yerellik kavramlarıyla bir arada kullanımı özellikle kültürel süreçler söz konusu olunca fazlasıyla karşılaşılan bir durum olmuştur. Kentlerin şekillenme süreçlerinde toplum ve kültürün etkisi düşünüldüğünde kent ve küresellik ilişkisi yerellik ve özgünlük tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Mehmet Karakaş, durumu, bütünleşmeyi talep eden modernizmin ve parçalanmayı önceleyen postmodernizmin mekânsal tasarımlarından beslenen küreselleşmenin kent mekânı anlayışının bir yandan rekabetçi kentleri ortaya çıkardığını diğer yandan da birbirinin aynısı olan kopya kentleri ürettiğini ifade ederek özetler. Küreselleşme sürecine paralel olarak gündeme gelen yerelleşme tartışması, kent mekânlarındaki farklı bağlantıları daha canlı hale getirerek, bunların küresele nasıl eklemleneceği konusuna odaklanmaktadır (Karakaş, 2019: 35).

Giddens, “uzak yerlerin birbirlerine, yerel oluşumların millerce ötedeki olaylarla biçimlendirildiği ya da bunun tam tersinin olduğu yollarla bağlayan dünya çapındaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşması” olarak tanımladığı küreselleşmeyi; yerel ve uzak toplumsal biçim ve olaylar arasındaki ilişkilerin esneme süreci olarak nitelendirir.

Ayrıca bunun diyalektik bir süreç olduğunu, bu tür yerel oluşumların onları biçimlendiren çok uzak ilişkilerin tam tersi doğrultuya da yönelebileceğini, kısacası yerel dönüşümün toplumsal bağlantıların zaman ve uzam üzerinde yanlamasına genişlemelerinin bir parçası olduğu için küreselleşmenin de parçası olduğunu ifade eder (2014: 67-68). Giddens modernliğin zaten küreselleştirici bir doğası olduğunu düşünmektedir. Zaman-mekân mesafeleşmesi ve toplumsal ilişkilerin yerel etkileşim bağlamlarından kopup belirsiz zaman-mekân dilimlerinde yeniden yapılanması küresel modernlik yaklaşımını beraberinde getirmektedir. Ona göre küreselleşmeyi modernliğin bir sonucu olarak görmek, özellikle zaman-mekân kullanımının dönüşümleriyle ilişkilendirmek gerçekten de hızlı değişim süreçlerini anlamamızı kolaylaştıracak zenginleştirici bir yaklaşım sunmaktadır. Bununla birlikte yerel güçlere karşı küresel dinamiklerin oluşturduğu karşıtlığın küresel modernlik yaklaşımıyla nasıl ilişkilendirileceği önemli bir sorudur. Giddens, bunun diyalektik bir süreç olarak görülmesi gerektiği konusunda ısrarlıdır. Bu diyalektik süreçte modernliğin küresel olarak yayılma süreci, yerel angajmanlarla yerel şartların kronik değişimselliği arasında süren ve bitmek tükenmek bilmeyen bir ilişki içermektedir. Dolayısıyla küreselleşmenin yerinden edici güçleri ile yerelin yeniden yerleştirici güçleri arasında sürekli bir itici ve çekici ilişki vardır (Kömeçoğlu, 2011: 24). Giddens'in küresel-yerel ilişkisine yönelik fikirlerine paralel bir başka görüş de Erhard Berner'e aittir. Berner küreselleşme ve yerelleşme ilişkisini metropoller üzerinden değerlendirdiği yazısında farklı insan ve mekânların bir arada bulunmasını küreselleşmenin doğal bir sonucu olarak şu şekilde açıklar:

...Küresel ile yerelin, zengin ile yoksulun, gökdelenler ile gecekonduların yan yana bulunması, bütün metropollerin karakteristik özelliğidir ve bu, en azından kısmen, bizzat küreselleşmenin bir sonucudur. 1970'lerden beri yaşanan süreç, kent mekânının toplumsal farklılaşması nedeniyle kentin tamamının kapalı bölgelere bölünmesi ve bu bölgelerde yaşayanlar arasındaki farklılıkların silinmesidir. Biz bu süreci yerelleşme olarak adlandırmıştık. Kùltürler ve sınıflar arası tahayyül edilen farklar, kenti farklı yerelliklere bölen toplumsal ve mekânsal sınırlara dönüşmüştür. (Berner, 2013: 140).

Berner'e göre günümüz metropollerine küreselleşme ve yerelleşme arasındaki çatışmalar damgasını vurmaktadır. Küreselleşme, "*yerler mekânı*"nın yerini bir "*akışlar mekânı*"nın alması yönünde bir eğilim" anlamına gelir. Küreselleşme ve yerelleşme, çelişkili süreçler gibi görünseler de birbirilerini beslemektedirler (Berner, 2013: 140). Benzer bir şekilde Petra Weyland da metropollerdeki kentsel mekânların

küreselleşmesinin kapitalist piyasa entegrasyonunun ürünü ve aynı zamanda yerel halkın küresel akışları, kendi yerel, kentsel, toplumsal coğrafyalarına dönüştürmelerinin de bir sonucu olduğunu dile getirerek küresel akışlar ile yerelliklerin kesişiminden küresel olanın ortaya çıktığını öne sürer (Weyland, 2013: 117,119). Bu ve benzeri pek çok görüş küresel ve yerel ilişkisinin birbirini karşılıklı olarak beslediğini savunmaktadır. Bu iki olgunun birbirinden etkilenmesi de melezlik, uyum, farklılık, birliktelik vb. çerçevesinde çeşitli terimlerin ortaya atılmasına neden olmuştur.

Küresel ve yerel arasındaki ilişkinin kazandığı çeşitli biçimleri ve bu ilişkinin sonuçlarını anlamada kreolizasyon, melezleşme, eklemlenme, küreyerelleşme (Erkan, 2007: 47) gibi kavramların içinde bu ilişkiyi açıklaması açısından en dikkate değer terimlerden biri “küyerelleşme” terimidir. Terimin Japonca orijinalinde pazarlama uzmanlarının Japonya’ya özgü ürünlerin yerelleştirilmesi, yerel zevklere ve ihtiyaçlara uyum gösterilerek ancak erişim ve uygulamada küresel olmaları anlayışı sonucu (Khondker, 2013: 180) ortaya çıktığı bilinse de terim Roland Robertson’un kullanımıyla yaygınlaşmıştır. Robertson, küreselleşme sürecinin bir yüzünü evrenselin yani küreselin yerelleşmesi, diğer yüzünü ise tikellikler/yerelliklerin evrenselleşmesinin oluşturduğunu ifade etmektedir. Küresel ve yerel arasında süregelen karşılıklı dinamiğin sonucu olarak yaşanan farklılaşma ve aynılaşıma birbirini olanaklı hâle getirmektedir. Robertson’a göre yerelliği yaratmak ve daha sonra da içermek olarak tanımlanan bu süreç globalleşme kavramı ile somutlaşmaktadır. (1990’dan akt. Yetim, 2011: 136). Küresel ve yerel ilişkisine dair tüm bu fikirler küreselleşme ve kent ilişkisinin açıklanmasında kent kimliği, kentli kimliği, küresel kent, kent imgesi vb. kavramların ön plana çıkmasına neden olmuştur. Küreselleşmenin farklı olanı öne çıkartma eğilimiyle kentler; tüketim, yaşam tarzı, bireysellik, yabancılaşma gibi kavramlarla birlikte okunur hâle gelmiştir. Yani kent çalışmaları açısından küreselleşmenin zaman ve mekân çerçevesinde öne atılan teorileri önem kazanmıştır. Khondker’in ifadeleriyle belirtmek gerekirse, küreselleşme çalışmaları, teknolojik, ekonomik, politik ve kültürler arası ilişkilerdeki temel süreçlerin birbirleriyle bağlantısına vurgu yapmaktadır. Biri, dünyadaki ekonomik, kültürel ya da medya sistemleri arasındaki bağlantıları ele almak istediğinde, toplumu ve toplumsal kurumları geniş anlamıyla değerlendirmeye almak zorundadır (Khondker, 2013: 179). Küreselleşmeye gelene kadar gelenekselden

moderne, modernden postmoderne doğru evrilen süreçte kentler, her zaman “değişim”in odak noktası olmuştur. Küreselleşme ve kentler arasındaki sıkı ilişki kentlerin toplumsal ve kültürel analizinde yeni bakış açılarının gelişmesine ve konunun daha da disiplinlerarası bir hâl almasına neden olmuştur.

Kentlerin ve kentsel mekânların küreselleşmeyle paralel şekilde dönüştüğünü ifade eden Ömer Aytaç, kentlerin özellikle iktisadi, teknolojik ve enformasyon alanındaki değişmelerin bir sonucu olarak yeni işlevler ve yeni görünümlere kavuştuğunu ifade eder. Kentlerin yeniliğe ve değişime açık bölgelerindeki her tür kıpırdanma kentsel mekânlarda akis bulabilmekte, buralar kentteki yenilikçi değişimci trende uygun şekilde yeniden yapılanmaktadır. Aytaç’a göre pek çok sosyal teorisyen, “kentsel mekânlarda vuku bulan değişimi daha çok olumsuzlayıcı bir perspektifle, örneğin özelleştirme, ticarileşme (Madinipour, 1996), sosyal kutuplaşma (Zukin, 1995), kamusal insanın çöküşü (Sennett, 1996) gibi daha çok kötümser bir bakışla” değerlendirmektedirler (Aytaç, 2017: 12). Mehmet Karakaş da küreselleşme sürecinin yarattığı dinamiklerin dar çerçeveli de olsa bir küresel-yerel geriliminin ortaya çıkmasına zemin hazırladığını ancak oluşan gerilimde yereli temsil eden anlayışın siyasal ve tarihsel olmanın ötesinde nostaljik ve otantik vurgulu cemaat duygusuna dayandığını belirtir. Bu da küresel sermayenin hedefindeki kent mekânlarının parçalanarak yeni rollerle kendilerini yeniden tanımlaması anlamına gelmektedir. Karakaş, küreselleşmenin kentler üzerindeki etkisinin kentlerde geçmişten bugüne varolan kültürel değerlerin yok edilmesi ve kentsel hafızanın yitirilmesi, kentlerin özgün geleneksel yapılarını yitirip kopya kentlere dönüşmesi olarak kendini gösterdiğini belirtir. Küreselleşmeyle yeni mekânsal fonksiyonlar atfedilen küresel kent, kendi dışındaki tezatlıklarla (kır gibi) değil de, kendi içindeki mekânların ve sosyal sınıfların farklılığına dayalı bir dinamizm üzerine inşa edilmektedir (Karakaş, 2006: 948-949).

Konuya yeni kentsel mekânların (postmodern) gerçekte herhangi bir bütünlük taşımadığı ve birbirinden kopuk, yabansı parçaların birer kolajından ibaret olduğunu ileri sürerek yaklaşan Jameson’a göre; küresel akışlar ve yeni/moda eğilimler, kentsel mekânı bir tür geçiş mekânına dönüştürmüş, geçicilik ve kısa vadeli ilişkilerin odak kurumu hâline getirmiştir. Bu sayede gündelik yaşam bölünük, parçalanmış ve aidiyet hissi taşımayan bir görünüm içindedir. Bu bölünük zihinsel karmaşanın yansıdığı

adacıklar olarak kentsel mekânlar, yerel ilişkilerden neredeyse tümüyle arındırılmış, birbirinin aynı, kimlikten yoksun, insani, duygusal ve de aidiyet bağlarından neredeyse tümüyle kopuk durumdadır. Postmodernliğin mekânları, fiziksel yakınlıkla paralel gitmeyen ilişki biçimleri ve sosyal uzaklığa içkin yapay ilişkilerle tanımlanırlar (Jameson, 2011'den akt. Aytaç, 2013: 160). Jameson'un ifade ettiği bu aidiyet eksikliği ve fiziksel mesafe ile sosyal uzaklığın en temel nedenlerinden biri olarak küreselleşmeyle daha da gelişen kitle iletişim araçları ve ulaşım imkânlarının zaman ve mekân ilişkisini ve algısını değiştirmesi gösterilebilir. Özellikle 20. yüzyılda kentlerde neredeyse tamamen ortadan kalktığı öne sürülen kamusal mekânların küreselleşme neticesinde teknolojinin gelişmesiyle ve medya organlarına kolay ulaşımın sağlanmasıyla etkisini daha da yitirdiği söylenebilir. Mekânsal aidiyetlerin etkisinin azalması ve kitle iletişim araçlarıyla mekân sınırlarının yeniden belirlenmesi küreselleşmenin belki de en önemli sonuçlarından biridir. Ömer Aytaç söz konusu mesafe ve değişen zaman ve mekân algısını şu şekilde açıklamaktadır:

Sınırsız ve kesintisiz bir sermaye, bilgi, kültür, insan, teknoloji, imaj vs. akışının gerçekleştiği bu dünyada, yer'lere ve mekân'lara dair kavrayışımız giderek sorunsallaşıyor. Küreselleşme, yerelliklerin çoğul temsiline açıklık gösterirken, yerlerin asli değerlerinde kalmadıklarına olan tanıklığımız da artıyor. Dolayısıyla içinde yaşadığımız hızlı akışlar, mesafe kavramını yeniden düzenliyor ve yeni imgelerle yüklü hâle getiriyor. Mekân "global bir köy", zaman ise "an"a dönüşüyor. Bunda kuşkusuz, yeni iletişim ve enformasyon teknolojileri büyük rol oynuyor. Zira bu teknolojiler bizi zamanın ve mekânın sınırlarını algılayamayacağımız bir suretle oradan oraya sürüklüyor, az bir zaman içinde sayısız mekân ve zamanda dolaştırıyor. Yeni araçlar sayesinde, zaman ve mekân adeta çöküyor (Aytaç, 2006b: 910).

Oğuz Işık, yirminci yüzyılın son çeyreğinde gelişen coğrafya/mekân tartışmalarından çıkan belki de en önemli sonucun toplumsal teorinin insan varlığının en temel unsurları olan zaman ve mekâna eş derecede önem verecek şekilde yeniden yapılanması gereğinin ortaya çıkması olduğunu belirtir. Çünkü mekân ancak yerelden globale dek uzanan her ölçekteki dinamik toplumsal ilişki ve süreçlerin bir aradalığı, eşzamanlılığı olarak kavranabilirse sosyal bilimler zaman mekân karşıtlığını aşabilir ve bu kategorileri birbiri cinsinden tanımlayabilir (Işık, 1994 31-32). Sanayileşmeyle doğrudan ilişkisi kabul edilen kentleşme olgusu, günümüzde hala değişen bir süreç olarak varlığını sürdürmektedir. Ancak mekân ve kent yaklaşımlarına bakıldığında bugün kentin tek bir akım ya da kuramın etkisinde olduğu söylenemez. Günümüz kentlerinde modern, postmodern ve küresel kent anlayışlarının etkileşimlerini görmek

mümkündür. Dolayısıyla mekâna ve kente bakarken zaman ve mekân eşzamanlılığının yanı sıra tüm bu süreç ve yaklaşımları bir arada ele almak gereklidir.

David Harvey, mekânsal ve zamansal pratiklerin hangi toplumda olursa olsun birçok karmaşıklık ve incelik içerdiğini; bu pratiklerin toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi ve dönüşümü süreçleriyle bu denli yakından ilgili olduklarına göre, bunları betimlemenin ve kullanımları hakkında genellemeler yapmanın bir yolunu bulmak gerektiğini söyler. Ona göre toplumsal değişimin tarihi, bir ölçüde, mekân ve zaman anlayışları ve bu anlayışların koşulabilecekleri ideolojik kullanımlar aracılığıyla kavranabilir. Üstelik, toplumu değiştirmek isteyen herhangi bir proje, mekânsal ve zamansal anlayış ve pratiklerin dönüşümünün karmaşık ağını kavramak zorundadır (Harvey, 2019a: 246). Harvey'in ifadelerine atıfla söylemek gerekirse toplumsal değişim hangi açıdan ele alınıralsa alınsın mekân ve zamanın dönüşümü takip edilmelidir.

Bu çalışmanın doğrudan ilgilendiği mekân ve kenti ele almak, bu olguların başından beri geçirdiği değişimleri kavramayı zorunlu kılmıştır. Mekâna ve kente yönelik tüm bu yaklaşım ve kuramların kenti pek çok farklı yönden ele aldığı görülmektedir. Tüm bu yaklaşımlar genel olarak felsefe, coğrafya ve sosyoloji temelli yaklaşımlardır. Ne var ki kent çalışmalarının halk bilimi disiplindeki yerine geçmeden, tarihsel süreçte mekân ve kent üzerine ortaya atılmış fikirlerin ele alınması konunun anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Diğer yandan önceliğin söz konusu kuram ve yaklaşımlara verilmesi kente halk bilimsel bakış açısındaki farklılığı ve kentin halk bilimi çalışmalarındaki bağlamsal yerini anlamak açısından da oldukça önemlidir. Ayrıca tezin konusunu oluşturan Hamamönü'nün geçirdiği dönüşümde hem modernizmin hem de postmodernizmin etkilerini görmek mümkündür. Osmanlı döneminde ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında geleneksel bir mahalle yapısı barındıran Hamamönü, modern Ankara'nın inşa sürecinde terk edilmiş, sonra ise kent planlama yaklaşımlarının "eskiye, yerele ve geleneksele dönüş" fikrinden hareketle yenilenmiştir. Dolayısıyla Hamamönü'nün yenileme projesinin postmodern kent yaklaşımlarının bir sonucu olduğu söylenebilir. Bu nedenle de bu bölümde ayrıntılı bir şekilde yer verilen modern, postmodern ve küresel dönem kent yaklaşımları günümüzde kentlerin dönüşümünü anlamlandırmanın yanında Hamamönü'nün dönüşümünü anlamlandırmak açısından da dikkate değerdir.

### 3. HALK BİLİMİNİN ÇALIŞMA ALANI OLARAK KENT VE KENT FOLKLORU

Kentin bir çalışma alanı olarak sosyoloji disiplininin laboratuvarı olduğu kanısı uzun zaman bilim dünyasında kabul görmüş bir görüştür. Ancak görüldüğü gibi zamanla, farklı disiplinler kente yönelik farklı bakış açıları getirmiş ve kent pek çok disiplinin çalışma alanı hâline gelmiştir. Kentin sosyoloji ile ilişkilendirilmesinde kente yönelik ilk yaklaşımların sosyoloji temelli yaklaşımlar olmasının yanı sıra modernleşme ve devamındaki süreçlerin toplumlar üzerindeki etkilerinin daha çok sosyoloji ağırlıklı çalışmalarla ele alınmasının etkisi büyüktür. Yine aynı şekilde halk biliminin doğuşunun halkın ruhundaki bozulmamış olanın aranmasına dayandırılması ve bunun da köy ve kırsal alanlarda var olduğuna dair yaygın kanı, halk biliminin de köy ile ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Ayrıca ortaya atılan köy ve kent tanımları; bu iki birim arasına çizilen yönetsel, coğrafi ya da ekonomik sınırlar toplulukların da köy ve kent toplumu şeklinde gruplandırılması sonucunu doğurmuştur. Diğer bir deyişle sosyolojinin kenti tanımlama ve kente yönelik ilk dönem bakış açısı, köy hayatından ve özellikle köy toplumundan ayrışan yönlerinden faydalanmıştır. Kentin kırdan farkı, içinde yaşayan toplumun niteliklerine göre belirlenmiş, tanım ve karşılaştırmalar yapılırken kırsal toplumun homojenliğinin karşısına kentin heterojenliği konmuştur. Önceki kısımlarda da ayrıntılı olarak verildiği üzere; kent toplumu ile köy toplumunu sınıflandıran isimler, cemiyet ve cemaat (Ferdinand Tönnies), etnik ve demokratik cemiyetler (Franklin Giddings), folk ve şehir cemiyeti (Robert Redfield), mekanik ve organik dayanışma (Durkheim), kutsal ve laik cemiyetler (Howard Becker) vb. şeklinde kırsal ve kent toplumuna atfettikleri özelliklere göre bir ayrıma gitmişlerdir. Bu ayrımlar temelde köyün homojen, kentin ise heterojen bir özellikte olduğu, köyün samimi birincil ilişkiler barındırdığı kentin ise soğuk ve ikincil ilişkilere sahip olduğu, köyün kan bağı ve akrabalık üzerine kentin ise iş birliği üzerine kurulu olduğu, köyün komşuluk ve yakınlık, kentin ise ferdilik ve yabancılaşma barındırdığı gibi karşıtlıklar içermektedir. Ancak zamanla yapılan tanımlar ve topluluklar arasındaki keskin sınırlar silikleşmeye başlamıştır.

Sosyal bilimlerde köy ve kent ayrımının yavaş yavaş ortadan kalktığını ve köy-kent sürekliliğinin kabul görmeye başladığını belirten Ruşen Keleş, tüm kent tanımlama ölçütlerine göre yapılmış tanımların köy ve kent ayrımını yapmaktan uzak

olduğunu ve çoğu araştırmacının köy kent sürekliliğini kabul ettiğini dile getirmiştir. Bu durumda köy ve kent, boşlukta kendiliklerinden var olan ayrı ayrı olgular değildir. Her birinin ötekinde de rastlanan, onunkiyle karışan özellikleri vardır. Küçük bir köy her zaman bir kasaba, daha sonra da bir kent olmaya aday bir yerleşme basamağıdır. Bu durumda da bir topluluğun salt köy ya da salt kent olması ya da sayılması değil bir başka topluluğa göre daha fazla köysel ya da daha fazla kentsel olarak nitelenmesi olanaklıdır. Köy ve kent arasındaki ayırım tek bir özellik ya da etmenin sonucu değildir. Birbirine sıkıca bağlı işlevsel bağlantıları olan birtakım özelliklerin ürünüdür. Ne coğrafyacılar ne toplumbilimciler ne de kent plancıları, köy kent arasında toplumsal ve fiziksel anlamda kesin bir ayırım yapabilmekte, ancak bir köy kent sürekliliğinden söz edebilmektedirler (Keleş, 2016: 103-104). Keleş'in ifadelerinde anlaşılacağı üzere köy ve kent arasındaki yerleşim yeri tanımlamalarının yanı sıra köy ve kent topluluğuna bakışın değişmesi de bir sürekliliği ve çalışma alanı açısından bir ortaklığı ortaya koymuştur. Böylece pek çok disiplin gibi halk bilimi de kendi bakış açısıyla kente, kentliye, kentin yaşam tarzına, kent mekânlarına, kentin aktarım alanlarına, kentle ortaya çıkmış grup ve mesleklere, bireyin kentle kurduğu kimlik ilişkisine ve çoğaltılabilecek daha pek çok konuya eğilmeye başlamıştır. Bu noktada halk bilimi disiplininin, “kent folkloru” olarak anılan, kentin ve kentlinin de bir folkloru olduğu fikrinin kabulüne kadar geçirdiği aşamalara kısaca değinmek yerinde olacaktır.

### **3.1. “Halk” ve “Folklor”un Yeniden Tanımlanması Süreçleri**

On sekizinci yüzyıl sonunda doğan<sup>5</sup> halk bilimi disiplinin bugün eğildiği pek çok konuyu gündemine alması uzun bir süreç olarak değerlendirilebilir. “Avrupa’da 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başlarında doğan” folklor disiplini, “Avrupa sosyal ve kültürel hayatının değişim ve dönüşüm süreçlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve dünyaya yayılmıştır” (Oğuz 2011: 14). Disiplinin doğduğu şartlar altında ve takip eden uzun yıllar boyunca antropoloji ilkeller, halk bilimi köylüler, sosyoloji ise kentliler ile ilişkilendirilmiştir. Halk bilimi disiplininin köy ile ilişkilendirilmesi kuşkusuz doğuşuyla ilgilidir. İlhan Başgöz, Avrupa’da halk kültürüne ilginin

---

<sup>5</sup> Başlangıç noktası, folklor teriminin Almanca karşılığı olan “volkskunde”nin 1782 yılındaki kullanımına dayandırılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gözaydın, N. (1978). “Folklor Sözcüğü Üzerine”. *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, 351; Gözaydın, N. (1992). “Yine Folklor Üzerine” *Türk Dili Dergisi*, 486.



Amerika'nın bulunmasından hemen sonra belirdiğinden ve Avrupa'da çeşitli nedenlerle Amerika'ya giden din adamları, gezginler, macera arayanlar ve sanatçıların Yeni Dünya'da gördüklerini yazarak büyük bir kitaplık oluşturduklarından söz etmektedir. Avrupalı aydınlar, kendi halk kültürüne ilgi duymadan evvel, söz konusu yayınlardan Amerika yerlilerinin törenlerini, inançlarını ve geleneklerini öğrenmiş, onlarla ilgilenmeye başlamıştır. Amerika'daki ilkel insanı tanıtan yazarlardan bazıları bu yerlilerin kültüründe Avrupa uygarlığının çocukluk aşamasını görmüş, bazıları onlarda İlkçağ Hıristiyanlığının temizliğini ve sadeliğini yakalamış; bazıları da bu yerlilerin kültürünü inceleyerek klasik Yunan ve Roma kültürünü daha iyi anlayacağına inanmıştır. Kısa sürede bu ilkel insana duyulan sevgi, giderek Doğuyu da içine almış, Doğu'nun "sihirli ve mistik" kültürü de araştırılmaya başlanmıştır. Amerika ve Doğu'ya karşı duyulan bu ilkel kültürü tanıma isteği, Avrupalıları kendi ilkellerinin, halk kitlelerinin kültürünü tanımaya yöneltmiştir ve karşılaştırmalı çalışmalar yapılmıştır (Başgöz, 1992: 2).

Giuseppe Cocchiara, Amerika'nın keşfinin Avrupa'da yeni bir hümanizm akımının ortaya çıkmasını sağladığını ve antikitenin araştırılmasının yanı sıra, daha eski dönemlere ait halk ve uygarlıkların araştırılmaya başlandığını ifade eder. Ona göre; ilkel insan, Ortaçağ ve Rönesans döneminde yapıldığı gibi, İncil'deki Adem hikâyesinde ve ilk günah kavramında değil, uzak Amerika kıtasının bakir ormanlarında Avrupa'nın acımasız hakimiyeti altında bile, temel özelliklerini korumayı başarabilen, artık doğanın çocuğu gibi ele alınan ve ilkel insan, barbar ve vahşi olarak adlandırılanların arasında aranmaya başlanmıştır (Cocchiara, 2017: 24). Batı Avrupalı aydınlar, yeni keşfettikleri ilkeller ile okur-yazar olan kentliler arasına çizdikleri çizgiyle kentleri sosyoloji, ilkelleri ise antropoloji disiplinine bırakmışlardır. Bu noktada, kentli kadar uygar ama yerli halklar kadar da ilkel olmayan Avrupa köylüsü ise folklor disiplininin çalışma alanına dâhil olmuştur (Oğuz, 2013: 7). Halk biliminin doğuşundaki romantik anlayışı, disiplinin özellikle Almanya'da bağımsız bir araştırma alanı olarak geliştiği süreçte de görmek mümkündür. Bu dönemde masal ve mitoloji çalışmaları için seçilen alan köy, kaynak kişiler ise okuma yazması olmayan köylüler olmuştur (Başgöz, 1992: 8). Dan Ben-Amos, bu romantik akımın öncülerinden sayılan Herder'in kullandığı halk teriminin içeriğini Georgian Simpson'un "*Herder's Conception of "Das Volk"* (Herder'in Halk Anlayışı) adlı makalesinden de alıntılarla şu şekilde açıklamaktadır:

...Herder, halkı (volk) siyasal, sosyal, eğitsel ve tarihsel yönlerden değerlendirmiştir. Buna göre halk; yönetmenin zıddı olarak düşünülmüştür. Aynı düşünceye göre halk; bir milletin içinde daha az eğitilmiş bir gruptur ve bu insan grubu en eski zamanda ve günümüzde hâlâ çok yüksek değerlere sahip bir medeniyet seviyesine ulaşamamıştır. Bu son karakteristik özellikle önemlidir, çünkü buna göre “halk (volk) filozoflardan, şairlerden ve hatiplerden farklı; bilgelere ve bilgelikten uzak bir sınıftır. Bilgelikten ve eğitimden uzak olan bu toplum üzerinde, yapay öğretim ve kültürlenme yöntemleri filozoflar ve şairler üzerinde bıraktığı etkinin çok azını yapmış olmak zorundadır. Bu nedenle, bu gruba mensup olanlar ilkelik seviyesine çok daha yakındır (Simpson, 1921’den akt. Ben-Amos, 2015: 249).

Andrew Lang ise 1884 yılında yayımlanan Folklorun Metodu adlı makalesinde arkeolojinin eski ırkların maddi kalıntılarını toplayıp karşılaştırdığını halk biliminin de benzer şeyleri toplayıp karşılaştırdığını ifade eder. Halkın kimlerden oluştuğuna da değinen bu yazısında Lang şu ifadelerde bulunmuştur:

...Halk bilimi sadece halka ait, topluma ait, eğitimle daha az gelişmiş, gelişmeyi daha az paylaşan sınıfların efsanelerini, göreneklerini, inanmalarını ele alır...Halk bilim öğrencisi vahşilerin araçları kullanımlarını, mitlerini ve fikirlerini incelemeye yönelir ki, hepsi en katı şekliyle Avrupa halk köylü hayatı tarafından muhafaza edilmektedir...Bizim metodumuz, medeni ırkların anlamsız görünen unsurlarıyla, medeni olmayan toplumlardaki mevcut şekilleri karşılaştırmaktır. Bu türden bir karşılaştırma için medenileşmemiş ve medenileşmiş irkin aynı kökten gelmesi gerekmediği gibi, biz onların, tarihin herhangi bir döneminde bir ilişki içinde olmalarını ispat etmek zorunda da değiliz...Metodumuz bir araç kullanımı veya bir mitin medeni bir toplumda bulunduğu anlamsız, benzer mitin vahşiler arasında bulunduğu yeteri kadar anlamlı ve anlaşılabilir olduğunu çalışmanın başından sonuna kadar yerleştirmektedir. Halk bilgisinde bulunacak manasız bir terim, gelişmiş bir toplumun içindeki gelişmemiş sınıflar tarafından muhafaza edilir. Bu tür halk bilgisi, medeni bir kavmin ortasında medeniyetin içinden çıkıp geliştiği vahşi fikirleri temsil eder. (Lang, 1884’den akt. Dundes, 2006: 12-13).

Andrew Lang’ın on dokuzuncu yüzyıl sonlarına doğru halka yönelik, “gelişmemiş sınıflar” ve “okuryazar olmayan” nitelendirmeleri, bu yüzyılın halka ve bakış açısını anlamak bakımından oldukça önemlidir ve bu bakış açısı on dokuzuncu yüzyıl boyunca devam etmiştir Halka yönelik bakış açısının, yirminci yüzyılın ortalarına doğru sanayileşme ve kentleşmeyle köylü nüfusun azalması ve yavaş yavaş kentleşen köylünün okur yazar olmaya başlamasıyla değiştiğine tanık olunmuş, hem halk kavramı hem de folklorun tanımı yeniden ele alınmıştır.

Halk bilimi çalışmalarında özellikle de halk, halk bilgisi ve halk grupları gibi konular söz konusu olunca konuya Alan Dundes’in halk tanımıyla başlamak ve halkın bilgisinin ve onu inceleyen bilim dalı olarak halk biliminin yöntemlerinin

dinamikliğini ortaya koymak neredeyse gelenek hâline gelmiştir. Bir gelenek olmasının ötesinde Dundes'in "halk" üzerine söyledikleri, bilgiyi üreten halkı ve üretimlerini inceleyen halk biliminin sınırlarını ve araştırma yöntemlerini dönüştürmüş ve genişletmiştir. Dundes, 1980 yılında kalem aldığı "Halk Kimdir?" başlıklı yazısında öncelikle "gelişmiş bilim şartları içinde halk (folk) ve halk bilimi (folklore) terimlerini tartışmanın bir tür çelişki gibi görülebileceğini; ancak halk biliminin de bilimsel araştırma ve bilim adamlarını içine aldığını göstermeyi umduğunu" ifade eder. Ona göre halk bilimine yönelik bu yanlış algının sebebi, mit, batıl inanma, kocakarı masalı vb. terimlerle uzun süreli ilişkisinden dolayı, yanlış bir şekilde, aşağılamayla bakılan bir bilim dalı olmasıdır (Dundes, 2006: 11). Alan Dundes'a göre halk terimi, on dokuzuncu yüzyılda bağımsız değil de bağımlı bir yapı olarak tarif edilmiş yani halk başka gruplara tezat bir şekilde ele alınmıştır. Dundes, halkın ilkel ve medeni toplumların arasında kalmış bu tanımını şu şekilde ifade etmektedir:

Halk, aşağı tabakayı oluşturan, genel nüfus içinde bir sürü, bayağı ve kaba bir grup ve aynı toplumun seçkin tabakası (élite) ile tezat teşkil eden bir insan grubu olarak düşünülmüştür. Halk bir taraftan medeniyetle tezat olarak ele alınırken, yani halk medenileşmiş bir toplumda medenileşmemiş bir unsur olarak kabul edilirken, diğer taraftan da vahşi (savage) veya ilkel toplum (primitive society) diye adlandırılan ve gelişme (evolution) basamaklarında daha aşağıda olduğu varsayılan bir grupla da tezat olarak kabul edilmiştir. Medeniyetin kenarlarında yaşayan eski moda bir kısım gibi kabul edilen halk, köylü kavramıyla eş değer görülmüş ve bu anlamda hâlâ aynı şekilde görülmektedir. Medeni seçkin ve medeniyetten çok uzak vahşi arasında bir tür orta yer işgal eden halkı anlamının yolu, okur-yazarlık gibi tek tip bir kültür özelliğine bağlı olarak yapılan vurgulamayla ortaya koyulmaya çalışılmıştır (Dundes, 2006: 12).

Dundes; temel karakteri cahil, taşralı ve alt tabaka olan, gelişmişlik seviyesi bakımından ilkellerden üstte şehirli okur yazarlardan da altta yer alan "halk"a yönelik on dokuzuncu yüzyıl bakış açısını eleştirerek halkı şu şekilde tanımlamıştır:

Halk terimi en azından ortak bir faktörü paylaşan herhangi bir insan grubunu ifade eder. Bu grubu birbirine bağlayan faktörün ortak bir meslek, dil veya din olabilir ne olduğu önemli değildir. Bundan daha önemli olan ise, herhangi bir sebebe bağlı olarak oluşan grubun kendisine ait olduğunu kabul ettiği bazı geleneklere sahip olmasıdır. Teorik olarak bir grup en az iki kişiden oluşmak zorundadır, fakat genellikle çoğu gruplar daha fazla kişiden oluşurlar. Grubun bir üyesi diğer bütün üyeleri bilmeyebilir, fakat o kişi gruba ait olan geleneklerin ortak özünü muhtemelen bilecektir, gelenekler de bir grup kimliği hissi vermede gruba yardım edecektir (Dundes, 2006:16).

Dundes'in ifadelerinden de anlaşılacağı gibi 19. yüzyıl Avrupasının tarifine göre halk, *“medeni ve okur-yazar bir toplumda cahil kısım”* olup, eğitim görmüş, seçkin veya aydın zümre ile aynı ülke ve millet içinde veya ona yakın bir yerde yaşamaktadır. Fakat bu halk topluluğu; okuma-yazma ve teknolojiden habersiz ilkel veya vahşi olarak adlandırılan toplumlardan da oldukça uzak bir yerde durmaktadır. Bu tarifteki temel, *“medeni ve edebi olan bir toplumda”* ifadesinde yer almaktadır. Buna göre halk; medeni veya seçkin olarak kendisini yüksek tabakaya yerleştiren grubun hemen altında veya yakınında düşünülmüştür (Ekici, 2013: 3). Ayrıca Ekici'ye göre, bu düşünce tarzının hedeflerinden biri halkın kim olduğunu tespit değil, kendisini aydın veya seçkin olarak adlandıran kesimin kendi yerini belirleme çabasıdır. Daha başka bir ifadeyle söylemek gerekirse; Avrupalı aydın zümre kendisini; *“okur-yazar, eğitilmiş, edebî, şehirli ve medeniyeti yakalamış”* olarak kabul ederken, *“bu özelliklere sahip olamayan kendi toplumu içindeki diğer insanları cahil, okuma-yazma bilmeyen, ancak eğitimden haberi olan, şehirde yaşamayan ancak şehre yakın bir yerde, yani taşrada henüz medeniyeti her yönüyle elde etmemiş olan”* şeklinde değerlendirmek suretiyle kendinden bazı özellikleriyle farklı gördüğü, insan topluluklarını halk (folk) terimiyle adlandırmayı uygun görmüştür (Ekici, 2013: 3).

Simon J. Bronner'a göre Dundes, folklor nedir sorusunu, *“kaynağını bir halk grubundan, “en az bir ortak faktörü paylaşan herhangi bir grup insan”dan alan ve “grubun bir grup kimliği duygusu edinmesine yardımcı olan” gelenekleri dikkate almak suretiyle “bilgi”den ziyade “halk” merkezli bir tanım”* önererek yanıtlamıştır. Bronner'e göre bu geniş ve esnek tanımdaki ayırt edici özelliklerden biri, onun bir *“Amerikan kavramı”* olarak köylü ve sınıf temelli tariflere sahip Avrupalı görüşlerden farklı bir nitelik taşımasıdır. Bahsedilen tanım, karmaşık ve modern bir toplumda, bir aile, mahal veya meslek –veya arkadaş, kamp arkadaşı veya müzik meraklılarından oluşan daha geçici nitelikteki gruplar– içerisinde folklorik olarak kullanılan mükerrer ifade veya pratiklerin ortaya çıkış nedenini açıklayabilir ve sözlü aktarım kriteri olmaksızın maddi gelenekler ve parçaların teknoloji sayesinde dolayına sokulması gibi ihtimalleri de kapsayabilir. Bununla birlikte bu tarifi belirlemediği husus, folklorik olduğu değerlendirilen yeni öğelerin çeşidiydi. Dundes, bu probleme, yeni parçaların muhtemelen benzerlik gösterdiği folklorik türlerin envanterini çıkararak değindi (Bronner, 2017: 96-97). Ancak Elliot Oring gibi eleştirmenler bu yaklaşımı yine de *“belirsiz”* bularak *“Dundes'in grup fikrini, Avrupalı folklor kavramlarının*

*üstünde inşa edildiği köylü sınıfı ve kadim mirasın Kuzey Amerika'da bulunmayışı nedeniyle, uluslararası bir folklor modelinden ziyade Kuzey Amerika'daki vaziyete daha uygun düşmesi bakımından eleştirmişlerdir (Oring, 1986'dan akt. Bronner, 2017: 97). Dundes'in halk tanımını tanımlayıcı ve ayırt edici yönler içermemesi bakımından eleştiren Oring, folklorun kapsamında yer alan halk masalı, halk sanatı, halk tiyatrosu, halk dansları, halk türküleri gibi pek çok ürünün değişebilen, rastlantısal gruplar arasında değil süreklilik arz eden gruplar arasında ortaya çıktığını ifade eder (Oring, 1996'dan akt. Aça, 2014: 16).*

Halk biliminin ortaya çıktığı on dokuzuncu yüzyıl aydınlarının halka ve folklorla bakışı ile yirminci yüzyılın ortalarında Dundes öncülüğünde güncellenen halk ve folklor kavramları, disiplinin çalışma alanını tartışmasız bir şekilde dönüştürmüştür. Ancak bu dönüşümde öncü olarak görülse de Alan Dundes'in yanı sıra pek çok ismin halk ve folklorla yönelik görüşleri etkilidir. Richard Bauman, "Halk Biliminin Farklı Kimliği ve Sosyal Tabanı" (2014a) adlı makalesinde halk biliminin sosyal tabanı konusunda uyanan bu merakın metin ve tür odaklı halk bilimini yalnızca köylülere ya da ilkellere ait olarak gören geleneksel yaklaşımlardan daha verimli alanlara yönelttiğinden söz eder. Bauman, halk biliminin sosyal yapısını irdeleyen Alan Dundes'in halk ve grup kimliği üzerindeki bilindik fikirlerinin yanı sıra Jan Brunvad'ın *A Study of Amerikan Folklore* kitabında öğrenci ve derlemecilere yönelik önerilerine yer verir. Brunvad'a göre "bir halk grubunun ilk sınavı paylaşılan folklorun varlığıdır; sonra bu uyumun arka planı incelenebilir." Brunvad, Amerikan folklorunun taşıyıcılarının meslek grupları, yaş grupları, dinsel gruplar ve etnik ya da milliyet grupları olarak sınıflanabileceğini, bazen de din, eğitim, hobiler, komşuluk ya da aile gibi halk gruplarını anlamının mümkün olduğunu ileri sürer. Bauman, hem Dundes hem de Brunvad'ın halk gruplarını açıklarken dayandığı temelin "*folklorun paylaşılan kimliklerin bir işlevi*" olduğunu ifade eder ve bu durumu şu şekilde açıklar:

Grup için önce Dundes'in yaptığı gibi (en azından ortak bir faktör paylaşan insanlar) düşünebilir ve kendine ait olduğunu söylediği bazı geleneklere sahip olacağına inanabilir; ya da Brunvad'ın bir halk grubunun ilk sınavının paylaşılan bir folklorun varlığı olduğu yolundaki düşüncesi üzerinde durulabilir. Her bir durumda varsayılan şey bir grup içindeki kimlik özelliklerinin paylaşımının, paylaşılan bir folklor yapısının varlığı için yol açığıdır. (Bauman, 2014a: 40-41).

Yukarıda da değinildiği gibi yirminci yüzyılın ikinci yarısında sadece “halk” in değil folklorun da yeniden tanımlanması ve diğer disiplinler içindeki yerinin belirlenmesi ya da sağlamlaştırılması için tartışmalar yürütülmüştür. Özellikle sayıları hızla artan kent mekânında folklorun işlevini belirleme, modernizm ve folklor ilişkisini ele alma gibi sebeplerle yürütülen tartışmalar halk bilimini metin merkezli kuram ve çalışmalardan daha da uzaklaştırmıştır. 1960’lı yıllar halk bilimi çalışmalarının önemli değişiklikler geçirdiği yıllar olarak tanımlanmaktadır. Lynwood Montell; Richard Dorson tarafından Genç Türkler olarak adlandırılan Roger Abrahams, Dan Ben-Amos, Alan Dundes, Robert Georges ve Kenneth Goldstein isimlerinin çalışmalarıyla halk biliminin sosyal bilimlerle yakından ilişkili hâle geldiğini belirtmektedir (Montell, 2014: 58).

Alan Dundes, “Folklor Nedir?” (1965) başlıklı yazısında folklorun bazı tanımlarının bilgiyle bazılarının da halkla ilgilendiğini belirtir. Alan Dundes’a göre halkı köylü ya da kırsal topluluklar olarak tanımlayan görüş kadar geçersiz bir başka görüş de folklorun geçmişte yaratıldığı görüşüdür. Bu görüşe göre bugünün halkı yeni bir folklor üretmez, üstelik bugünün halkı her geçen gün folkloru daha da unutmaktadır. Kısa bir süre sonra da folklor tümüyle yok olacaktır. Bu noktada “halkı ve bilgiyi bir arada tanımlamanın” mümkün olduğunu ileri sürerek bilindik “halk” tanımına vurgu yapar ve her topluluğun folkloru olduğunu belirtir (Dundes, 2014a: 17). Dan Ben Amos ise folklorun nasıl tanımlanırsa tanımlansın sosyal çevresi, zaman derinliği ve intikal vasıtaları açısından değerlendirildiğini ve folklorun ona şeklini veren gruptan bağımsız düşünülmemeyeceğini belirtmektedir. Yazara göre folklor, eşsiz ve emsalsiz bir fenomen değildir ve mevcudiyeti ya bir coğrafyaya, dile, kavme veya aynı meslekten bir iş grubuna ait olabilen sosyal çevreye bağlıdır (Ben Amos, 2006: 29). Ben-Amos, folkloru iletişime bağlı bir süreç olarak tanımlar ve Dundes’ın “en az herhangi iki kişi” olarak tanımladığı gruba karşılık yüz yüze iletişimin kurulduğu gruplarda folklorun olabileceğini şu ifadeleriyle net bir şekilde ortaya koymuştur: “Folklorik bir hareketin olması için iki sosyal şart zaruridir: Hem gösteriyi ve anlatmayı yapanlar hem de seyirci aynı hâlde ve aynı referans grubunun parçası olmak zorundadır. Bu gösterir ki, bir iletişim olarak folklor insanların birbirleriyle yüz yüze karşılaştıkları ve birbirlerine doğrudan hitap ettikleri durumda meydana gelir...” (Ben-Amos, 2006: 35). Tanımında “gelenek ve sözlü olarak nakledilme”nin bulunmayışının bilinçli bir tercih olduğunu ifade eden yazar geleneğin bariyer gibi kullanılmasına karşı

çıkarmak ve Bascom'a da atıfta bulunarak "folklorun hepsi gelenekseldir, ama geleneksel olan her şey folklor değildir" ifadesinin artık "bazı gelenekler folklordur ama folklorun hepsi geleneksel değildir" şeklinde rahatlıkla değiştirilebileceğini belirtir (2006: 37). Diğer taraftan sözlü olarak nakledilmenin ya da folklor metinlerinin "saflığında" ısrar etmenin folklor için yıkıcı olacağını belirtmektedir. İletişimin çağdaş anlamda meydana gelişinde, bu konuda ısrarcı folklorcular kendi bindikleri dalın kırıldığını görmüştür. Folklor metninin folklorik kalitesine karar veren merci metnin hayat hikâyesi değil, metnin şu andaki var oluş şeklidir (2006: 37).

Halk ve folklor üzerine öne atılan bu görüşler, halk biliminin günümüz sosyal bilimler içindeki yerini netleştirmişti demek yanlış olmayacaktır. Metin Ekici, halk teriminin uzun bir süre hiç tartışılmadan aynı algıyla kullanılmasının alanın daralması ve diğer bilim dallarının yörüngesinde "etkisiz ve önemsiz" bir bilim dalı hâline getirilmesi sonucunu doğurduğunu ifade eder (Ekici, 2013: 42). Ekici'ye göre azalan ya da küçülen halk değil, kırsal yaşam biçimidir. Bu durumda kırsal yaşam biçiminin de gelişen ulaşım ve iletişim şartlarıyla kentli yaşam biçimine yaklaştığı, bazılarının tartıştığı gibi kentli yaşam biçiminin kırsala benzediği bir yüzyılda halk bilimciler; halk, halk bilgisi, halk bilimi kavramlarını yeniden tanımlanmış biçimleriyle kullanmayı tercih etmelidirler (Ekici, 2013: 42). Öcal Oğuz da benzer bir şekilde halk ve folklor kavramının dönüşümünü, "yirmi birinci yüzyıldan geriye bakıldığında ürünün her zaman üretim, üreten ve üretim yerinin önünde geldiği" şeklinde yorumlamıştır. Oğuz 'a göre herkesin okuryazar olması, her yere teknoloji girmesi ve köylü nüfusun azalması, folkloru eski köyde eski ürün olarak tanımlayan kuramlara göre çalışanlar için folklorun sonu demektir. Bu noktada kültürlerin durağan olmadığı görülmüş ve halk olarak nitelenen *köylünün* folklor diye tanımlanan binlerce yıllık eski elbiseyi *uluslaşma* sürecine giren *kentli* bir gün kullansın diye sırtında taşıyan yaşayan fosiller olmadığı anlaşılmıştır. Kentli, zaman içinde onların da kültürlerinin devingen ve değişken olduğunu kabul etmiştir (Oğuz, 2007: 30-31). Kentlinin de folklor ürettiği ve kentli kültürün de dinamik olduğu yönündeki kabuller kent çalışmaları içinde "kent folkloru" olarak adlandırılan bir alanın açılmasının ve kent, kentleşme, kültür üretimi, aktarımı ve paylaşımı gibi kavram ve toplumsal süreçler, halk bilimi disiplini içinde daha çok tartışılır hâle gelmiştir.

### 3.2. Kentleşme ve Modernleşme Bağlamında Kent Folkloru

Dundes'in ortaklık üzerine kurduğu tanım, halk biliminin alanının genişlemesine öncülük etmiş, ortaklık barındıran her grubun bir folkloru olabileceği görüşünü gündeme getirmiştir. Köy ve köylü diye nitelendirilen halkın kentlere doğru göçüyle de kent folkloru çalışmaları hız kazanmıştır. Ayrıca Dundes'in yanı sıra bağlamsal kuramı benimseyen halk bilimcilerin yirminci yüzyılın ortalarında halkı sınıf veya eğitim/okur-yazarlık kriterine göre tanımlamayı reddederek ve folkloru sadece ürün/metin merkezli değil bağlamı da dâhil ederek ele almaları folklorun kentleşme ve modernleşme gibi toplumsal süreçlerle ilişkisini güçlendirmiştir. Bu süreçte folklor ürününün sadece köyde olmayacağı ve köylünün de değişime açık olduğu gerçeğinin, bağlamın sorgulanmasını da beraberinde getirdiğini belirten Ruhi Ersoy, halkın bu köylü ile sınırlandırılmasının araştırmacı için "halka inmek" şeklinde ifade edilen ve düşük bir sosyo-ekonomik çevreye ve taşraya gitmek anlamına geldiğini belirtir (2012: 89). Evrim Ölçer Özünel'e göre ise, "yirminci yüzyılın ilk yarısına kadar klasik bir halk bilimi alan araştırması için başvurulacak ilk yer köyler; kaynak kişiler ise köyün en yaşlılarıyken; günümüzde köy-kent, köylü-kentli, geleneksel-modern, merkez-çevre gibi ikiliklerin melezleşerek farklı biçimlere evrildiğini görmek mümkündür" (2015: 30). Ölçer Özünel'in belirttiği bu melezleşme durumu disiplinlerin sınırlarının yumuşaması sonucunu da doğurmuştur. Dorson'a göre folklorcular ya kendilerini savunmak için ya da yeni bir aydınlanmayla, kitle ile halk kültürü arasındaki karşıtlığı 1960'larda yeniden yorumlamışlardır. Bu iki kavramın karşı karşıya gelişleri yerine birbirinin içine işleyişlerini görmeye başlamışlardır. Etnik ve kırsal halkın kentlere akın etmesi, kent temposuna çeşitli yollarla ayak uydurması ve halk kimliğini korumak için mücadele etmesinin yanı sıra orta sınıfın varoşlara kaçışıyla oluşan gettolaşma sonucu kent, giderek ciddi bir şekilde halk topluluklarının bir yığını hâline gelmiştir (Dorson, 2011: 69). Kent üzerine çalışan folkloristlerden Richard Dorson, kent folklorunun gelişim aşamasında en öne çıkan isimlerden biridir. Ancak kent ve metropol üzerine yapılan halk bilimi çalışmaları Dorson'dan da öncesine dayanmaktadır. Dorson, 1968'de Wayne State Üniversitesinde düzenlenen *Kentsel Deneyim ve Halk Geleneği* sempozyumunda yaptığı "Şehirde Bir Halk (Folk) Var mı?" adlı seminer konuşmasından dolayı iyi bilinse de Norman Studer, daha öncesinde kent folkloru üzerine, biri 1946'da diğeri 1954'te, Manhattan'da folklor ve metropol



ile ilgili iki konferans vermiştir. Ancak Dorson'un kent üzerine yürütülen tartışmalara yön veren fikirleri bakımından önemli bir yerde durduğunu da söylemek gerekir. Dorson; etnik köken, kent ve folklor ilişkisini ele alan hatta, Puglia'ya göre, kentin uzun bir zaman etnik kökenle denk tutulmasına neden olan isimdir. Richard M. Dorson gibi Amerikan folklor araştırmacılarının formülasyonlarının merkezinde etnik köken olgusu yer almıştır. Dorson'un "Şehirde Bir Halk Var Mı?" adlı seminerinde sunduğu on kavramdan biri olan "kent sentezi" kavramı, kent folklorunda doğrudan etnik dinamiklere gönderme yapmaktadır. Dorson, "her ne kadar etnik grupların 'birbirlerinin folkloruna, hatta belki de birbirlerinin evlerine asla nüfuz edemeyeceğini' savunsa da kenti birleştirici bir faktör olarak da görmüş; etnik kökenin grupları ayırdığından ama mekânın onları bağladığından söz etmiştir. Ancak yine de Dorson, kentsel saha çalışmalarını etnik köken üzerinden irdelediği söz konusu seminerinde, kent folklorunu etnik kökenle sınırlandırması bakımından eleştiriler almıştır. Leonard Moss, Dorson'u, etnik folkloru vurgu yaptığı parçalı resim için eleştirmiş, etnik kültürün tek başına kent kültürünün net bir resmini çizmeye yetmeyeceğini belirtmiştir. Moss'a göre Dorson sadece kırsal folklor araştırmacılarının eski yöntemlerini modern kente getirmekle yetinmiş, kentsel olanı etnik olanla eşitlediği yönünde eleştirmiş ve bunun doğru bir yaklaşım olmadığını ileri sürmüştür (Puglia, 2018: 1-6).

David Puglia, *Tradition, Urban Identity and the Baltimore "Hon": The Folk in the City, The Folk in the City* adlı kitabının "The Folk in the City" başlığında; kentlerde yaşayan pek çok folklor araştırmacısının, folkloru, kendi uluslarının kırsal bölgelerinde yaşayan geri kalmış köylüler ile ilişkilendirmelerini, kendilerini ileri modern uygarlığın bir parçası olarak görmelerine bağlamaktadır. Folklorun kırsal veya uzak yerel halkla, kentin ise kozmopolitlerle ilişkilendirilmesi sonucu kent, folklor üreten bir bağlam olarak tam anlamıyla araştırılmamıştır. On sekizinci yüzyılın romantik bakış açısına göre kırsal halk ihtiyaçlarını karşılamak için birbirlerine ve halk bilgeliğine bağımlıdır; oysa ki kent bireyselliği teşvik etmesinin yanında doğal bir ortamdan yoksun ve folkloru oluşturamayacak kadar hızlı değişen bir mekândır. Puglia, Amerikan folklor araştırmacılarının 1888 yılında kurulan Amerikan Folklor Derneğinden bu yana kentsel folklor örneklerini topladıklarını ancak bu örneklerin genellikle kentsel alanlardan kaynaklanan gelenekler yerine; eski geleneklerin hayatta kalışlarını belirlemek, kayıt altına almak şeklinde olduğunu belirtmektedir. Bu ilk

çalışmalardan sonra folklor araştırmacıları, daha bütünleştirici bir yaklaşım getirerek kent ortamının kent halkının uygulamaları üzerindeki etkisini sorgulamışlardır. Kent üzerine çalışanlar, kenti, sadece bir ev sahibi olarak değil, kendi folklorunu ve folklorik yaşamını yaratan bir yer olarak görmeye başlamışlardır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında, folklor araştırmacıları farklı kentsel ortamlardan yetişen folklorik materyalleri takip ederek ve bu yeni geleneklerin kırsal bir geçmişten kopuk olmalarına rağmen nasıl geliştiklerini, bunun yerine nasıl doğrudan kentsel koşullardan filizlendiklerini açıklamak gibi teorik zorlukları benimsemişlerdir. Böylece folklor çalışmalarının teorisi, sanayi öncesi geçmişi koruma arzusundan, çeşitli ortamlarda yaşayanlar için gerekli bir uyum sağlama aracı olarak ortaya çıkan “yaşayan” gelenekleri dâhil etme ihtiyacına uzanan bir değişim yaşamıştır. Çalışmalar, kırsal topluma ve ekonomiye uygun geleneklerin incelenmesinden, kültürel olarak tanımlanmış mahallelerin çeşitliliğine uygun bir çalışmaya ve kentin çeşitli ticarî, endüstriyel ve kurumsal kültürlerine geçiş yapmıştır (Puglia, 2018: 1-6). Kenti ve kentli bireyin davranışlarını, geleneklerini, toplumsal ve kültürel pratiklerini incelemeye başlayan halk bilimi, araştırma alanı olarak kenti diğer disiplinlerden farklı bir bakış açısıyla ele almıştır. Toplumsal değişimlerin kültürel değişimleri de beraberinde getirdiği kent mekânı, halk bilimi disiplininin de temelde modernizm üzerinden ele aldığı, geleneksel ve modern karşıtlığının irdelediği bir mekân olmuştur. Pertti Anttonen, *Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship* adlı kitabında hem folkloristlerin hem de sosyologların, çalışma nesnelerini genel bir değişim söylemi ve gelenekten moderniteye kadar büyük bir anlatı içinde inşa ve temsil ettiklerinden söz eder. Ancak bu değişim söyleminin folklor çalışmalarında ortaya konmasının temel yollarından biri, çalışma nesnesinin modernite kaybı olarak bir söylem içinde kavramsallaştırılmasıdır. Kültür kaybı, gelenek kaybı, kimlik kaybı, geleneksel değerlerin kaybı, ahlakın kaybı ve olağanüstü değerli folklor türlerinin kaybı (Anttonen, 2005: 48). Kentleşmenin ilk aşamalarında köyden ya da kırsal alanlardan kente göç eden insanların, beraberinde getirdikleri geleneksel kültürü kent ortamında aktardığına dair görüş daha güçlü olmuştur. Dolayısıyla folklor sadece köyde üretilen bilgi ya da geçmiş zaman bilgisi olarak ele alınmıştır. Ancak köylü nüfusun kentlere göç ettiklerinde kendi kültürlerini aktarmanın yanı sıra kent yaşamına göre yeni kültürel pratikleri de üretilip aktarmaya başlaması sonucunda bu görüş yavaş yavaş geçerliliğini yitirmiştir. Bauman, halk

bilimi denildiğinde, öncelikli olarak halk topluluğu, geleneksel, kırsal, yerel toplumların akla geldiğini ifade edere; “halk bilimciler olarak entelektüel tarihimizin en büyük ironilerinden biri, teknolojik ve ekonomik değişimlerin etkisi altında yaşamın bir sapma yolu olarak kabul edilmesidir” ifadeleriyle bu algıya karşı çıkmaktadır (Bauman, 2014b: 153). Bauman’la benzer bir şekilde, yirminci yüzyılın büyük bir bölümünde kentsel, teknolojik, seri üretim ve toptan tüketim kültürü ile kırsal, köylü halk kültürü arasındaki savaşın sürdüğünü belirten Dorson’a göre; “haykırışlar, hep geleneğin çiçeklerinin endüstriyel toplumun buharlı silindirleri tarafından amansızca ezildiği” yönündedir. Bu görüşe göre birkaç yıl içerisinde folklor diye bir şey kalmayacak ve bundan dolayı folklorculara ihtiyaç kalmayacaktır (Dorson, 2011: 69). Ancak durum böyle olmamıştır ve Dorson’un ifade ettiği haykırışlar artık folklorun köy kent gibi mekânsal ayırım yapılmadan, toplulukları geleneksel ya da modern şeklinde ayırmadan her mekân ve şartta üretildiği ve aktarıldığının kabulüyle karşılıksız kalmıştır. Alan Dundes’in da belirttiği gibi “folklorun geçmişte yaratıldığı görüşüne dayanan bugünün halkı yeni bir folklor üretemez, geçmişte yaratılan folklor tümüyle yok olacaktır görüşünün” (2014a: 17) tamamen etkisini kaybettiği söylenebilir. Diğer bir deyişle sanayileşme ve modernleşme sonucunda ortaya çıkan kent, her ne kadar geleneksel kültürü ortadan kaldıracak ve halk biliminin malzemesi yok olacak endişesine yol açsa da halk biliminin çalışma alanına dâhil olması çok zaman almamıştır.

Benzer şekilde Öcal Oğuz da kimi halk bilimciler tarafından “kentin duru pınarlardan akıp gelen ulusal kültürleri yok eden bir yozlaşma sürecinin ürünü ve sonucu olduğunu, buna karşılık kır ve köyün ise bu olumsuz sürece direnmenin simgesi gibi yorumlandığını” belirtmektedir. Köylü nüfusun hızla eriyerek kentleşmesinin halk bilimciler tarafından önceleri alanın daraldığı şeklinde yorumlandığını ifade eden Oğuz, daha sonraları ise kent folkloru kavramının üretilerek ve bu yönde çalışmalar yapılarak, halk bilimi disiplinine yeni bir açılım ve ivme kazandırıldığını belirtmektedir (Oğuz, 2001: 46-47). Köylü nüfusun azalmasının geleneksel kültürü yok edeceği endişesiyle, ilk zamanlar derleme ve kaydetme diğer bir deyişle kaybolmadan kurtarma işine girişen halk biliminin, kente ve kentte yaşayan farklı gruplara yönelmesinde kültürün neye evrildiğini anlama çabası da etkili olmuştur. Evrim Ölçer Özünel, köy ve folklor arasındaki kadim ilişkinin yerini kent ve folklor ikilisine bıraktığında kent merkezlerinde tam olarak anlamlandırılmayan

geleneksel kültürün üretim ve tüketim alanlarıyla karşılaştığını ifade etmektedir. 1950'lerden itibaren hız kazanan köyden kente göç olgusuyla birlikte halk bilimcilerin on dokuzuncu yüzyılda romantik arayışlarla yöneldikleri köyler de dönüşmeye başlamıştır. Bu; yeterince saf, otantik ve orijinal olan köylerde bulamamaya başlayan folklor araştırmacılarının dikkatlerini kent merkezlerine kaydırmalarını da beraberinde getirmiştir (2015: 31). Bu noktada kentin halk bilimi çalışmalarına dâhil edilmesi sürecinin diğer disiplinlere göre hem geç hem de sancılı olduğu kabul edilmiştir. Diğer bir deyişle Ölçer Özünel'in (2015: 31) belirttiği gibi, "kentte üretilen kültürle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ilgilenmeye başlayan halk bilimi, diğer disiplinlere göre nispeten geç kalmış, pek çok sosyal bilimcinin kendine rahatlıkla yer bulduğu kent incelemeleri halk bilimciler için sınırları kolayca geçilip fethedilebilecek bir bağlam olamamıştır." Guntis Smidchens, kent kültürüne ilginin, folklor disiplininin dışında büyüdüğünü; kentsel antropoloji, kent coğrafyası, sosyoloji ve sosyal tarih gibi alanların kent yaşamının pek çok açıdan etnografisini ürettiğini dile getirir. On dokuzuncu yüzyıldaki halk bilimciler tipik olarak şehirden ve modernlikten kaçtı. Avrupa romantikleri kırsal köylüler, antik tarih ve ulusal kültüre dönüştürülebilecek şiir gelenekleriyle ilgileniyordu ve kent gelenekleri ve bir bütün olarak kentsel kültür genellikle bu folkloristler tarafından ele alınmadı. Ayrıca Smidchens, Herman Bausinger'den aktararak modernitenin folkloru yok etmediğini ancak folklorun modern teknoloji ve kitle iletişim araçlarını kapsayacak şekilde değiştiğini belirtir (Smidchens, 2011: 1222-1224).

Martin Laba, 1979 yılında yayımlanan "Urban Folklore: A Behavioral Approach" adlı makalesinde folklor disiplininin henüz kentsel deneyim ile uyumlu teorik bir bakış açısı geliştirmedikten, folkloristlerin kenti bir bütün olarak kavrayamadıklarından söz eder (1979: 158). Martin Laba'ya göre folkloristlerin kentsel yaşamın analistleri olarak konumlarını tanımlarken sahip oldukları temel sorun, halk teriminin kavramsal zorluklarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Laba, kentsel folklor çalışmalarının şehirdeki kırsal folklor unsurlarının kalıcılığına odaklandığını ve bu tür bir odaklanmanın her şeyden önce, folklor ile kentsel çevre arasında bir gerilimin varlığını gösterdiğini belirtir (1979: 160). Bu gerilimin nedeni olarak kentin modernizmin alanı olarak belirlenmiş olması ve halk bilimcilerin alıştığı "saf ve bozulmamış" unsurların bozulacağı ya da yok olacağı endişesi gösterilebilir. Kimi halk bilimcilerin kenti, ulusal kültürleri yok eden bir yozlaşma sürecinin ürünü

ve sonucu olarak gördüğünü ileri süren Öcal Oğuz da bu yoruma paralel bir şekilde kentte yapılan halk bilimi araştırmalarında bile köyün izlerinin sürüldüğünü belirtmiştir (2001: 46). Kent folkloru çalışmalarında kenti hem çeşitli folklor formlarının keşfedilebileceği bir mekân hem de bir çalışma nesnesi olarak kentin kendisi şeklinde değerlendiren Smidchens'e göre (2011: 1222), kentsel folklor çalışması, şu anda dünyada meydana gelen büyük sosyal ve kültürel değişiklikler hakkında ortalama bir şehir sakininin görüşlerini sunmaktadır. Farklı köklere sahip insanlar sürekli genişleyen kentlere göç etmeye devam ettikçe, kırsal kimlikler kentin gelenekleri tarafından dönüştürülür ve bu da ulusal ve uluslararası kültürle sıkı sıkıya iç içe geçer. Yazara göre dünyanın kültürlerarası çatışmalarına aranan çözümler kentlerde bulunacaktır (Smidchens, 2011: 1228). Smidchens'in ifadelerinden de anlaşılabilir gibi kent, hem başlı başına bir halk bilimi nesnesi hem de halk biliminin inceleme alanına giren çeşitli halk bilimi formlarının mekânı konumundadır. Kentin dönüştürdüğü kültürel unsurların yanı sıra kentin ürettiği pek çok unsur da halk bilimi kadrosuna dâhil edilmektedir. Çünkü her mekân gibi kent de içinde yaşayan toplumun sosyal, ekonomik ve kültürel özelliklerine göre şekillenir ve içinde yaşayan toplumları şekillendirir. Diğer bir deyişle kent, toplumsal olanın hem süreci hem de ürünüdür. Halk biliminin de değişen yaklaşımlarla sadece ürüne değil sürece de odaklandığı göz önünde bulundurulduğunda kent mekânını incelemesi oldukça olağandır. Kentleşmeyle ortaya çıkan toplumsal değişim süreci bireyi ve kültürü değiştirip dönüştürmektedir. Kentleşme kuşkusuz ki konut sayısının veya kentte yaşayan insan sayısının ya da diğer bir açıdan "kent" olarak nitelendirilebilecek mekân sayısının artması şeklinde basit bir tanıma indirgenemez. Louis Wirth'in de belirttiği gibi kent, tarihsel olarak ırkları, halkları, kültürleri eritme potası işlevini görürken, yeni biyolojik ve kültürel kaynaşmalar için çok uygun bir gelişme alanı olmuştur. Ayrıca kent, bireysel farklılıklara yalnızca hoşgörü ile bakmakla kalmamış onların gelişmesine uygun bir ortam da sağlamıştır (2002: 87). Kentleşme ile gelen mekânsal değişim, kültürel etkileşimi de beraberinde getirmektedir. Bu etkileşim zamanla bazı kültürel pratiklerin ve yaşam tarzlarının değişmesine ya da tamamen başka bir şeye dönüşmesine neden olabilir. Hatta yok olması da muhtemel sonuçlardan biridir. Güçlü bazı pratiklerin ise mekânı dönüştürerek bastırıldığı da görülmektedir.

Kemal Karpat, kente göç edenlerin kentle olan ilişkileri, yani onların kentleşmesi hakkında birbirinden tamamen farklı iki görüşün varlığından bahseder.

Louis Wirth'in öncülüğünü yaptığı görüş, kentleşmeyi komşuluğun ortadan kalkmasına ve akrabalık bağlarının çözülmesine; ailenin, geleneksel bağlılıkların ve dayanışmanın toplumsal öneminin son bulmasına götüren dönüştürücü bir süreç olarak tanımlamaktadır. Bu görüşte kentleşme, göçmenin kendi halk kültürünü bir kenara attığı, kent alışkanlık ve değerini kazandığı bir süreçtir. Dolayısıyla, bu ne kadar hızlı olursa o kadar iyidir. Bu görüşe göre, kent ve orada hüküm süren kurumlar kendi geçmiş ve kökenleriyle tam bir kırılma yaşamaksızın köylüler tarafından benimsenip uyarlanması olanaksız olacak derecede kırsal alandakilerden farklıdır. Sonunda kentte ortaya çıkan yeni kentli ve ulusal kimlik sadece göçmenin yerel, aşiret, köy ve cemaat bağlılıklarının yerini almakla kalmayıp gerçekte silecektir. İkinci görüş ise kentleşmeyi, kırsal göç bağlamında kentin kırsallaşması ya da “köylüleşmesi” süreci olarak tanımlar. Başka bir deyişle, bu görüş gecekondulu yerleşimlerini, kırsal alanın kentin içine kadar uzanması ya da içinde göçmenlerin kendi çalışma güçlerinin tazeledikleri; kendi köy kültürleri ve kırsal hayat tarzlarının hemen neredeyse tam bir kopyasını ürettikleri doğal çevrenin kent teknolojik çevresi içindeki bir devamı olarak düşünmektedir (Karpas, 2016: 54-55). Karpas'ın ifade ettiği her iki görüşe göre kent köy ya da kırsalla ve bu mekânların ilişki biçimleriyle ilişkisi devam eden bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle de kentin halk bilimiyle ilişkisi daha da belirgin hâle gelmektedir. Temelinde köyü ve gelenekseli inceleyen bir bilim dalı olan halk bilimi, köyün kente taşınma sürecini takip ederek geleneksel ve modern kültür ilişkisini irdelemektedir. Kent, kentleşme, kentsel mekân, kent ve kültür ilişkisi, kültürün kent ortamında dönüşümü, aktarımı ya da kayboluşu, kentsel mekânın kültürel bir varlık olarak nitelendirilen insanı değiştirme ve dönüştürme biçimleri, bireyin ve topluluğun mekânı dönüştürme biçimleri vb. pek çok konu halk bilimsel yaklaşımla irdelenebilecek konulardır. David Puglia, folklor araştırmacılarının başlangıçta “kent” terimini, genellikle “modern” terimiyle birleştirdiklerini belirtir. Diğer bir deyişle, büyük ölçekli sanayinin ayırt edici özelliklerinin yanı sıra etnik grupların birlikte yaşama ve hızlı değişim oranlarıyla yirminci yüzyılın ortalarındaki kent, modernitenin simgesi olarak kabul edilmiştir. David Puglia, bu durumdan Richard M. Dorson'un kısmen sorumlu olduğu belirtir. Dorson, *Şehirde bir Halk (Folk) Var mı?* adlı kitabında “modern kent folkloru” kavramını ortaya atmıştır. Buna ek olarak, 1972'te Indiana Üniversitesi'nde düzenlenen *Modern Dünyada Folklor* adlı konferans sonrası çıkan *Modern Dünyada Folklor* adlı yayın, “Kentte Folklor” üzerine

ayrı bir bölüme sahiptir ve sanayi, kitle iletişim araçları ve ulus devlet de dâhil olmak üzere kentsel ve diğer “modern” olgular arasındaki sembolik bir denklığı göstermektedir. Böylece Amerika Birleşik Devletleri’nde “kentsel folklor” ve “modern folklor” kavramları birçok folklor araştırmacısının zihninde yakından ilişkili hâle gelmiştir, ancak Puglia’ya göre bu ikisini birbirinden ayırmak önemlidir: “Kentsel folklor; mekân folkloru, özellikle şehirlerin, banliyölerin, yoğunlaştırılmış kasabaların ve metropol alanlarının folkloru anlamına gelir” (Puglia, 2018: 1-6).

Kent de kır ya da köy gibi kendi kültürünü yaratmaktadır. Ancak her mekânın kendi yaşam biçimi ve kültürünü ürettiği düşünülürse kentin geleneksel kültürden farklı unsurlar barındırdığı açıktır. İlhan Tekeli’ye göre geleneksel tarım toplumundan modern topluma geçebilmek için toplumsal ilişkilerin kısa aralıklı bir zaman ve mekândan, başka bir deyişle yerel bağlamından koparılıp çıkartılması, daha belirsiz, daha aralıklı bir zaman ve mekân bağlamına yeniden oturtulması gerekir. Toplumsal ilişkilerin yerel bağlamdan kurtarılıp yeni ve yerele bağımlı olmayan bir zaman ve mekân bağlamına oturtulması demek, toplumdaki kişilerin eskiden bilmedikleri tehdit ve risklerle karşılaşması demektir (2009: 16). Bireyin zaman ve mekânla kurduğu ilişkinin niteliği ürettiği kültürü ve onu aktarım biçimini de dönüştürmektedir. Evrim Ölçer Özünel “kentin modernleşmeyi kendine düstur edinen ve modern olmanın kanun niteliğindeki kurallarını benimseyen bir yapı olarak görüldüğünü” ifade etmiş ve kentin modern kültürü ile geleneksel kültürü şu şekilde karşılaştırmıştır:

Doğası gereği kent modern olmalıdır, kültürel üretim ve tüketim alanları seçkindir, zaman hızlı akmalıdır, sakinlerinin pek çoğu eğitilmiş olmalıdır ve hep ileriye dönük bir eylem planı bulunmalıdır. Oysaki geleneksel kültür, kuşaklararası aktarıma önem veren, geçmişin deneyimlerini bir yaşam bilgi ve bilgeliği olarak gören, doğanın döngülerine göre zamanın aktığı, bireyselden çok topluca harekete eğilimi olan, sakinlerinin çoğunun çok az formel eğitim almış olduğu bir bağlam olarak karşımızda durmaktadır (Ölçer Özünel, 2015: 31-32).

Benjamin Albert Botkin, modern dünyayı halk biliminin varlığına bir tehdit olarak görmemiş; homojen toplumların yanında heterojen toplumların da halk biliminin ilerlediği yollara ve halk bilgisinin aktarılmasında sözlü geleneğin yanı sıra yazının ve diğer medya araçlarının da rolüne dikkat çekmiştir. Botkin, halk bilimi incelemelerinin kültürün kentleşme ve sanayileşmeye nasıl cevap verdiğini anlamının bir yolu olduğunu ileri sürmüştür. Modern toplumda halk biliminin geleceğine dair endişe duymayan Botkin’e göre “bozulmakta olan kültür dönüşen halk bilimi

tarafından dengelenirken, tükenmekte olan her bir halk kurgusunun yerine yenisini yaratılmaktadır". Yani o; halk bilimine, ilerleme ile birlikte yok olmaya mahkûm geçmişin ayakta kalan bir kalıntısı olarak yaklaşmamış, halk bilimini gelenek ve yaratıcılığın bir karışımı ve çağdaş koşullara fonksiyonel yanıtlar olarak görmüştür. (Hirsch, 2014: 18-19).

Muhtar Kutlu'nun da belirttiği gibi "modernitenin ortaya çıkardığı tarihsel, toplumsal ve kültürel bir dönüşümün ürünü olarak doğan "folklor" düşüncesi, tarihsel başlangıcında yeni bir araştırma alanı olarak doğarken aradan geçen zaman içinde sosyal bilimlerin değişen doğası ve disiplinlerarasılığın öne çıktığı bir dönemde daha geniş ve daha kuşatıcı bir çalışma çerçevesine" oturtulmalıdır. Halk biliminin konularının kırdan kente, sözlü ve yazılı gelenekten endüstriyel toplumun günlük ilişkilerine kadar genişlediğini ve halk kültürünün modern toplumda -çağdaş kentin kültürel aktarım alanlarında- üretilen, yaratılan, yaşatılan kültürel formlarla yakından ilişkili olduğunu dile getiren Kutlu, halk biliminin moderniteyi ve günümüzde küresel dünyanın kültürel kodlarını anlama çabasına dönüştüğünü vurgulamaktadır. (2009: 15). Kutlu'nun ifadelerinden hareketle; artık halk bilimi araştırmalarında önemli olanın köy, kasaba, kent, metropol gibi idari yapılar ya da bu birimlere mensup topluluklar değil, toplumların bu mekânlara ve değişen şartlara göre dönüşen yaşam tarzları, kültürleri ve bu kültürleri aktarım biçimleridir. Yani halk bilimci köyde ya da kentte derlemeler yapmanın ötesine geçerek toplumsal süreçler içinde kültürel süreçlerin nasıl etkilendiğini ve dönüştüğünü, birey ve toplulukların değişen kültürel pratiklerine odaklanmaktadır. Ancak diğer taraftan bu dönüşüm sürecinde kültürel unsurların aktarılamaması ya da kaybı gibi endişler de gündeme gelmiştir. Öcal Oğuz modernleşme algısı ve anlayışının, yeni kentsel alanda kırsal homojenliğin ve buna bağlı grup kimliğinin sürdürülememesi, kuşaklar arasında kültürel aktarımı sağlayan ve kolaylaştıran yeni kültürel mekânların yaratılamaması gibi pek çok nedenle yeni kentsel alanlara kırsal kökenli kültürel unsurların aktarılamaması sorununa değinmektedir. Oğuz, kırsal alandan kentsel alana göç edenlerin kırsaldaki kimi bilgi, birikim ve kültürel kimliklerini oluşturan uygulamaları yeni yaşama alanlarında çeşitli nedenlerle sürdürememeleri veya eski küçük kentsel alanda var olan kültür unsurlarının yeni kentsel kültür üretim ve tüketim ilişkileriyle uygunlaştırılamaması, yeni kentsel kültürü kendilerine model alan kırsalın da eski uygulamalarını terk etmesi gibi etkenler sonucunda kültür kaybının ortaya çıktığını ifade eder (2014: 26-27).



Sonuç olarak kentleşme süreci halk bilimi disiplinin ilgi alanına giren halk kültürünün gündelik hayatını, kültürel pratiklerini, kültür üretim ve aktarım mekânlarını, kuşaktan kuşağa aktarımı, birey ve toplumların kültürel kimlik ve aidiyet duygusu gibi pek çok süreci olumlu ve olumsuz etkilemiş bir toplumsal olgudur. Modernizm ve kitle kültürü, kültürel unsurların aktarılamamasına neden olduğu gibi aktarım ortam ve hızlarına da etki etmiştir.

Yukarıda özetlenen süreçler içinde halk bilimi, kent içinde kendine yeni araştırma alanları bulmuştur. Önceleri kentte de köy ve kırsal hayatının izlerine odaklanan ve derleme çalışmalarına yönelen halk bilimi, zamanla kente de kültür üreten ve aktaran bir mekân olarak bakmaya başlamıştır. Disiplinin kente yönelmesi, kent folklorunun yanı sıra meslek folkloru, grup folkloru, internet folkloru, uygulamalı halk bilimi vb. alanların da halk biliminin çalışma alanına dâhil olması süreçlerini bareberinde getirmiştir. Diğer bir deyişle, sadece mekân bağlamında kent değil, kentleşmeyle ortaya çıkan meslek ve gruplar da halk biliminin çalışma alanına girerek alanı genişletmiştir. Kentleşme ve sanayileşmeyle ortaya çıkan meslek grupları, halk grupları ve onların folklorik malzemesi, kitle iletişim araçlarının da gelişmesiyle internet folkloru gibi alanlar da kent ve kentleşmenin halk biliminin dikkatine girmesiyle gündeme gelen yeni araştırma alanları olmuştur. Alan Dundes, her meslek grubunun ya da etnik grubun kendine ait halk bilgisine sahip olduğunu, bu grupların kendilerine has meslek argosuna, efsanelere ve grup içinde yapılan şakalara ve anlatılan fıkralara sahip olduğunu belirtir. Ayrıca Dundes'a göre teknoloji, halk bilgisinin azalmasına ve yok olmasına katkıda bulunan bir faktör değil; aksine telefon, radyo, televizyon, fotokopi makinası gibi teknolojik imkânlar halk bilgisinin nakledilme hızını arttırmaktadır. Bir ülkenin bir ucundan diğerine ulaşmak için günler, haftalar hatta aylar gerekirken şimdi dünyanın etrafında bir dakika içinde dolaşabilmektedir. Dahası teknolojinin kendisi halk bilgisinin konusu hâline gelmektedir. Deneyler üzerinde çalışan bilim adamları (ve mühendisler) kendilerine has halk bilgisiyle bir halk grubu oluşturur. (Dundes, 2006a: 16-24). Dundes'ın da ifade ettiği gibi teknoloji halk bilgisini yok etmemekte aksine hem aktarılmasına katkı sağlamakta hem de kendisi bir halk bilgisi ya da grup bilgisi olabilmektedir. Ayrıca meslek grupları da kendi pratik ve geleneklerini paylaşan, üreten ve aktaran her grup gibi halk biliminin inceleme alanına dâhil olmuştur ve günümüzde yaygınlaşan çalışma alanlarından biridir.

Kentleşmeyle ortaya çıkan meslek ve grupların folklorunun yanı sıra Türkiye’de özellikle son yıllarda halk bilimi disiplininin dikkatinde olan kent mekânlarından biri de gecekondulaşma bölgeleri ve eskiden gecekondulaşma bölgesi iken kentsel dönüşümle yeniden inşa edilmiş alanlardır. Gecekondulaşma tipi yerleşimler Türkiye’nin hızlı göç almasıyla ortaya çıkmış ve kent çalışmaları açısından çok önemli bir yerde duran gecekondulaşma “sorunu”, bu alanların dönüşümü ve planlanması süreçleri tıpkı diğer kentleşme süreçleri gibi tek bir disiplinin inceleme alanında değildir. Gecekondulaşma bölgeleri, kırsal yerleşimlerden gelen vatandaşların kendi geleneksel kültürlerine dayanarak inşa ettikleri, kent mekânında geleneksel kültürel birikimlerini sürdürdükleri ve aktardıkları alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan da “geleneksel” ya da “köylü” oldukları için kentin eski sakinleri tarafından pek de hoş karşılanmayan bu kültürel yaşam biçimi ve mekânı tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de çeşitli nedenlerle dönüştürülmeye çalışılmıştır. Bu çabanın sonucunda da geleneksel ve modern kültürlerin çatışması, köyden kente göç eden birey ve grupların geleneksel kültürlerini yaşatma, değiştirme ya da dönüştürme pratikleri halk bilimi açısından dikkate değer bir konu olmuştur. “Gecekondulaşma folkloru” olarak adlandırılan bu alanın öncülerinden sayılabilecek *Eşiktekiler: Gecekondulaşma Folklorunda İnsan-Zaman-Mekân* adlı kitabı kaleme alan Evrim Ölçer Özünel’in de belirttiği gibi gecekondulaşma alanları halk bilimi ve geleneksel kültür ilişkisini (2015: 9) ortaya koyması açısından halk biliminin araştırma alanı olarak son derece önemlidir. Gecekondulaşma söz konusu olunca genel adına kentsel dönüşüm ya da kentsel yenileme denilen projelerin 1980’li yıllardan itibaren arttığı görülmektedir. Özellikle büyük kentlerde son yıllarda sıklıkla uygulanan bu projelerle gecekondulaşma alanlarının yıkılarak, genelde, sitelere dönüştürülmesi sonucu, bu alanlarda geleneksel kültürün aktarım ve paylaşımının nasıl etkilendiği sorusu halk biliminin kentsel dönüşüm mekânlarında temel odak noktalarındandır.

Kentlerde halk biliminin dikkatinde olan ya da olması gereken bir diğer alan yine kentsel dönüşüm çalışmalarıyla yenilenerek turizme açılan eski tarihî kent merkezleri ya da yerel kültürü ön plana çıkartmayı amaçlayan turizm alanlarıdır. Hızlı kentleşmenin sonuçlarından biri de büyük kentlerdeki tarihî kent merkezlerinin zamanla terkedilmesi ve çöküntü alanları hâline gelmesidir. Kent merkezlerinin eski sakinleri zamanla merkezlerden dışarıya doğru bir göç gerçekleştirmiş, merkezlerdeki konut ya da iş yerleri de işlevini kaybetmeye başlamıştır. Ancak günümüzde özellikle

tarihî ve geleneksel özellikleri de ön plana çıkartılarak turizme açılan bu mekânlarda kültürel pek çok somut ve somut olmayan miras unsurunun ön plana çıkartıldığı, ziyaretçilere açıldığı ve yeniden canlandırma örneklerine rastlandığı söylenebilir. Dolayısıyla bu alanların özellikle “geleneksel” ve “yerel” uygulamaları yukarıda da belirtildiği gibi halk biliminin dikkatindedir ve konunun kültür ekonomisi ve kültür endüstrisi gibi alanların eleştirel bakış açısının yanı sıra kültürel koruma yaklaşımlarıyla da ele alınması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Yapılan uygulamaların içinde kültürün nasıl yer aldığı, söz konusu mekânların kültür aktarımına ve kültürel mirasın korunmasına katkı sağlayıp sağlamadığı soruları alanın temel sorularından olmaya başlamıştır.

Kenti, modernizmin mekânı olarak kabul etmenin bir sonucu olarak kent ve kentli yaşam çoğu zaman geleneksel ve modern karşıtlığında ele alınmıştır. Özellikle kentleşmenin hızla artması, küreselleşme ve medya gibi iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, bu tartışmayı daha da alevlendirmiştir. Kent, modernizmin doğurduğu bir mekân olarak görülse de günümüzdeki genel kanı modern ve gelenekselin kentlerde bir arada yaşadığıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi, modernizme önceleri, hem geleneksel yaşam tarzının ve geleneksel bilginin hem de bu bilgiyi inceleyen bir disiplin olarak halk bilimin sonunu getireceği endişesiyle yaklaşmıştır. Modernizm karşısında geleneksel ya da yerel olan önce dışlanmış ancak süreç içinde özellikle de küreselleşmenin de etkisiyle tekrar geleneksele ve yerele dönüş söz konusu olmuştur. Metin Ekici’ye göre kent ortamında popüler kültür içinde yetişmiş olanların “köylü kültürü”, ilkel kültür, geri kalmış kültür” vb. gibi söylemlerle dışladıkları, kırsaldan kente göç edenlerce kentin varoşlarında ve derme çatma ortamlarında yaşatılmaya çalışılan “kentli olamayan geleneksel kültür” vardır. Kültür bilimcilerle “kültür çatışması” olarak da adlandırılabilir bu durum, halk bilgisini üretenlerin yaratıcılıklarındaki sınırlılıktan, gelenekseli güncelleyememelerinden, halk bilimini araştıran ve inceleyenlerin de gelenekseli güncelleme noktasında geleneksel kültür üreticilerine yaratıcılık ve güncel tasarım noktasından bakmamalarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Ekici, günümüzde gittikçe gelişen kentlerin ve kentleşen kırsallıların yeni yaşam alanı olarak seçtikleri kentlerde bazı halk bilgisi ürünlerini kırsaldaki şekli veya “güncelleme” yaparak icra etmelerinin mümkün olmadığını, aynı zamanda kent ortamında hâlihazırda var olan; ancak araştırılmaları uzun zamandır ihmal edilmiş geleneklerin de söz konusu olduğunu belirtmektedir. Ekici’ye göre bu

iki önemli konu, halk bilimi çalışmalarında uygulamalı halk bilimi ve kent halk bilimi adı altında iki yeni kavramı kullanmayı zorunlu kılmıştır; günümüz halk bilimcileri hem kent ortamında var olan eski ve yeni gelenekleri araştırmalı hem de kırsaldan kente taşınmış ve kent ortamında da yaşam alanı bulan gelenekleri yeni bakış açıları ile genç kuşaklara aktarmak için uygulamalı olarak araştırmak ve icra etmek durumundadır (2013b: 43-46). Bu noktada özellikle son yıllarda tekrar gündeme gelen yerel kültürlerin korunması ve yaşatılması konusu, halk bilimi açısından çeşitli kuramların ve bakış açılarının geliştirilmesi ya da küreselleşme karşısında yerel kültürleri koruyacak kültür koruma politikaları izlenmesi sonucunu doğurmuştur. Özellikle kent, turizm ve medya söz konusu olduğunda uygulamalı halk bilimi gibi yeni bakış açılarının önem kazandığını söylemek gerekir. Bu çalışma kapsamında ele alınacak olan ve bir kentsel yenileme alanı olarak turizme açılan Hamamönü'nün ilerleyen bölümlerde irdelenecek olan “yerel, geleneksel ve otantik” olanı ön plana çıkartan uygulama ve faaliyetler barındırması uygulamalı halk bilimi açısından da dikkate değerdir. Bu noktada uygulamalı halk bilimi tartışmalarının yanı sıra somut olmayan kültürel mirasın korunmasına odaklanan kültür koruma yaklaşımları da önem kazanmaktadır.

### **3.3. “Fakelore”dan “Somut Olmayan Kültürel Miras”a Halk Biliminin Uygulamaları**

Botkin'in *“bozulmakta olan kültür, dönüşen halk bilimi tarafından dengelenirken, tükenmekte olan her bir halk kurgusunun yerine yenisini yaratılmaktadır”* (Hirsch, 2014: 18-19) ifadesindeki “dönüşen halk bilimi” kavramı ile, uygulamalı halk bilimini veya kültürün ihtiyaca göre yeniden yaratılması, uygulanması ve dönüşmesini kastettiği söylenebilir. Halk bilimi disiplininin sözlü kültür ürünlerinin ve geleneklerin köylerden derlenerek kayda geçirilmesine dayanan metin merkezli çalışmaları, modernizm ve kentleşmeyle yerini derlenen malzemenin aktarımı ve yaşatılması için yeni bağlam ve mekânlarda uygulanmasına bırakmıştır. Ancak bu uygulamaların ve dolayısıyla tartışmaların temelini 1950 yılına, Dorson'un “Fake Lore” makalesini kaleme aldığı yıla, götürmek gerekir. Tarihlendirme, folklorun gerçek-sahte ikileminde ilk kez ele alınması dolayısıyla bu makaleye dayandırılmıştır. Halk bilimi disiplini içinde bu tartışmayı başlatan *fakelore* terimini

ilk kullanan isim olan Richard Dorson, “Folklor ve Fake Lore” başlıklı makalesinde Amerikan halk kahramanlarından bahsederek bu kahramanlarla ilgili olduğu söylenen bütün hikâyelerin uydurma olduğunu ileri sürer. Bu durumun sadece Amerikan folkloruyla sınırlanamayacağını diğer ülkelerin folklorlarında da uydurma halk kahramanlarının olduğunu belirterek Fin ve Macar folklorlarından örnekler verir. Bu ürünlerin sözlü gelenekte yaşamadıklarını bu nedenle de folklor olarak adlandırılmayacağını ileri sürer ve İngilizce folklore terimine benzerliğinden dolayı Türkçe’ye uydurma folklor olarak da çevrilebilecek fakelore terimini ortaya atar (Gürçayır, 2007: 7-8). Alan Dundes’a göre Dorson, sözlü geleneğe dayanan uzun ve onurlu bir edebiyat geleneğinin varlığını kabul ederek gerçek folkloru edebî yazı ve şiir için ilham ya da kaynak olarak kullanan yazarları ya da şairleri eleştirmemiştir. Onun gayesi, öncelikle birileri tarafından üretilmiş bir materyalin sonrasında saf, bozulmamış sözlü folklor ürünü olduğunu iddia etme cüretini gösterenlere itiraz etmektir. Çünkü ona göre (iyi olan) folklor ve (kötü olan) fakelore arasında yadsınamaz bir farklılık vardır (Dundes, 2007: 72). Dorson’un 1950 yılında uydurma halk kahramanları üzerinden fakelore şeklinde nitelendirdiği uygulamalar, izleyen yıllarda artan, günümüzde de hâlâ devam eden bazı tartışmalara neden olmuştur. Halk bilimi ürünlerinin farklı alanlarda farklı amaçlar için “kullanılması” durumu; uygulamalı halk bilimi, folklorizm, folklorismus, halk sevgisi, gelenek icadı, kamusal halk bilimi gibi pek çok kavramla ele alınmıştır.

William Fox, “Folklor ve Fakelore: Bazı Sosyolojik Düşünceler” başlıklı makalesinde fakelore için “kültürün, yanlış olarak folklor diye sunulan ya da gerçekten folklormuşçasına kabul edilen öğeleri” (2007: 37) ifadesini kullanmıştır. Fox’a göre; folklor, Bascom’un tanımladığı işlevlere sahipse yaratıldığı, yayıldığı ve mal olduğu halk gruplarıyla dolaysız ilişkisi, işlevlerini yerine getirir. Tam tersine fakelore ise tanımı gereği folklor gruplarının içinde değil, halk gruplarından üstün olan ve onları kuşatan büyük toplumsal kurumlarda, ekonomide ve devlette yoğunlaşır. Fox’a göre fakelore başat toplumsal grupların topyekün ekonomik ve politik çıkarlarına hizmet eden “a priori” olarak kabul edilir. Bundan dolayı halk gruplarının çıkarlarına ya hiç değinmez ya da tesadüfi olarak hizmet eder. Fox, bu yaklaşımını Dorson’un fikirleriyle de destekleyerek şu şekilde açıklar:

...Dorson’un ve diğer fakelore eleştirmenlerinin fakelore’un halk kültürlerinin değerlerini değil egemen kültürün göze çarpan değerlerini yansıttığını -ve

eklemeliyim; kuvvetlendirdiğini- fark etmeleri şaşırtıcı değildir. Örneğin Paul Bunyan, Dorson tarafından, haklı olarak “Amerikan ruhunu örnekleme amacıyla yatırımcılar, gazeteciler, yazarlar tarafından hizmete sunulmuş muğlak bir simge, yirminci yüzyıl kitle kültürünün sahte bir halk kahramanı” olarak karakterize edilir. “Bunyan” diye yazar Dorson “Amerikan yaşamının en açık gerçeklerini -iktidar ve mevki hırsını, yükselme ve pazarlamacılık velvelesini- temsil eder. (Fox, 2007: 45).

Ayrıca Fox, fakelore’un egemen kültürü temsil ettiğini ve kültürel hegemonyanın fakelore tarafından ilerletildiğini belirterek folklorun toplumsal düzene bir tehdit oluşturduğu, halk gruplarıyla toplum arasındaki koordinasyonu engellediği durumlarda, folklordaki sapmayla eş zamanlı olarak fakelore’un gelişimine tanık olunacağını hatta bunun makul bir şey olduğunu ifade eder (Fox, 2007: 45). Dundes konuya daha ılımlı bir yaklaşım sergileyerek; fakelore’un yaşama ve yeniden canlanma ile karıştırılmaması gerektiğine şu şekilde vurgu yapmaktadır:

Yaşama geleneğin devamlılığını kasteder, bir folklor ürününün ne kadar değiştiği ya da küçüldüğü önemli değildir. Yeniden canlanma ise devam etmeme, geleneğe ara verme anlamına gelir. Yeniden canlanma, geçmişe serpilmiş bir folklor ürününü canlandırmak için bilinçli bir karara gönderme yapar. Buna karşın fakelore, asla var olmamıştır- en azından sunulduğu şekliyle. (Dundes, 2007: 73).

Dundes’in fakelore ile ilgili önerisi Dorson kadar katı değildir, folklorda olduğu gibi fakelore’un da kültürün bütünleyici bir unsuru olabileceği gerçeğini kabul etmenin daha iyi olabileceğini, fakelore’u baştan saf olmayan ya da yozlaştırılmış diyerek reddetmektense halk bilimciler olarak halk biliminin malzemelerini kullanarak çalışmayı önerir (Dundes, 2007: 86). Ayrıca Dundes; fakelore, Hobsbawn’ın terimleştirdiği “icat edilmiş gelenek” örneklerinden biriye ve çok yaygın hâle gelmişse halk bilimcilerin onu nasıl ele alacağı sorusunu sorar. Dorson’un onu ayıplama önerisini yararsız bulan Dundes, çok az fakelore örneğinin folklor olabileceğinden, halkın yapay uydurmaları gerçek folklor olarak kabul etmeyecek kadar akıllı olduğundan bahseder. Ona göre fakelore kazanç için üretilmiştir, satılacak bir fikirdir. Eğer fakelore folklordan daha iyi satarsa turizm ve ihracat pazarları için kitle üretimi yapacak olan fakeloredur. Folklorismus, folklorun ticarileştirilmesi, insanları sömürmenin çeşidi olan fakelore’da sonuçlanır. Ancak folklorismus ve fakelore yeni bir şey değildir, yeni olan halk bilimcilerin onların varlığını tanınması ve üzerinde çalışmaya başlamasıdır (Dundes, 2007: 85). Dundes’in da bahsettiği folklorun ticarileşmesi meselesi tartışmanın başka bir boyutunu oluşturmaktadır ve

tartışma folklorizm ve ticarileşme kavramları üzerinden yürütülmektedir. Ulrika Wolf-Knuts, folklorizmin ortaya çıkışı ve işlevine yönelik şu bilgileri aktarmaktadır:

Hans Moser bu kavramı 1962’de, folklorun ticaret ve kültür politikaları için bir hedef olarak yeniden keşfedildiğinin ya da keşfedilmiş olduğunun farkına vardığında tanımladı. Moser, folklorizm ihtiyacını, değişim dönemlerindeki tekbiçim aşamasına indirgemeye karşı psikolojik koruma gereksinimi olarak açıkladı. Moser’e göre, folklorizm ürünleri, insanların duygularını cezbedi, onlar halkı eğlendirdiler ve eğitsel olabilirlerdi. Folklorizm ürünleri turistler için yapılan reklamlar, el sanatı dernekleri ve kültür politikaları tarafından desteklendi. (Moser, 1962’den akt. Wolf-Knuts, 2007: 176).

Vetelia J. Newall, ise “Halk Bilimi ve Geleneğin Uyumu (Folklorizm)” başlıklı makalesinde yine folklorizmi halk bilimciler için bir referans noktası hâline getiren ismin Hans Moser olduğunu ileri sürerek Moser’in “Folklorismus in Our Time” adlı makalesinde folklorizmi üçe ayırdığını ifade eder: Halk kültürünün orijinal yerel bağlamından uzak bir şekilde ortaya koyulması, popüler motiflerin başka bir sosyal sınıf tarafından gerçekleştirilen oyunbaz imitasyonu ve bilinen herhangi bir geleneğin dışında farklı amaçlar ile halk biliminin icadı ve yaratımı. (Newall, 2014: 80). Newall, makalesinde Moser’in folklorizmin hangi nedenlerle yapıldığına, işlev ve sürece dair şu fikirlerine de yer vermiştir:

Moser’e göre modaaya uygun ve romantik nedenlerden dolayı folklorizmi ilk geliştirmeye çalışanlar üst sınıflar olmuştur. Örnekler, 17. yüzyıl “köylü düğünleri”nde oynayan Bavyera aristokrasisi ve halk müziği gösterilerini teşvik eden ve seyahat ederken her zaman millî kostümünü giyen Bavyera Seçmen Prensi Max’tan oluşmaktaydı. Zamanla, medya tarafından demokrasi süreçleri ile eğlence ve turist endüstrileri bunu tüm halka taşımıştır. Moser, Batı’daki folklorizmi büyümekte olan endüstriyel pazarların bir sonucu, Doğu Avrupa’dakini siyasi-kültürel bir işlevin yerine getirilmesi ve Üçüncü Dünya’dakini ise eski inanışları ve göreneklere yok eden ancak folkloru yok olduktan sonra da muhafaza edebilmeyi mümkün kılan ilerleyişe bir tepki olarak görmektedir. (Newall, 201: 80-81).

Ulrika Wolf-Knuts da folklorizm kavramına ilgi gösteren halk bilimcilerin bakış açılarını dört yönü birleştiren bir şekilde özetlemiştir: Ekonomik, turizm endüstrisi, reklamlar ve kitle iletişim araçları. Estetik yönü, folklorizm ürünlerinin duyguları cazip hâle getirmek için seçildiği zamandır. Psikolojik yönü ise eşdüzeltim zamanındaki kimlik ve kolektifliğin kaybolan kültürel ürünlerin işlevini değişimden koruma isteğini ifade eder. Kültür politikaları yönü, bir yandan insanların kendi vatanlarına olan sevgilerinin otoriteler tarafından sömürülmesini, diğer yandan insanların eğitim için taleplerini temsil eder (2007: 176-177). Ayrıca yazar, folklorizm

ürünlerinin uzmanların talepleri üzerine halk tarafından sahnelendiğini, maddi ve maddi olmayan kültürün yeniden kullanıldığını ve halkın eski ve hakiki halk kültürünün yardımıyla eğitilmesine hizmet ettiğini de dile getirir (Wolf-Knuts, 2007: 177). Ariz Abdülaliyev de terimin, 1960'tan sonra anlam genişlemesine uğradığını, folklorun geleneksel formunun dışında, yani sahnede, sanatsal faaliyetlerde, radyo ve televizyonda ve festivallerde kullanılması anlamına geldiğini belirtirken; Kazakistan'daki folklorizm faaliyetlerini inceleyen Gulnar Kendirbaeva'ya göre, terim folklorun bütün formlarında “profesyonel sanat yaratması” olarak tanımlanabileceği gibi günümüzde terim geleneksel olmayan ortamlarda yaratılan ikincil folklor ürünlerini karşılayacak şekilde genişlemiştir (Abdülaliyev, 2004; Kendirbaeva, 1994'ten akt. Şahin, 2009: 51). Folklorizmi, folklor ürünlerinin bağlamından kopararak başka ve daha geniş alanlarda kullanma şeklinde tanımlayan Regina Bendix, 1960'tan önce bu terimin yerine Fransa ve Rusya'da “neofolklorizm” kelimesinin kullanıldığını, bunun da “folklor ürünlerinin, müzik, sanat ve edebiyatın gelişmiş/yüksek şekillerine adapte edilmesi” anlamına geldiğini ve belirtir (Bendix, 1997'den akt. Şahin, 2009: 51). Ayrıca Bendix'göre gelenek ve folklor, onu icat edenler ve uygulayanlar açısından her devirde *stratejik kullanıma* açık olmuştur ve bu kullanımlar arasında maddi kazanç elde etme amacı da bulunabilir. Bu nedenle, para alışverişi nedeniyle kültürel etkinliklerin anlamlarını yitirdiği düşüncesi abartılıdır, kültürleri turizmin suistimalinden korumaya çalışmak ise “asil ama gerçekçi olmayan bir girişim”dir (1988'den akt. Çokişler, 2018: 128).

Eric Hobsbawm ve Terence Ranger'in ortaya attıkları icat edilmiş gelenek terimi de yine folklorun uyarlanması, değiştirilmesi ya da üretilmesi noktasında sıkça ele alınan kavramlardan biridir. Onlara göre icat edilmiş gelenek, “alanen veya zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normları aşılama ya da gerçeğe ulaşmaya çalışan pratikler kümesi” anlamında düşünülmelidir (2006: 2). Onlara göre sanayi devriminden sonraki dönemlerde icat edilmiş gelenekler, birbiriyle örtüşen üç tipe ayrılabilir: a) toplumsal birlik ve beraberliği ya da gerçek veya grup aidiyetini oluşturan veya sembolize eden gelenekler, b) kurumları, statü ya da otorite ilişkilerini oluşturan ve meşrulaştıran gelenekler, c) ana amacı toplumsallaşma, inançların, değer yargılarının ve davranış teamüllerinin aşılması aktarılması olan gelenekler. (b) ve (c) tipindeki gelenekler



bilerek tasarlanırken (a) tipindeki geleneklerin daha yaygın olduğunu ileri süren Hobsbawn ve Ranger, bu gelenek ayrımı üzerinden sık sık eleştiri de almışlardır. Baker, bu “gerçek” ve “icat” edilmiş gelenek ayrımında, bir halk bilimci perspektifiyle bakıldığında, geleneği değişmezlikle karakterize eden nosyonu geleneksel bulmayarak eleştirmiştir. Ayrıca Baker, çoğu halk bilimcinin de âdetleri geleneksel ve geleneği de dinamik olarak gördüğünü, Hobsbawn’ın icat edilmiş gelenek fikrinin bir süre çok moda olduğunu, buna rağmen bazen de gelenek diye bilinen materyallerin “icadına, seçimine ve uydurmasına” işaret eden Dorson’un küçümseyici adlandırmasının fakelore’un kibar bir örtmececi olarak görüldüğünü ileri sürer (Baker, 2007: 89). Metin Ekici ise tarihi tespit edilemeyen zamandan beri süren uygulamaları gelenek, ilk defa nerede ve ne zaman başladıkları bilinenleri ve de eskilere benzetilerek yapılanları icat edilmiş gelenek şeklindeki bu sınıflandırmayı eleştirmektedir. Ekici’ye göre her gelenek belli bir zamanda belli bir yerde belli bir insan grubu tarafından icat edilmiştir. Bazılarını tarihleri belirlendiği için gelenek veya bir kısmını oluşum tarihlerine göre icat edilmiş gelenek olarak adlandırmak doğru değildir (Ekici, 2013: 21).

Turizm ve ekonomi söz konusu kültürel unsurların ticarileştirilmesinin yanı sıra otantikleştirilmesi ve nostaljiyle olan ilişkisini de öne çıkaran tartışma konularından biri hâline gelmiştir. Nostaljinin halk bilimi araştırma alanı için son derece iyi ve ciddi bir kültürel fenomen olduğunu ileri süren Wolf-Knuts’a göre folklorizm ve nostalji bazı konularda farklılaşır. Folklorizm, çeşitli insan ya da turist grubuyla ilgilenirken; nostalji, duygularını sergilemek için bir sahneye ihtiyaç duyan bireyleri etkiler (2007: 178). Ayrıca yazar bu iki kavramın da kültürel mirasın ve yönetiminin bir parçası olduğunu belirtir. Üçünün de ortaklığının tarih olduğunu, folklorizm ürünlerinin bağlamlarından toplandığını bu nedenle de tarihlerinden mahrum olduklarını ifade eder. Oysa nostalji tekrar edilmiş tarih, kültürel miras ise tarihi yeniden yaratma girişimidir. Bir halk bilimciye göre folklorizm ulusal amaçlar tarafından uydurulur ve kolektiftir. Nostalji ise bireysel bir duygudur ve özel dünyaya aittir. Kültürel mirasın da bir kısmı bireysel bir kısmı kolektiftir (2007: 179). Konuya farklı bir bakış açısı getiren Ermis Lafazanovski ise folklorizm ve fakelore’dan daha iyimser bir çağrışıma sahip olarak nitelendirdiği halk sevgisi kavramının günümüz halk kültüründe modern bir konumu olduğunu ifade ederek kültürel bölünme ve parçalanmadan kaçış yolu şeklinde değerlendirmektedir. Ona göre halk sevgisi, kimlik arama ağının bir

demetidir, kitle kültürü krizinden bir kaçış, kurtuluştur. Ona göre gelenek icadı basit bir icat değil daha fazlası, geleneğe duyulan sevgidir. Geleneğin icadı folklorun da icadıdır ve folklorun icadı halk sevgisinden başka bir şey değildir. Fakelore aynı zamanda halk sevgisidir. Halk sevgisi de kimliğin bir şeklidir (Lafazanovski, 2007: 168-169).

Yukarıda bahsedilen tüm bu “icad, üretme ve ticarileştirme” uygulamalarının yanı sıra bir kuram olarak nitelendirilebilecek uygulamalı halk bilimi, en temel tanımıyla geleneksel kültürün uygulanmasıyla ilgilenir. Uygulamalı halk bilimiyle ilgili, neyin nasıl uygulanacağından ve uygulamanın geleneği nasıl etkileyeceğinden, akademik halk bilimiyle ilişkisine kadar pek çok fikir ortaya atılmıştır. Ancak turizm odaklı alanlarda ve kent mekânlarında halk biliminin uygulanması meselesi genelde küresel-yerel ikileminde ele alınmıştır. Öcal Oğuz, uygulamalı halk bilimi çalışmalarını, “yerel renkleri küresele yeni yorumlamalarla katma amacı güden ve bir anlamda kuramlardan sıkılmışlığın kuramı olarak” nitelendirmektedir (2013: 43). Uygulamalı halk biliminin akademik dikkate girmesi uzun zaman almış hatta akademik halk bilimiyle ilişkisi hâlâ tartışılmaktadır. Terimin ilk kez 1939 yılında Benjamin A. Botkin’in Alan Lomax’la yaptığı bir konuşmada geçtiğini ifade eden Evrim Ölçer Özünel’e göre uygulamalı halk bilimi eleştiri alan pek çok yönü bulunmasına karşın pek çok araştırmacı tarafından halk biliminin can simidi olarak görülmektedir. Ölçer Özünel, uygulamalı halk biliminin odaklandığı alanları şu şekilde ifade etmektedir:

Avrupa ve Amerika’da 1940’lı yılların ardından gündeme gelmiş bir yaklaşım olup yoğunlukla halk bilimi ürünlerinin kültür endüstrisi, turizm, müzecilik, medya ve film sektörü gibi alanlarda kullanımına yönelik modellerin oluşturulmasına odaklanmıştır. Uygulamalı halk bilimi, gerçek sosyal problemlerin üzerinde düşünmek ya da çözmek için geleneksel kültürün ve folklorun kullanımı ya da çalışılmasıyla ilgilenen folklorun bir alt dalıdır (Ölçer Özünel, 2011a: 98-99).

Benjamin Botkin, uygulamalı halk bilimini “halk biliminin kendisinin ötesinde bazı amaçlar için kullanımı” olarak kavramsallaştırmıştır. Akademik ve uygulamalı halk bilimciyi karşılaştırarak, uygulamalı halk bilimcinin disiplinler arası bir çaba ile meşgul olduğunu, kendini kültürler arası anlayışa adanmış ve halk bilimine ek olarak sosyal ya da edebî tarih, eğitim, boş zaman etkinlikleri ya da güzel sanatlar ile de ilgilendiğini söylemektedir (Botkin, 1953’den akt. Baron, 2014: 181). Fakelore

meselesine uygulamalı halk bilimi perspektifinden yaklaşarak saf ve uygulamalı halk bilimi arasındaki ikiye ayrılmışlığı ele aldığı “Hatalı İkilikler” başlıklı makalesinde Barbara Kirshenblatt-Gimblett, uygulamalı halk biliminin, akademik disiplinin kendi gücünü sağlamlaştırılmada bir aracı olduğundan söz eder. Yazar, disiplinin ayakta kalması için “düşmanın çare olduğundan” uygulamalı halk biliminin rekabet edilen bir alan olmaktan daha çok disiplinin yeni ilgi alanları olarak görülmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır (Kirshenblatt-Gimblett, 2007: 51-52). Kirshenblatt-Gimblett, 1985’li yıllarda çeşitli bilim adamlarının antropoloji ve halk biliminin yeniden sunum uygulamalarına dikkat çekici çalışmalar yaptığını ve bu uygulamaların “çağdaş olmayan ve paylaşılmış dönemin reddini, kültürel kaybın pastoral alegorisini ve folkloristik kurtuluşunu, otantikliğin retoriğini, kültürün objektifleştirilmesini” içerdiğini belirtir (2007: 55). Richard Dorson ise 1971 yılında kaleme aldığı Uygulamalı Halk Bilimi başlıklı makalesinde bu konuya dair üç farklı algının hâlâ muallak olduğunu ileri sürer:

İlki, halk bilgeliğinin ve halkın bilgisinin halk bilimi geleneği yığından kopartılabileceği ve karmaşık kültürde nasıl kullanıma sokulabileceği, uygulanabileceği konusunu dikkate almaktadır. Gerçekten işe yarayan, eskiden kalma (eski ve geçerli) halk tedavilerinin ya da reçetelerinin modern tıp bilimi tarafından kullanımı bir örnek olarak verilebilir. İkincisi, diğer alanlarda eğitim ve araştırma amacıyla halk bilimi kavramlarının ve içeriğinin uygulanmasıdır. Halk bilimci, tarihin gölgede kalmış kısımlarını aydınlatmak için bilgi deposuna başvurur. Üçüncü algı, halk bilimcinin halkın bir kısmını geliştirmesi sorumluluğudur. Bu algı, bir bakıma uygulamada suçluluk duygusuyla hareket eden, bilgisini aldıkları ve yayımladıkları halkın üzerinden, ün ya da servet beklentileri olmasa da en azından biraz saygınlık ve profesyonel tanınırlık peşinde olan aktivistler ile benim gibi hiçbir şey yapmadan fildişi kulelerinde oturan akademisyenler arasında uygulamalı halk bilimi konusunda süregelen tartışmayı alevlendirmiştir (Dorson, 2014: 8-9).

Dorson, sadece halk biliminin değil pek çok disiplinin uygulama ile akademik araştırma arasındaki çekişmenin sancılarını çektiğini belirtir. Ayrıca Dorson, akademik ve uygulamalı halk bilimi ilişkisine yeniden canlandırılan festivaller üzerinden yaklaşarak eski zamana ait ya da yeniden canlandırılan bir festivale karşı olmadığını bir halk bilimci olarak onlar üzerinde çalışabileceğini ifade eder. Ancak sonrasında şu ifadelerinden uygulamalı halk biliminin akademik halk biliminden ayrılması konusundaki fikirleri daha net anlaşılmaktadır: “*Bir insan olarak onlardan zevk alırım. Bir icracı olsaydım, festivallere katılırdım ve bir girişimci olsaydım ben*

*de bir festival düzenleyebilirdim. Ancak her bir rol diğerinden ayrı olmalıdır.”* (Dorson, 2014: 9-10).

Uygulamalı halk biliminin yanı sıra kamusal halk bilimi kavramı da yürütülen tartışmalarda sık sık karşılaşılan bir kavramdır. Robert Baron ve Nick Spitzer, “Kamusal Halk Bilimi” (1992) adlı kitaplarında kamusal halk bilimini şu şekilde tanımlarlar: “Gelenekleri temsil edilen topluluk üyeleriyle diyalog ve iş birliğine girilmek suretiyle, halk biliminin kaynağını aldığı topluluğun içinde ve ötesinde temsili ve yeni bağlamlara uygulanması anlamına gelmektedir” (akt. Baron, 2014: 189). Buna karşılık uygulamalı halk bilimi ise halk bilimi disiplininin bilgi ve düşüncelerinin halk bilimciler tarafından toplulukların varsayılan çıkarları doğrultusunda hareket ederek uygulanması ve yaygınlaştırılması anlamına gelmektedir (Baron, 2014: 189). Özellikle Amerika’daki kamusal ve uygulamalı halk bilimi meselesine eğildiği makalesinde Robert Baron, bu alanda temelde şu soruların kuvvetli bir şekilde tartışılmaya başlandığını belirtir: Uygulamalı halk bilimiyle akademik eğitim almış halk bilimcilerin ilgilenip ilgilenmemesi meselesi, folklorun kamuya açık bir şekilde geleneksel bağlamından kopmadan yeni bir bağlama nasıl yerleştirilebileceği, uygulamalı halk bilimi ve kamusal halk bilimi arasındaki fark ve bağlantılı değerlerin neler olduğu, kamusal halk bilimi programlarının, geleneği ve o geleneğin icatlarını nasıl yansıttığı; bir kültürel müdahale olarak kamusal halk biliminin icrası sırasında, halk bilimcinin üzerinde çalıştığı ve tanıttığı kültürün savunucusu olup olmaması; fikrî mülkiyet bakımından halk bilgisinin sahibinin kim olduğu (Baron, 2014: 178). Ayrıca yazar, birçok akademik halk bilimcinin 1950’lerin başında uygulamalı halk bilimi ile ilgilenmeye başlarken ya da en azından bu kavramın destekleyicisi olurken, çok sayıda akademik halk bilimcinin, halk bilimi çalışmalarının son on yıl içinde bağımsız akademik bir disiplin olarak statü kazanmaya başlamasıyla, uygulamalı halk bilimi ve halk materyallerinin popülerleştirilmesi konusuna oldukça eleştirel yaklaşıma başladığını ileri sürmektedir (Baron, 2014: 181).

Richard Handler’a göre, kamusal halk bilimini eleştiren bazı antropologlar ve halk bilimciler, bunun gelenek taşıyıcılarını ve kültürleri birer nesneymiş gibi sunarak kültürü nesneleştirdiğini ve nesnelere zaman ve mekânda sınırlandırıp süreklileştirdiğini iddia ederler. Handler, bilinçsiz yaşam tarzları ile nesneleştirilmiş geleneği kıyaslar ve halk bilimcilerin otantik olduğu hayal edilen ama aslında

geleneksel kültürün nesneleştirilmesi olan gelenekler yaratarak halk kültürünün ölümüne katkıda bulduklarını düşünür (Handler, 1988'den akt. Baron, 2014: 191). Barbara Kirshenblatt-Gimblett'e göre de kültürün nesneleştirildiği uzun zamandır bilinen bir gerçektir; bununla birlikte, festivaller de icracıları nesneleştirmekte ve onları da bu sürece doğrudan dâhil etmektedir (Kirshenblatt-Gimblett, 1991'den akt. Baron, 2014: 191). Baron'un kamusal halk bilimine yönelik aşağıdaki ifadeleri, kamusal halk bilimi uygulamalarını; geleneğin yeniden canlandırılması, toplum üzerinde bir farkındalık yaratılması ve geleneğin aktarımına katkı sağlaması yönünde olumlu bir bakış açısıyla ele aldığını gösterir niteliktedir.

Kamusal halk biliminin kültürü nesneleştirdiği yönündeki bu eleştirilerin toplumun üyelerine kendi kültürlerini kendi perspektiflerinden tasvir etme imkanını veren çabaları görmezden geldiğini belirtmiş ve toplum üyeleriyle iş birliği ve onlarla yapılan müzakerelerle düzenlenen programların, geleneklerini kendi kültürel temelli bakış açılarına göre yorumlamalarına ve bir halk bilimci tarafından başlatılan geliştirme döneminin ardından etkinlikleri kendi kendilerine üretme sorumluluğunu üstlenmelerine imkan verdiğini (Baron, 2014: 192).

Halk bilimi tarihinde yürütülen geleneğin başka alanlarda kullanılması ve akademik ya da kamusal aktörler tarafından uygulanması/canlandırılması tartışmalarının temelinde yatan endişe, genel anlamda, bu süreçlerde “folklor malzemesinin gerçekliğini yitireceği, özünde değişme olacağı, nesneleştirileceği, bağlamından koparılacağı ve ticarileşeceği”ne yöneliktir. Bu endişelerin küreselleşme ve kitleselleşme süreçlerinde daha da artması kaçınılmaz hâle gelmiştir. Öyle ki küreselleşme karşısında yerel kültürlerin yok olacağına dair endişe de benzer zeminlere temellenmektedir ve bu endişeler günümüzde var olan kültürel mirasın korunması yaklaşımlarının gerekçeleridir. Bu noktada uygulamalı halk biliminin değişen kültür koruma yaklaşımlarıyla da yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Geleneksel olanın değişen şartlar çerçevesinde uygulamaya konması ya da canlandırılmasına dayanan uygulamalı halk bilimi, değişen koruma yaklaşımlarının dondurma ve arşivlemeden yaşatma ve aktarmaya evrilmesiyle ilişkisi çerçevesinde de ele alınabilir.

Küreselleşmenin etkisi altında yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olan kültürleri korumak amacıyla uluslararası alanda pek çok çalışma yapılmaktadır. Bunlardan bir tanesi de UNESCO tarafından 2003 yılında kabul edilen Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'dir. Odaklandığı miras alanı halk biliminin çalışma

alanıyla doğrudan paralellik gösteren söz konusu sözleşme metninde yer aldığı şekliyle somut olmayan kültürel miras şu şekilde tanımlanmıştır: “Somut olmayan kültürel miras” toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar- anlamına gelir (Oğuz, 2013c: 233). Sözleşme dondurarak değil yaşatarak koruma yaklaşımı bağlamında önerdiği koruma yöntemlerinden biri “yeniden canlandırma”dır. Sözleşmenin sözünü ettiği koruma, “somut olmayan kültürel mirasın yaşayabilirliğini güvence altına alma” anlamına gelir ve bunun yöntemleri “kimlik saptaması, belgeleme, araştırma, muhafaza, koruma, geliştirme, güçlendirme ve özellikle okul içi ya da okul dışı eğitim aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarma olduğu kadar, bu kültürel mirasın değişik yanlarının canlandırılması” şeklinde özetlenmiştir (Oğuz, 2013c: 234). Öcal Oğuz yeniden canlandırmanın “artık kullanılmayan ya da terk edilmiş olan kültürel uygulamaları ve fikirleri yeniden harekete geçirmeleri ve yeniden icat etmeleri konusunda insanları yeniden harekete geçirmek ya da teşvik etmek” şeklinde tanımlandığını aktarır. Ayrıca Oğuz, *“yeniden canlandırmanın farkındalık yaratma, hatırlatma, genç ve gelecek kuşaklara aktarma gibi miras koruma hedeflerine olduğu kadar somut olmayan kültürel mirasın çevre ve insan duyarlılığının farkına varılmasını sağlaması, yeni iş alanları yaratması ve yeni kültür üretimlerine esin kaynağı olmasıyla da sürdürülebilir kalkınma için önemli sonuçları olabileceğini”* (2014: 27) dile getirir ve yeniden canlandırmanın ancak sürdürülebilir kalkınmanın sosyal, çevresel ve ekonomik boyutları dikkate alınarak anlamını bulacağından söz eder.

Sözleşme, geleneksel kültürlerin korunması için aktarma, yaşatma, canlandırma, müzeleme, eğitime dâhil etme gibi yöntemleri önerirken bu süreçlerde kültürel mirasa zarar verecek, aktarımı ve korunmasına engel olacak uygulamalara da değinir. Sözleşmenin dondurarak korumayı ve arşivlemeyi değil, aktarımı ve canlandırmayı öneren bir yaklaşımı benimsemiş olması pek çok kaygıyı da beraberinde getirmiştir. Halk bilimi tarihinde tartışılan folklor ürünlerinin sahtesinin üretilmesi (fakelore), ticari kaygılarla kullanılması (folklorizm), nesneleştirilmesi kavramlarıyla Sözleşmenin de kültürel miras açısından önermediği kültürel mirasın aşırı ticarileştirilmesi, bağlamından koparılması, otantik bir nesne gibi sunulması vb. şeklindeki farkındalığı paraleldir. Selcan Gürçayır Teke’ye göre mirasın

görünürlüğünün artması, yaygınlaşması ve ticarileşmesi arasındaki ilişkiler ve ince çizgiler bir yönüyle mirasın sürdürülmesindeki temel motivasyon iken diğer yönüyle mirası tehdit eden bir faktör olarak değerlendirilir (Gürçayır Teke, 2018: 27). Evrim Ölçer Özünel ise kültürel miras unsurlarının aşırı ticarileştirilmesi, bağlamından kopartılması, aşırı millileştirilmesi, turistifikasyon, kültürel mekânların ortadan kaldırılması ya da işlevsizleştirilmesi, yeniden canlandırılırken yapılan hatalar, yaşayan bir miras biçimi olan somut olmayan kültürel mirasın dondurularak korunmaya çalışılması, doğal ve çevresel kaynakların aşırı istismarı gibi başlıklar altında topladığı uygulamaları “somut olmayan kültürel mirasın karanlık yüzleri” olarak nitelendirir (2017a: 349-350). Ardından; Sözleşmenin Uygulama Yönergesin’de ısrarla ticari suiistimalden kaçınmaya, turizmi sürdürülebilir bir şekilde yönetmeye, özel sektörün, kamu idaresinin ve kültür uygulayıcılarının çıkarları arasında dengeyi bulmaya özellikle dikkat edildiğini; ticari kullanımın ilgili topluluk için somut olmayan kültürel mirasın anlamını ve amacını bozmadığından emin olunması gerektiğinin vurgulandığını aktarır (Ölçer Özünel, 2017a: 358).

Hem halk bilimindeki hem de koruma yaklaşımlarındaki endişeler özellikle turizm alanında daha da artmaktadır. Bu noktada kültür turizmi ve kültür ekonomisi yaklaşımları da öne çıkmaktadır. Kültürü insanın doğaya kattığı özgün içerikler bütünü şeklinde niteleyen Nebi Özdemir ise kültür turizminin özünü de bu içeriklerin oluşturduğunu ve içeriğin özgünlük ve farklılık kaynağı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca içeriğin kültürel, bölgesel ve küresel rekabet açısından temel belirleyici olduğunu ve kültür ekonomisi yaklaşımının bir içerik ekonomisi olduğunu ifade etmektedir (Özdemir, 2012a: 231). Birleşmiş Milletler Dünya Turizm Örgütü’nün tanımlarına göre kültür turizmi, hem “bireylerin çeşitlilik, kültürel düzeylerini yükseltme, yeni bilgilere ulaşma, deneyler yaşama ve yüz yüze gelme gereksinimlerini karşılayan” hem de “bireylerin hac, sanat, folklor ve doğayı araştırma gezileri, sitlere ve anıtlara geziler, festivallere ve diğer kültürel etkinliklere gidiş, sahne sanatları, inceleme ve kültür gezileri gibi temelde kültürel motivasyonlu” tüm hareketleridir (Pekin, 2011: 150-156). Turizm ve kültür ilişkisi kısaca somut ve somut olmayan kültürel miras olguları üzerine temellenmektedir. Mckercher ve Cros’a göre turistler, kültürel varlıkların potansiyel birer kullanıcılarıdır. Turizm ve kültürel miras arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır. Bu nedenle, kültür turizmi, kültür miraslarının korunması ve yönetilmesi süreçlerinde etkili bir rol oynayabilmektedir. Turistlerin de

kültürel varlıkları kullanan gruplar olduğu göz önüne alınırsa, turizmin etkin bir şekilde kontrolünün sağlanması gerekmektedir. Turizm, geleneksel kültürü tekrar canlandırabilir ve gelirlerin artmasında doğrudan fayda sağlayabilir. Kültürel anlamda turistlerle bilgi alışverişi sağlanmasında etkili olabilir (2002’ den akt. Meydan Uygur vd., 2007: 42). Ancak ekonomik kaygının arttığı turizm sektöründe geleneksel ve yerel unsurların ticari kaygılarla kullanılmasının yanı sıra otantikleştirilmesi ve bağlamları dışında kullanılması daha kolay olabilmektedir. Bu durum turistin yerel ve otantik olana gösterdiği ilgiyle ve bu ilginin turizm sektörü tarafından fark edilmesiyle açıklanabilir. Ritzer’e göre hakiki yerler artık turistleri ve paralarını çekecek kadar seyirlik değildir. Ziyaretçi merkezleri, tarihî yeri tanıtan filmler, kostümlü insanlar, gösteri yapan aktörler, konulu restoranlar ve hediyelik eşya dükkanları turist çekmek için gereklidir. Bu tür şeyleri eklemek turistik yeri bir simülasyona dönüştürür ve artık özgün ortam olmaktan çıkar. Ama giderek artan gösteri talebi de simülasyonların daha fazla kullanılmasını gerekli kılar (2011b: 160). Özellikle kent ve turizm ilişkisi bağlamında kültürel mirasın ticari kaygılarla kullanılmasının yol açacağı “çıkamazlar” Evrim Ölçer Özünel’in şu ifadeleriyle özetlenebilir:

Tüm kentin bir müze mekânı gibi algılanarak aşırı ticarileştirilmesi ve yiyecekten, el sanatlarına, anlatı geleneğinden gösteri sanatlarına pek çok somut olmayan kültürel miras unsurunun bir pazarlama nesnesi, nostalji malzemesi ya da kar amaçlı bir aşırı ticari ortama dönüştürülmesi örnekleri hem Türkiye’de hem de dünyada görülmektedir. Beypazarı, Cumalıkızık, Amsterdam ya da Venedik gibi kentler geleneksel mimarilerini, sosyal değerlerini ve gündelik yaşamlarında ürettikleri davranış ve kültür kalıplarını aşırı turizm faaliyetleri nedeniyle yitirmiş ve müzemanı hummasına kapılmışlardır. Tezgâhlarda Çin mallarının satıldığı, fakelolik pek çok unsurun sergilenmesi ve aşırı ticari kaygılarla yola çıkılarak yerel halkın değer dünyasını değişime zorlayan uygulamalar bu kentlerden yerel halkın zorunlu göçüne neden olmaktadır. Yerel halkın kendi mekân ve mirasına yabancılaşması olarak tanımlanabilecek bu süreç koruma, sergileme, sürdürme amaçlı başlayan faaliyetlerin ehil olmayan ellerde ne tür çıkamazlar yaratabileceğine dair iyi birer örnektir. (Ölçer Özünel, 2017a: 362).

Kültürel animasyon ve uygulamalı halk biliminin kültür turizmini bir tüketim alanı olarak görmeyen yaklaşımları içerdiğini belirten Evrim Ölçer Özünel, uygulamalı halk bilimi ve kültürel animasyonun, sürdürülebilir turizm anlayışını somut ve somut olmayan kültürel mirasla bir bütün olarak değerlendiren yaklaşımlar içerdiğini, sürdürülebilir turizmin de ancak somut miras ve onun etrafında oluşan kültürel zenginliğin bir bütün olarak turistin hizmetine sunulmasıyla gerçekleşeceğini



ileri sürer (Ölçer Özünel 2011a: 98). Turizm ve kültürel miras meselesine mekân üzerinden de yaklaşan Ölçer Özünel, mekânların yeniden üretiminin sahteleşme ve yozlaşmadan uzaklaştırılmadıkça hem gelenek imhasına hem de mekânların tüketilmesine neden olacağını belirtmektedir. Ayrıca yazar, turistik mekânların kullanım alanlarına bakıldığında mekânsal tüketim sürecinin beraberinde mekânların yeniden inşa süreçlerini de getirdiğini, ören yerleri ve sit alanları etrafında biçimlendirilen Boudrillard'ın deyimıyla simüle edilmiş yani “-mış gibi” yapılmış mekânların, yavaş yavaş turistlerin etrafını ördüğünü; somut olmayan kültürel mirası oluşturan öğelerin, küresel ekonomik krize teslim olmak üzere olan turizm sektörü için ufuk açıcı gelişmelere ve fırsatlara dönüştürülebileceğini ifade etmektedir (2011b: 258-260).

Kısaca denilebilir ki halk bilimi disiplinde fakelore, folklorizm, otantikleştirme, bağlamından koparma, yeniden canlandırma, gelenek icadı, nesneleştirme, uygulamalı halk bilimi, kültürel animasyon vb. kavramlarla ifade edilen pek çok uygulama kültürel unsurların turizm, ekonomi, medya ve hatta siyasi amaçlarla yaratılması, kurgulanması ya da yeniden uygulamaya konması anlamına gelmektedir. Bu uygulamaların kültür aktarım ve koruma süreçlerine katkı ya da zararları alanda hâlâ tartışılmakla birlikte özellikle “modernizmin mekânı” olarak nitelendirilen kent mekânları ya da turistik bölgeler söz konusu olunca özellikle kültürel mirası yaşatma, koruma ve aktarma süreçlerine dair risklerin daha da arttığını söylemek yanlış olmayacaktır. Kültürel unsurların bu alanlarda “kullanılması”, olumsuz anlamda bu unsurların değişimine, tamamen başka bir şeye dönüşmesine, yok olmasına, gelenekte hiç var olmamış yenilerinin üretilmesine neden olduğu gibi, olumlu anlamda da kültürün aktarım ve korunmasına katkı sağlamasına ve kültürel miras konusunda farkındalık yaratılmasına neden olmaktadır.



## 4. KÜLTÜREL MİRAS AKTARIMI VE YENİDEN CANLANDIRMA BAĞLAMINDA HAMAMÖNÜ

### 4.1. Kentleşme ve Modernleşme Ekseninde Hamamönü'nün Dönüşümü

Tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de sanayileşme ve modernleşme süreçleri kentleşmenin artması sonucunu doğurmuştur. Kentleşmenin ekonomik, idari, toplumsal, kültürel pek çok boyutu barındıran bir süreç olduğu ve kentleşme süreçlerinin modernleşmeden bağımsız ele alınamayacağı düşünüldüğünde, tezin alanını daha iyi anlamlandırmak açısından Türkiye’de modernleşme ve kent/kentleşme ilişkisi önemlidir. Bu ilişki bağlamında Türkiye’de “modernizmin mekânı” olarak anılan Ankara’nın geçirdiği dönüşümü irdelemek ve bu değişim içerisinde Hamamönü’nün kent içerisindeki konumunu belirlemek önemlidir.

İlhan Tekeli, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan itibaren aydınlanma geleneği içinde köktenci bir “çağdaşlaşma” ya da “modernite” projesinin uygulanmaya çalışıldığını ifade ederek böyle bir projenin genel çizgileriyle dört ana boyutu olduğunu belirtmektedir. Birinci boyut bilgiye, ahlaka ve sanata, akılcı-evrenselci bir aydınlanma geleneği çerçevesinde yaklaşılmasıdır. Ekonomik boyut olan ikinci boyut kapitalist gelişme, sanayileşme ve özel mülkiyetin kurumsallaşmasını içerir. Üçüncü boyut ulus devlet ve temsilî demokrasinin kurumsallaşmasıdır. Dördüncü boyut ise kanun karşısında eşit, toplum içindeki haklarının ve sorumluluklarının bilincinde olan özgür yurttaşın oluşturulmasıdır (Tekeli, 2009: 106). Ayrıca Tekeli, modernleşme sürecinin en iyi kentleşme üzerinden gözlemlendiğini diğer bir deyişle Türkiye’nin modernleşme öyküsünün “kentleşme sürecine ya da kentlerine kazındığını” belirtir. Çünkü bu süreçte, sanayi öncesi bir toplumdaki sanayi toplumuna geçişi içerdiği için, köylülük çözülerek kentleşme yaşanmış ve toplum içinde kentli nüfus oranı yüzde onlardan yüzde doksanlara çıkmış, kentlerin yapısı da sanayi öncesi kentlerin yapısından bir sanayi kenti yapısına dönüşmüştür. Tekeli’nin bahsettiği modernitenin ekonomik boyutunun gerçekleşebilmesi için toprağa bağlı köylü kitlelerin çözülerek hareketlilik kazanması, toplumun bireylerinin, ekonominin gerek duyduğu emeği, gerek duyulan yerde ve anonim ilişkiler içinde sunabilmesi gerekir. Bunun gerçekleşmesinin yolu da kentleşmedir. Kentleşen nüfusun anonim yeni ilişki biçimleri içine girmesi, yeni

değerleri benimsemesi ve bir kültürel dönüşüm gerçekleştirmesi beklenmekte; bu kültürel dönüşüm kentlileşme diye adlandırılmaktadır. Kısacası kentleşme/kentlileşme ile çağdaşlaşma projesinin gerçekleştirilmesi içiçedir (Tekeli, 2009: 94-106). Kemal Karpat'a göre öteki üçüncü dünya ülkeleriyle ortak olarak Türkiye de on dokuzuncu yüzyılda küresel pazar ekonomisinin gelişmesinden ve tarımsal ürün talebinden etkilenmiştir. Bu gelişme ve talep kendine karşılık gelen bir kentsel büyüme yaratmış ve geleneksel, toplumsal yapıyı esaslı bir şekilde değiştirmiştir. Türkiye'de kentleşmeyi etkileyen özel etkenler, kenti en yüksek, potansiyel olarak erdemli ve rahat hayat biçimi olarak gören tarihsel ve kültürel bir kent görüşü ve modernleşmenin kentleşmeyle bir tutulmasıdır. Kentlerin gelişmesini vurgulayan ve onları modernliğin ve yüksek amaçların sembolüne dönüştüren 1923'ten sonraki reformlar, halkın zihninde modernleşmeyle kentleşme bağlantısını daha da kuvvetlendirmiştir. Türk köylerinin kente yönelik zaten olumlu görüşe sahip olmaları, onların göç ve kendilerini kentle bütünleştirme arzularında kesin bir etken olmuştur (Karpat, 2016: 184).

Türkiye'de İkinci Dünya Savaşı yıllarına kadar keskin bir modernleşme ya da kentleşme süreci yaşanmamıştır. 1950'li yıllara kadar nüfusun büyük çoğunluğu hâlâ köylerde yaşamaktadır. Ancak İkinci Dünya Savaşı sonrası köylülükte yaşanan çözülme, hızlı bir kentleşme sürecini beraberinde getirmiş ve hem toplumsal hem de kültürel pek çok sorun baş göstermiştir. Özellikle iç göçün “uzunca bir süre sanayileşme ve köyün çözülüşü kapsamında kırdan kente gerçekleşen bir nüfus hareketi” (Koyuncu, 2017: 373) şeklinde nitelendirilebileceği Türkiye'de kentleşme hareketlerinin gelişimi incelendiğinde, 1950 yılı bir göç patlamasının yaşandığı ve kentleşme için sınır kabul edilen yılların başlangıcıdır. Şevket Işık, “Türkiye'de Kentleşme ve Kentleşme Modelleri” adlı makalesinde 1950'ye kadar çok yavaş artış kaydeden (kendi iç dinamikleriyle) ülke kent nüfusunun bu tarihten sonra özellikle kırsal alanlardaki yapısal dönüşümlerden kaynaklanan çözülmenin, kentlere yönelik yoğun göçlere neden olması sonucunda, çok hızlı bir artış sürecine girdiğini belirtmektedir. 1950'den sonra artan ve kırdan kente yönelik göçlerin şekillendirdiği bu hızlı kentleşme, günümüzde de devam etmektedir (Işık, 2005: 58). Az gelişmiş ülkelerde olduğu gibi Türkiye'nin de modernlik adına 1950'lerde traktörle tanışıp makineli tarıma geçmesi, kırsal kesimde yaşayan bireylerin ailelerine ait tarlaları miras yoluyla paylaşması, devletin kırsal alanlara hem az yatırım yapması hem de buralarda hizmet olarak yetersiz kalması insanlarda büyük şehirlere olan ilgiyi arttırmıştır.

Kentlerin sunduğu yaşam standartları, sağlık, eğitim ve iş imkânları İstanbul başta olmak üzere Ankara, İzmir, Bursa gibi şehirlere göçü hızlandırmıştır. Böylece aşamalı olarak köy ve belde nüfusu azalırken, kent nüfusu artmaya başlamıştır (Özakbaş, 2015: 418).

Söz konusu göç hareketleri kentlerin yapısında olduğu kadar yaşam tarzı ve ilişki biçimlerini de dönüştürmüştür. 1950’li yıllardan 1980’li yılların ortalarına kadar olan dönemde mekânsal oluşumlara bakıldığında, köyden kente göç eden insanların yaşadığı mekânların kentin çeperini saran gecekondu olduğu görülmektedir. Merkezde ise, büyük kentlerdeki kentsel planlamalara bağlı olarak orta sınıflar için mahallelerden söz edilebilir. Bu mahalleler, modern topluma hitap eden apartman dairelerinden ve müstakil evlerden oluşmaktadır ve çoğunlukla işçi ve memur mahalleleridir. Ancak İkinci Dünya Savaşından sonra artan konut açığını bu yerleşimler de kapatamamıştır. Bir yandan ekonomik ve siyasi politikalarla geliştirilmeye çalışılan zengin sınıf büyümeye devam etmekte; diğer yandan da bu ekonomiyi canlı tutacak alt sınıflar için konutlar sağlamak gerekmektedir. 1950’lerden sonra artan konut açığı, bireysel konut yapımı ve yapsatçılıkla çözülmeye çalışılmıştır. Ancak kentlerde oluşan ikili yapı, oluşturulmaya çalışılan modern yaşam kültürünü de kırmaya başlamıştır (Korkmaz Yaylagül, 2009: 144-145).

Türkiye’de 1950-1980 dönemindeki kentleşme hareketlerini bir önceki dönemden ayıran en önemli fark, kentlerin doğal nüfus artışından çok kırsal alandan kentlere yönelik göçlerle büyümeleri olmuştur. Bu dönemde kente göç edenlerin yaşadığı en önemli sorunlardan biri de kente uyum sorunudur. Kırsaldan taşınan kültürel değerlerin, kentsel değerler ve yaşam tarzları ile olan çatışması temel bir sorun olarak su yüzüne çıkmıştır. Bu çatışma, büyük kentlerde gecekondu kültürünün doğmasının da en temel sebebidir. Bunun yanı sıra kentin talepleri karşısında ekonomik yetersizlikler ve yoksulluk, eğitim düzeyinin düşük olması ile daha da belirginleşen kente uyum problemleri, göç edenleri kentliler karşısında farklı bir kültürel hayatı ve yaşam tarzını üretmeye yöneltmiştir. Bu durum kırdan göç edenler ile yerli nüfus arasında yaşanan toplumsal ayrışma ve sosyal dışlanma gibi yapısal problemlerin de doğmasına neden olmuştur. 1970-1980 yılları arasında, sosyal ve ekonomik koşullara bağlı olarak yavaşlayan kentleşme hareketleri, 1980’den sonra yeniden ivme kazanmıştır. 1980’li yıllarda tüm dünyada etkili olan küreselleşme,

Türkiye’de de özellikle ekonomi politikalarındaki değişimle yeni bir süreç başlatmıştır. Bu yeni ekonomik yapı, kentsel yerleşim yerlerinin içinde organize olan hizmet sektörü ve kentsel yerleşim yerlerinin çeperlerinde organize olan sanayi sektörü için daha fazla sayıda işgücüne ortam hazırlamıştır. Bu gereksinimin bir sonucu olarak da kırsal yerleşim yerlerinden kentsel yerleşim yerlerine işgücü göçü daha da hızlanmıştır (Koyuncu, 2011: 3-5). 1980’li yıllar kentlerin hem yoğun göç aldığı hem de kentsel dönüşümün yavaş yavaş gündeme geldiği yıllar olmuştur. Kentlerin dönüşümü 1980’lerden itibaren uygulanan neo-liberal politikalarla hız kazanmıştır. Bu sürecin temel belirleyeni ise, tüketim toplumu ve tüketime dayanan yaşam tarzlarının topluma aşılmasıdır. Bu sayede mekânlar da bu yaşam tarzlarına göre yeniden şekillenmeye başlamıştır. Kapitalizmin ve modern toplumun değişken mantığına göre mekânlar, her defasında yeniden oluşturulur, değiştirilir, yeniden tarif edilir, hatta gerekirse tümden yok edilir. (Korkmaz, 2009: 149).

Seksenli yıllar sonrası Türkiye’de en çok öne çıkan söylem küreselleşmedir. Genellikle kentlilik / köylülük, modernlik / geleneksellik, Batılılık / Doğululuk, zenginlik / yoksulluk, gelişmişlik / geri kalmışlık barınma pratikleri, kentteki toplumsal ve kültürel hiyerarşileri oluşturmakta ve yansıtmakta, insanların davranışlarını şekillendirmektedir (Uz Sönmez vd., 2009: 62). 1990 sonrasındaki nüfusu hızla artan kentlerin büyümesinde, turizm ve terör olayları gibi farklı dinamikler etkili olmuştur. Bu durum Türkiye’de kentleşmenin, daha doğru bir deyişle kentsel nüfusun artışında, geleneksel bölge ve merkezlerine yenilerini eklemiştir. Bu dönemde kırsaldan gerçekleşen zorunlu göçler sonucunda kentler başta ekonomik olmak üzere, sosyal, siyasal ve kültürel açıdan pek çok sorunla yüzleşmek durumunda kalmıştır. Göç edenlerin kent hayatına adapte olmalarını sağlayacak sosyal dinamiklerin yetersiz oluşu, öncelikle kent kültürüne yabancı olan göçmenler için sorun oluştursa da kentin yerlileri için de ayrıca sorunlu bir karşılaşmayı doğurmuştur (Koyuncu, 2011: 6).

Ancak pek çok sorunu barındırsa da 1980’li yıllardan sonra yaşanan göç hareketleri için vurgulanması gereken nokta, nitelikli göçlerde yaşanan artıştır. Daha önceleri kırdan kente gerçekleşen göçün yerini küçük kentten büyük kente göç almıştır. Göçün kentten kente olması göç edenlerin kent hayatına uyumunu kolaylaştırmış, 1950’li yıllarda görülen sosyal dışlanma ve fiziki yarışma kısmen

azalmıştır. 2000’li yıllardan sonra ise göç edenlerin sosyo-ekonomik nitelikleri önceki dönemlere göre daha yüksektir. Eğitim seviyesinin yüksek olduğu bu kesimler, bölgesel dengesizliklerin kısmen de olsa azalmaya başlaması ve kentten kente göçün yoğun olması sebebi ile kent hayatına ve kent kurallarına uyum konusunda herhangi bir sıkıntı yaşamamıştır (Koyuncu, 2017: 366, 371).

Yukarıda kısaca özetlenen Türkiye’nin modernleşmesiyle başlayan kentleşme süreci öncelikle İstanbul, Ankara, İzmir gibi büyük kentleri etkilemiştir. Sanayileşmenin büyük kentlerde artış göstermesi, kırsal ekonomik anlamda itici gücü, hemşericilik ilişkileri sonucu artan köyden/kırdan kente göç, kamu ve hizmet sektörünün büyük şehirlerde iş gücüne daha fazla ihtiyaç duyması bunun temel sebeplerindendir. Ancak bu büyüme içinde yukarıda da bahsedilen gecekondulaşma, ayrışma, kente uyum gibi bugün de hâlâ sıkça tartışılan pek çok husus gündeme gelmiştir. Tüm bu süreçler içinde Ankara’nın ve Ankara kent merkezinde yer alan Hamamönü’nün yaşadığı dönüşümler, hem bölgenin bugünkü durumunu ve konumunu anlamak açısından hem de Hamamönü’nün modernizm ve postmodernizmin kent planlama süreçlerinden doğrudan etkilenen bir mekân olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Çünkü Ankara hem yeni kurulan Cumhuriyet’in hem de modernleşmenin mekânı olarak nitelendirilmektedir. Ankara’nın asıl anlamda modernleşme sürecini başkent ilân edilmesiyle başlatmak mümkündür. Ruşen Keleş, Ankara’nın Osmanlı İmparatorluğundan 20 bin nüfuslu bir Orta Anadolu kasabası olarak devralındığını ve yarım yüzyıldan kısa bir sürede, milyonluk başkentler arasına girdiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla devlet merkezinin, 1923 yılında İstanbul’dan Ankara’ya taşınması şehrin iktisadî ve sosyal yapısında önemli değişikliklere neden olmuştur. Ancak zamanla bu kasaba, başkent görevlerinin ve olanaklarının çektiği yeni kitlelere yetmeyince, Eski Ankara’nın yanında yeni bir şehir kurmak ve geliştirmek gereği duyulmuştur (Keleş, 2018: 21). Keleş’in “Eski Ankara” şeklinde nitelediği bölgenin içinde yer alan Hamamönü ve çevresinin kentsel yenileme çalışması öncesinde geçirdiği değişimleri izlemek bir anlamda Ankara’nın kentleşme sürecini izlemektir. Ayrıca bölgenin terk edilmesinin Ankara’nın hızlı ve düzensiz nüfus alışı sonucu plansız büyümesine dayandırıldığı düşünülürse, bu süreç, daha da önem kazanmaktadır.

İlhan Tekeli'ye göre, Ankara kenti inşa sürecinde, oluşturulacak ulusal burjuvazinin yeni yaşam kalıplarının bu kentte yer alması gibi bir beklenti söz konusudur. Bu modelin tüm Türkiye'ye yol göstermesi planlanmış, yeni Ankara'nın gelişmesinde sağlanacak başarı rejimin başarısıyla adeta özdeşleştirilmiştir. Tekeli'ye göre, modern Ankara'nın kurulması, 1923-1950 yılları arasındaki 'radikal modernite' olarak adlandırdığı dönemde gerçekleşmiştir. Cumhuriyetin ilkelerine dayalı ulus-devlet inşa edilirken bilim ve teknolojiyi esas alan kurumsal reformlar yapılmış, böylece ulus inşa etme süreci ulusun üzerinde yaşayacağı sosyo-mekânsal süreci de etkilemiştir. Ulus-devlet oluşumunun mekâna etkisini dört aşamada değerlendiren Tekeli'ye göre, ilk aşama Ankara'nın başkent ilan edilmesi, onun modern bir kent olarak planlanması ve tüm Türkiye'ye örnek olmasıdır. Kozmopolit İstanbul'un karşısında homojen bir Ankara yaratılarak, bürokrasinin içinde yer alacağı bir başkent oluşturulmaya çalışılmıştır (Tekeli, 2006: 7). 1920'lerden itibaren, genç Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus devlet yaratma çabasında siyasi niteliğin ön plana çıktığını ifade eden Hatice Kurtuluş'a göre; Batı'da ulus devlet, kapitalist üretimin bir düzenleme aracı olarak sanayileşmenin alt yapısını kurarken, Türkiye'de ulus-devlet siyasal bir nitelik taşımakta ve toplumsal bilinç düzeyi oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu bilinç için mekânsal düzenleme yolu bir araç olarak kullanılmış ve yeni başkent Ankara'da devlet eliyle modern bir kent yaratma girişimi başlatılmıştır (Kurtuluş, 2017: 199).

Ankara sadece ulus-devletin kentleşme politikasını yansıtmaz, aynı zamanda, ideal Türk vatandaşı; Cumhuriyet'in modernleşme ve Batılılaşma hedefinin pratiğe döküldüğü bir gündelik hayat; ulus devletin hayalî bir cemaat olarak kurgulanmasını kolaylaştıracak homojen bir nüfusun membaı hâline getirilmeye çalışılmaktadır. Ankara'da İstanbul, İzmir, Bursa gibi oturmuş kent kültürü ve ekonomisi olmadığı için bu amaçlara ulaşmak daha kolay görünmektedir. Ancak bunların yokluğunun Ankara'da bir kent kültürünün sıfırdan inşa edilmesini kolaylaştırdığı ölçüde zorlaştırdığı da düşünülmüştür. Gönül Tankut, "Türk ürbaniizmi"nin Ankara ile başladığını ve bu kentin yapımı ile Türk ulusunun yapı yeteneğinin tazelendiğini, bu anlamda Ankara'nın sadece bir başkent değil, bütün Anadolu'nun imarı için bir okul olduğunu söyler (Şenol Cantek, 2016: 42-43). Ankara'nın bir Anadolu kasabasından bir başkente dönüştürülme sürecinde düzenli bir kent olması için pek çok planlama çalışmasının yapıldığı bilinmektedir. Ankara, başkent ilan edilmesini takip eden süreçte Anadolu'dan göç almaya başlayan bir kent hâline de gelmiştir.



Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türkiye'de kurumsal ve mekânsal bir modernizasyon hareketi görülse de bu dönüşüm "toplumsal yapıya bu hızla yansımamış ve bu dönem kentlerde meydana gelen dönüşümler toplumsal olmaktan çok biçimsel" (Kurtuluş, 2017: 200) kalmıştır. 1924-1925 tarihli Lörcher Planı, Ankara'da sadece Kızılay bölgesini imara açmamış, kendisinden sonra gelen bütün planlama çalışmalarını yönlendirmiş, Eski Şehir ve Yeni Şehir alanlarındaki belli başlı kamusal mekânların fiziksel olarak kurulmasını sağlamıştır (Cengizkan 2017: 220). 1925'ten sonra Eski kentte yavaş yavaş apartmanlaşma başlarken, Yeni şehirde ise, özellikle de bulvarın Kavaklıdere-Çankaya tarafında villaların inşa edildiği görülmektedir. (Şenyapılı, 2016: 51-54). Şenyapılı'nın da bahsettiği Eski Ankara ve Yeni Şehir ya da Yeni Ankara terimleri, Ankara'nın planlanma sürecinde kentin eski yerleşim yerlerinin terk edilerek yeni yerleşim yerlerinin inşa sürecinde ortaya çıkmıştır. Ancak bu kullanım kuşkusuz fiziki bir ayrımın yanında sosyal bir ayrımı da ifade etmektedir. Sıhhiye'deki demiryolu köprüsünün, eski ve yeni yerleşim arasında adeta bir sınır çizgisi oluşturduğunu belirten Funda Şenol Cantek, çalışmasında bu sınırın uzun yıllar şehrin iki ayrı mekânı arasında bir sınır olarak kaldığını, "mahalleden çıkan halkın caddeye/bulvara yakıştırılmadığını" ifade etmiştir. Hatta "mahalleli" sokağa çıkmaya hazır hâle gelene kadar bu mekânlardan uzak tutulmuştur. Funda Şenol Cantek, görüşme yaptığı kişilerin çoğunun da "ellili yıllara kadar Sıhhiye'deki demiryolu köprüsünden Çankaya'ya uzanan yeni yerleşime dâhil olmadıklarını" söylediklerini aktarır (2016: 110-111). Ankara'da yerliler, şehrin modern bir plan doğrultusunda inşa edilmeye başlandığı dönemde, "eski şehir" denilen kesimde kalmışlar, dışardan gelenler ise, şehrin gelişme yönünü takip ederek, "Yenişehir"i sahiplenmişlerdir. Bu mekânsal ayrışmanın izleri günümüzde de görülebilmektedir (Şenol Cantek, 2016: 339). Söz konusu dönemde pek çok kentte, yan yana farklı iki merkezli bir kent dokusu oluştuğunu ileri süren Osmay'a göre bu merkezlerden ilki, çarşısında küçük el üretiminin yoğunlaştığı dükkanların, perakendecilerin, çevrenin ürünlerini toplayarak iç ve dış pazarlara sunan tüccarların, hanların, hamamların, çeşmelerin vs. yer aldığı dar sokaklı, ev ile iş yerinin farklılaşmadığı geleneksel kent merkezidir. İkincisi ise, genellikle geniş meydanların etrafında sıralanan yapılar, düzenli yollarla tüm kenti bu meydana bağlayan devlet kurum ve kuruluşlarının yer aldığı, bir anlamda devlet otoritesini öncelikle yansıtan yeni bir kent merkezidir (Osmay, 1998:140-141). Ankara'nın eski kent merkezi ve

1930'lu yıllarda düzenlenen yeni kent merkezinin Osmay'ın belirttiği bu iki merkez türüne birebir uyduğunu görmek mümkündür.

Bilal Şimşir'in *Ankara...Ankara...Bir Başkent'in Doğuşu* adlı kitabında aktardığına göre; 1926 yılında Paris Le Temps gazetesi muhabirliğini yapan Paun Gentizon, Angora başlıklı yazısında o yılların eski Ankarasını şu şekilde tarif etmiştir:

Türkiye'nin bugünkü başkenti, yan yana ama birbirine hiç benzemeyen iki şehirden oluşuyor. Birincisi eski Selçuk kalesinin eteğine serilmiş, ikincisi ise çevredeki kırlarda yeni doğuyor. Birincisi dünün şehri. Burada toprağın engebesine göre biçimlendirilmiş eğri büğrü sokaklar, yangın kalıntıları arasından geçerek ve han yıkıntılarının çevresinden dolaşarak, sallanan ve çöktü çökecek gibi görünen dükkânlara doğru uzanır. Bazı mahalleler eski güzelliğini yine de eski güzelliğini biraz koruyabilmiştir...Evlerin çoğu, hemen oracıkta yoğrulup kalıplanıvermiş kerpiçten yapılmıştır... (akt. Şimşir, 2006: 389).

Yazar sonrasında eski Ankara'ya nazaran daha modern diye nitelendirdiği yeni Ankara'nın inşa edildiğinden ve Avrupalı binaların güzelliğinden bahsetmektedir:

Büyük bir köyü andıran bu ilk çekirdeğin çevresinde yeni Ankara kuruluyor. Yeni Ankara şu anda muazzam bir şantiyedir. Her tarafta eski şehirden başlayan yeni caddeler kırlara doğru uzanıp gidiyor. Bu yeni yollar boyunca da her yerde Avrupalı binalar fişkiriyor. Bazıları bitmiş bile. ... (akt. Şimşir, 2006: 389).

Yeni Ankara'nın kamu binalarını ayrıntılı şekilde anlatmaya devam eden Gentizon, devamında "İşte yeni Ankara. Eskisi ölüdür, geçmişin malıdır ve imparatorluk mirasıdır. Yenisi canlı, diri ve bütünüyle Cumhuriyet'in eseridir" ifadelerini kullanmaktadır (akt. Şimşir, 2006: 390). Ruşen Keleş'in "son 40-45 yıl içindeki sınırlarında önemli değişimler olmamış, maddî yapısını, görünüşünü ve eskiliğini az çok koruyabilmiş olan, Kale surları içindeki ve yakınındaki mahallelerden oluşan 1920-1923'lerin Ankarası" (2018: 26) şeklinde özetlediği Eski Ankara'da<sup>6</sup> artık Eski Ankaralı diye ayrı, özel bir aile tipi kalmadığını, buranın köylerden gelen veya Ankara'da bir süre başka semtlerde yaşadıkdan sonra buraya göçenlerin istilâsına uğradığını belirtir. Bu aileler, Eski Ankara'da geçici olarak kalmışlar ve içinde buldukları koşullar değiştikçe başka semtlere göç etmişlerdir. Ayrıca Eski Ankara geniş ölçüde kendi içine kapalıdır. Eğlence, alışveriş ve çalışma hayatı bakımından Yeni Ankara ile ilişkileri sınırlı ölçüler içinde kalan, oldukça kapalı bir alt sistem özelliği göstermektedir. Eski Ankara'da yaşayan ailelerden büyük bir kısmı,

<sup>6</sup> Ruşen Keleş'in "Eski Ankara" terimiyle nitelendirdiği bölgenin ayrıntıları ve bugünkü durumu için bkz. Keleş, R. (2018). *Eski Ankara'da Bir Şehir Tipolojisi*. Ankara: İdealkent Yayınları, 27-29.

Yenişehir, bakanlıklar ve Kavaklıdere olarak tanımlanan yeni Ankara'ya hiç gitmezler. Onlar kendi dünya görüşlerinde yer alan şehri; konutu, çalışma, alışveriş ve eğlenme alanlarıyla eski Ankara semtlerinde onlara yakın olan çevrede bulabilmişlerdir (Keleş, 2018: 24-25, 138). Alman şehir plancısı Jansen'in imar planı (1928) uyarınca inşa edilmeye çalışılan "modern Ankara'ya" karşın eski Ankara'nın hiç hesapta olmayan bir biçimde göç olarak büyüdüğünü belirten Levent Cantek, modernleşen tüm şehirler gibi Ankara'nın da benzer problemler yaşadığını ifade eder: "Göçle birlikte gündelik yaşam kalıpları/yaşayışı farklı bir nüfus, şehrin imar dışında tutulan bölgelerine yerleşerek-oraları sahiplenerek, "medeniliği planlanmış" Ankara'yı doğal olarak rahatsız etmiştir." Altındağ, Samanpazarı, Hacettepe, Hamamönü gibi bölgelerde yoğunlaşan yeni nüfus, gelenekçi özelliklerini muhafaza ederek, seçkin Ankara'ya rağmen farklı bir şehir oluşturmuştur. Bu bölgeler ne yeni ne eski olan ama çağrıştırdıklarıyla eski Ankara'nın devamı olarak gözüken farklı bir karışımdır (2017: 176).

Buna karşılık 1926 yılında, Warszawian adlı Polonya gazetesinde yer alan ve Ankara'nın o yıllardaki sosyal hayatına dair şu veriler, Yeni Ankara'nın yavaş yavaş "modernleşmeye başladığını" gösterir niteliktedir: "Sosyal hayatta büyük değişim göze çarpıyor. Kordiplomatik danslar, saat beş çayları, resmî akşam yemekleri ve briç partileri düzenleniyor...Tennis ve golf gibi sporlar da geliyor. Gazi'nin kendisi dansı çok seviyor. Cumhuriyetin yıldönümünde şehrin en büyük restoranında dans etti ve bakanlarını da dansa özendirdi..." (akt. Şimşir 2006: 382). Ankara'da özellikle 1940'lı yılların sonuna kadar kentin mekânsal değişimi günlük ve sosyal hayata büyük etki etmiştir. Zeynep Uludağ ve Hilal Aycı (2016), Ankara'nın başkent olarak ilan edilmesinden sonra açılan iki önemli rekreasyon alanını, Gençlik Parkı (1943) ve Atatürk Orman Çiftliği (1925), "Ankara'nın modern başkent olarak inşası, cumhuriyetin modernleşme projesinin parçası iki mekân" olarak nitelendirmişler ve kentin gündelik yaşamının bu iki mekânla büyük oranda değiştiğini belirtmişlerdir. Kentin yeni olarak nitelenen modern mekânları örneklerde de görüldüğü üzere eski ve ölü olarak görülmüştür ve hem yoğunluğunu hem de Ankara için önemli bir kamusal alan olma özelliğini yitirmiştir. Terk edilen bu bölgeler aldığı yoğun göç ile modern karşısında daha da köyü, eskiyi, gelenekseli simgeler duruma gelmiştir.

Tansı Şenyapılı'ya göre; 1940'lardan sonra ilk büyük göç yığınları kente erişmeye başlamıştır ancak kentin bu yığınları istihdam edecek ne örgütlü sanayi yığılması ne de yaygın küçük sanayisi vardır; kırdan kente göçen bu yığınlar için istihdam edilecek tek kaynak ise iş merkezi ve yerleşik bölgelere yakın olması dolayısıyla kent merkezidir. İlk gecekonduların Kale dolaylarında ortaya çıkmasının bir diğer nedeni de bu bölgenin geçiş bölgesine dönüşmüş olması ve kente yeni gelen ve konut yapma olanağı bulamayan kişilerin buradaki konutları oda oda kiralama imkânı bulmasıdır (1998: 303). 1950 yılında Ankara'da 12.000 gecekondu varken 1980 yılında gecekondu sayısının 275.000'e, gecekondu nüfusun ise 1.450.000'e çıkmıştır. 2002 yılı verilerine göre ise Ankara'da gecekondu sayısı 500.000, gecekondu nüfus 2.500.000'a kadar yükselerek kentsel nüfusun %62,5'ine denk geldiği görülmektedir (Keleş, 2019: 372-373). Ayrıca Ankara, gecekondu yerleşmeleri bakımından Türkiye'nin ve gelişmekte olan ülkelerin metropollerinin taşıdıkları özellikleri göstermemektedir. Ankara'da gecekondu sadece şehri kuşatmakla kalmamış şehrin çekirdeğinde de yoğunlaşmıştır. Bu durum Keleş'e göre "başkent olmanın bir paradoksu" olarak yorumlanabilir (Keleş, 2018: 33-34). Şehrin çekirdeği olan Altındağ ile Ankara'nın yeni planlanan mekânları arasında sosyal ve kültürel bir ayrımın ortaya çıkışının gecekondulaşmanın arttığı bu yıllara denk geldiği bilinmektedir.

Ceren Aygül, "1940-1950 Yılları Arasında Öteki Ankara: Altındağ" başlıklı makalesinde Advıye Fenik'in Altındağ röportajları başlıklı yazı dizisinden hareketle dönemin Altındağ'ını şu şekilde özetlemektedir:

1949 Altındağ'ına Advıye Fenik'in gözünden baktığımızda ortaya çıkan tabloda, siyasi ve bürokratik erkin, yeni Ankara'nın imarı için demiryolunun güneyindeki yeni şehri seçmesi ve bu tercihe paralel olarak eski şehrin gelişiminin kendi hâline bırakılması sonucunda ortaya çıkan ve 1930-1940 döneminde belirginleşmeye başlayan sosyo-ekonomik sorunlar göze çarpmaktadır. Bu sorunlara ek olarak, mekânsal bozulma, eskime ve çürümenin 1949 yılında derinleştiği ve kronik hâle geldiği görülmektedir. Ayrıca, tohumları 1920'li yıllar boyunca atılan mekânsal ve kültürel "ikiliğin" de sonraki on yılda iyice belirginleştiği ve Fenik'in anlatımlarına bakılırsa, 1940'lı yılların sonunda bu sosyo-ekonomik ve kültürel farklılaşmanın bir uçurum mesafesine ulaştığı görülmektedir. Yeni şehirde yerleşen orta ve üst gelir grupları, modernleşmenin nimetlerinden faydalanabilirken, eski şehirde bir anlamda kendi kaderine terk edilmiş insanların kent içi varlığı, yeni şehirlilerin ihtiyaçlarını karşılama fonksiyonuna indirgenmiştir. Bu durumun şehrin iki yakası ve oralarda yaşayan insanlar açısından fırsat eşitsizliği yarattığı ortadadır (Aygül 2014: 266).

Adviye Fenik'in vurgu yaptığı 1940'lı yıllarda daha da belirginleşmeye başlayan sosyo-ekonomik ve kültürel farklılaşmayla ortaya çıkan eski ve yeni şehir arasındaki ayrım sonraki yıllarda da artmıştır. 1950 yılına kadar planlama çalışmaları süren Ankara için, ilk yirmi yedi yıllık kentleşme hikâyesinde dikkat çekici husus, barınma sorunlarının beraberinde sosyo-kültürel ayrışmayı getirmiş olmasıdır. Özellikle 1980 sonrası mekânsal ayrışmanın daha da belirgin olduğu kent merkezinin dışındaki bölgelerde site ya da uydu kent şeklinde yeni yapılaşmaların ortaya çıktığı yıllarda kent merkezi eski sakinleri tarafından tamamen terk edilmiştir.

Hamamönü'nün sınırları içinde olduğu Altındağ ilçesi yukarıda da belirtildiği gibi Eski Ankara'nın merkez sınırları içinde bulunmaktadır. Başkent ilan edilmeden önce Anadolu'nun önemli ticaret merkezlerinden biri olan Ulus ve çevresi, başkent ilan edildikten sonra yeni kurulan devletin bürokratik nüfusunu barındırmasıyla da önemli bir işlev üstlenmiştir. Tarihsel dokusuyla dikkat çeken ilçe, Ankara'nın kentleşmesiyle de gerek konut gerekse sosyo-ekonomik olarak en çok tartışılan bölgelerden biri olmuştur. Hamamönü semti bugün Altındağ ilçesine bağlı Hacettepe Mahallesi sınırları içindedir. Adını Hacet Tepesi, Dilek Tepesi ya da Hacı Tepesi olarak geçen tepeden aldığı bilinmektedir. Kent içindeki birçok tarihî alandan biri olan Hacettepe Mahallesi; mahalle boyunca uzanan Talat Paşa Bulvarı'yla ikiye ayrılmış ve bulvar üzerinde bulunan, "1440 yılında II. Murat'ın Kadı askeri Celalettin Karacabey İbn-i Abdullah Bey tarafından yaptırılan", (Kurtar vd., 2013: 45-46) Karacabey Hamamı dolayısıyla Hamamönü ve Hamamarkası şeklinde adlandırılmıştır. Bulvarın kuzeyinde kalan yani Karacabey Hamamı'nın arka kısmı Hamamarkası, güneyinde kalan hamamın ön kısmı ise Hamamönü olarak geçmektedir.

Bölgede; Karacabey Hamamı, Karacabey Cami, Hacı Musa Cami, Sarıkadı Cami, Taceddin Cami gibi XV. ve XVIII. yüzyıl dönemine ait önemli yapılar ile Cumhuriyet dönemine tanıklık etmiş Beynamlızade Konağı, Tarihî Kabakçı Konağı, Kâmil Paşa Konağı gibi yapılar iç içe geçmiştir. Aynı zamanda yakın geçmişte birçok yazar ve şairin burada yaşaması, Mehmet Akif Ersoy'un evinin de burada bulunması alanın önemli özelliklerindedir (Kurtar vd., 2013: 45-46). Hamamönü bölgesi tarihî yapılarının yanı sıra Ankara'nın önemli bir ticaret alanı olması dolayısıyla dikkate değerdir. Akpolat ve Eser'in aktardığına göre Kale çevresinde ticaretin gelişmesi 13.

yüzyıla dayanmaktadır. Ankara'nın Türk şehri olarak 1213 sonrasında gelişmeye başladığını belirten yazarlara göre bu yüzyılda Atpazarı semtinde kalenin güney eteklerinde yer alan Arslanhane Camisinin inşa edilmesiyle kentin ticaret alanı büyük ölçüde kale civarındaki eski dokusunu koruyarak güneyde gelişim göstermeye başlamıştır (Akpolat vd., 2004: 18). Ankara'nın gelişimindeki en önemli faktörlerin başında, sof üretiminin yoğunlaşması gösterilebilir. Ankara'ya has, keçi kılından üretilen bir tür kumaş olan sof üretimi faaliyetleri, gerek Ankara'nın ekonomik ve sosyal olarak gelişimi, gerekse de Hamamönü bölgesinin kentin önemli bir merkezi hâline gelmesinde oldukça önemli bir rol üstlenmiştir. Sof üretimi, Ankara geçisinden üretilen en kaliteli kumaşlar arasında yer almaktadır. Bu nedenle sof üretiminin o yıllardaki tek ticari merkezi Ankara olarak bilinmektedir (Poyraz vd., 2014: 73). Dolayısıyla 16. yüzyılda sof üretiminin Ankara'da yoğunlaşması ile Hamamönü de ticari anlamda giderek canlılık kazanmaya başlamıştır. Özellikle 15. ve 16. yüzyıllar, Hamamönü bölgesi için oldukça parlak geçmiştir. Şu anki durumu da dâhil değerlendirilecek olursa, bu dönem, bölgenin en fazla gelişim gösterdiği evre olarak nitelendirilebilir. Ankara'nın bugünkü tarihî merkezi 14.-16. yüzyılları arasında önemli bir gelişme kaydederken, 17. yüzyıldan başlayarak 19. yüzyılın başlarına kadar ekonomik ve sosyal çöküş yaşamıştır (Poyraz vd., 2014: 73). Bu çöküşte 17. yüzyıl başlarında Anadolu'da çıkan celali isyanları ve bölgede çıkan büyük yangınların büyük ölçüde etkili olduğu bilinmektedir. Mehmet Tunçer, Ankara'nın 19. yüzyılın ortalarına doğru gündün güne fakirleştiğini ve ekonomisinin çökmeye başladığını ifade etmekte ve bu durumu şehir içindeki yerli sanayinin önemini yitirmesine bağlamaktadır. Bu çöküşü 1873-1875 yılları arasında, sadece Ankara çevresinde 18.000 kişinin ölümüne yol açan kıtlık felaketi ve meydana gelen büyük yangınlar izlemiştir (Tunçer, 2001: 62-66).

Ankara'nın başkent ilân edilmesinden sonra ise bölge, eski ticari işlevinin yanı sıra farklı işlevler de üstlenmiştir. Ticari özelliğinin yanında devletin kuruluş aşamasında Ankara'ya gelen pek çok önemli isme ev sahipliği yapmıştır. Yeni başkent'in kuruluş aşamasında pek çok bürokrat, şair, yazar ve devlet adamı bu bölgede yaşamaya başlamıştır. Büyükelçiliklerin yer aldığı, yerli ve yabancı herkesin odağında olan bir kent mekânı olarak Cumhuriyet'in kuruluş aşamasında önemli bir işlev görmüştür. Ancak yukarıda da bahsedilen hızlı nüfus artışı nedeniyle kentin büyümesinden sonra 1940'lı yıllara kadar bölgenin yeni açılan konut alanları

dolayısıyla giderek gözden düştüğü, özellikle de 1950’li yıllarda başlayan büyük göç hareketleriyle dokusunun iyice değişime uğradığı söylenebilir (Poyraz vd., 2014: 77). 1940’lı yılların sonu ve 1950’lerin ilk yıllarını kapsayan dönem büyük önem taşımaktadır. Bu dönemde “yeni başkent” ve “eski Ankara”nın kalbi Altındağ arasındaki bazı sosyal, kültürel ve yapısal farklılaşmalar ve “ötekileşme” sürecinin dinamikleri ortaya çıkmıştır (Aygül, 2014: 253). 1950’li ve 60’lı yıllara gelindiğinde ise semtte Talatpaşa ve Ulucanlar caddelerinin açılmasıyla birlikte bu caddeler boyunca çok katlı bloklar inşa edilmesi bölgede önemli değişimlere yol açmıştır. Çok katlı bloklar arasında sıkışıp kalan Eski Ankara’da yaşanan değişim semtin çöküntü bölgesi niteliği kazanmasına neden olmuştur (Tunçer, 2001’den akt. Poyraz vd., 2014: 78). 1960’lı yıllardan itibaren Talatpaşa Bulvarı’nın Hamamönü ve Doğumevi semtlerine rastlayan kesimindeki genişletme faaliyetleri de birçok aileyi konutlarından taşınmaya zorlarken; Hamamönü ve Hamamarkası bölgelerinin birbiriyle olan bağlantılarının da iyiden iyiye zayıflamasına neden olmuştur. Hacettepe Üniversitesi’nin de etkisiyle semtin Hamamönü kısmında ticari kullanım artarken, Hamamarkası kısmı konut ağırlıklı yapısını korumuştur. Mahalle sakinlerinin altyapı ve çevre koşulları daha elverişli konut alanlarına yönelmesiyle boşalan konutlar, kente yeni gelen dar gelirli vatandaşlar açısından cazip hâle gelmiştir (Poyraz vd., 2014: 78-80).

1980’li yıllardan itibaren ise tüm dünyada etkili olan küreselleşme süreciyle yaygınlaşan tüketim kültürüyle alışveriş merkezleri yeni kamusal mekânlar olarak kentsel yaşama katılmıştır. Bunun sonucunda da Ulus ve Kızılay meydanları daha da önemini yitirmiş, mekânsal tanımlarını ve kullanımlarını değiştirmeye yönelik birçok tartışmaya konu edildikleri bir süreç yaşanmaya başlanmıştır. Pek çok kentte merkezî alanların üst gelir grupları tarafından terk edilmesi hem kentin çeperinde farklı gelir gruplarına hitap eden yeni konut adaları ya da banliyölerin ortaya çıkmasına hem de merkezlerin çoğunlukla bakımsızlık nedeniyle bozulmaya terk edilmesine neden olmuştur. Kent merkezleri, “çok çeşitli alt-gelir grupları ya da çoğu kentlinin dışladığı kesimler tarafından kiralanan konut alanları ya da geceleri terk edilen tehlikeli alanlar hâline gelmiştir” (Kurtuluş, 2017: 192). Hamamönü de yıllar içinde pek çok kentte yaşanan kent merkezlerinin terk edilmesi sürecini yaşamış, kentin çöküntü alanı olarak nitelenen bir mahalle hâline gelmiştir. Bölgenin 1940’lı yıllarda başlayan düşüşü 1980’li yıllarda yeni kamusal alanların ortaya çıkması ve kentsel büyümenin

hızlanmasıyla tarihî dokusunu koruyamamış, çöküntü niteliği kazanmıştır. 2000’li yılların başına kadar kent içinde kullanılmayan hatta girilmesi bile sakıncalı bulunan, ötekileştirilmiş bir kent mekânı olarak kalmıştır.

Ceyda Kurtar ve Mehmet Somuncu da Hamamönü’nün tarihsel değerinin şehrin gelişmesi ve koruma çalışmaları yapılmaması nedeniyle korunamamasına bağlarken uzun yıllar yapılan kent planlarının olumsuz etkisiyle eski sakinlerini ve anlamını kaybetmesi ile birlikte Hamamönü’ndeki tarihî Ankara evlerinin tahrip edildiğini, güvenli olmayan, çeşitli suç olaylarının yaşandığı kent içinde korkulan, girilemeyen bir mekân hâline geldiğini belirtmektedirler (Kurtar vd., 2013: 40). Özellikle tarihî yapıları barındıran ve kentlerin ilk yerleşim yerlerini içine alan kent mekânlarının göç ve kentleşme gibi süreçler sonucunda terkedilmesi ve “güvensiz çöküntü alanları” hâline gelmesi sadece Ankara ya da Türkiye’de değil, dünyanın pek çok ülke ve kentinde sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Bu gibi durumlarda kent çalışmaları literatüründe kentsel yenileme, kentsel canlandırma, kentsel koruma, sağlıklaştırma vb. terimlerle adlandırılan projelerin hayata geçirildiği ve bu bölgelerin yeniden yaşam alanı veya turizm bölgesi olarak düzenlendiği görülmektedir.

Kentsel yenileme bugünkü anlamıyla özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında denk düşmektedir. Savaş sonrası yıkılıp yıkılmış kentlerin yenilenmesi, tahrip olmuş zengin kültür mirasının onarılması, ekonomik çöküntüye uğramış alanların yeni fonksiyonlarla canlandırılması zorunluluğu kentsel yenileme kavramının önemini ortaya koymuştur. Uzun yıllar boyunca fiziksel boyutunun ağırlıkta olduğu bu yenileme projeleri, 1990’larla birlikte, farklı bir içeriğe bürünmeye başlamış ve kentsel yenileme kavramının “yıkıp yeniden yapma” gibi bir yaklaşımı içerdiğine yönelik eleştirilerin bir sonucu olarak, “kentsel yenileme” (urban renewal) yerine “kentsel yenileşme” (urban renaissance) kavramının kullanılması gerektiğine dikkat çekilmiştir (Özden, 2017: 269). İkinci Dünya Savaşı sonrasında “modern kentin düşüşü” olarak da adlandırılan süreçte alt kentleşme nedeniyle cazibesini kaybederek çöküntü alanlarına dönüşen kentin merkezî bölgelerinin yeniden yapılanması, yeni kentsel dönüşüm evresinin boyutlarından birini oluşturmaktadır (Kurtuluş, 2017: 190-191). Hamamönü de Ankara’nın tarihî kent merkezinin içinde yer alan bir semt olması dolayısıyla yıllar içinde plansız göç hareketleri ve kentsel büyüme sonucu terk edilmiş,



eski işlevini kaybetmiş ve sonrasında turizm yoluyla yenilenecek kentlinin kullanımına açılmış bir semttir.

Ankara, tarihinde merkezden çevreye doğru büyüyen, günümüzde ise hâlâ konut, gecekondular ve planlama sorunlarını çözememiş bir kenttir. Bu nedenle Ankara'nın da pek çok bölgesinde kentsel dönüşüm projelerinin hayata geçirildiği bilinmektedir. Özellikle Altındağ ilçesi, Mike Davis'in "Gecekondular Gezegeni" adlı kitabında belirttiği üzere dünyanın büyüklük bakımından ilk otuz gecekondular bölgesi içinde yirmi beşinci sırada yer almaktadır (2016: 44). Dolayısıyla gerek gecekondular alanlarının dönüşüm projeleriyle apartmanlaştırılması, gerekse tarihî yapı ve semtlere sahip olması dolayısıyla yeniden kullanıma sokulması veya turizme açılması gibi pek çok sebeple sık sık kentsel dönüşümle yan yana anılan bir ilçe hâline gelmiştir.

İlçe içinde bulunan Hamamönü ve yakın çevresi, Taşınmaz Kültür ve Tabiat Varlıkları Yüksek Kurulu'nun kararı ile "ikinci derece kentsel sit alanı" olarak belirlenmiş bir alandır. Ankara tarihî kent merkezi olarak değerlendirilen Ulus, Ankara Kalesi, Roma Hamamı, Bentderesi, Hamamönü, Samanpazarı ve Ulucanları kapsayan bölge, 5366 sayılı Yıpranan Tarihi ve Taşınmaz Kültürel Varlıkların Yenilenecek Korunması ve Yaşatılarak Kullanılması Hakkındaki Kanun'un 2. maddesine göre "Ankara Tarihi Kent Merkezi Yenileme Alanı" olarak tespit edilmiştir. Bu bölgede Ulus-Hacıbayram Kentsel Sit Alanı, Ankara Kalesi Tarihi ve Kentsel Sit Alanı, Roma Hamamı Arkeolojik Sit Alanı, Hamamönü Kentsel Sit Alanı, Augustus Tapınağı, Arkeolojik Sit Alanı, Bentderesi Arkeolojik Sit Alanı bulunmaktadır (Kurtar vd., 2013: 38; Tunçer, 2013: 11). Ankara'nın Hamamönü'nü de içeren eski kent dokusunun planlanması, "*Ankara Eski Kent Dokusunun Planlanması, Sağlıklaştırılması ve Korunması Projesi*"nin uygulamaya konulmasıyla başlamıştır. Proje, Altındağ Belediyesi ve Hacettepe gibi kurumsal aktörler tarafından bir yandan güvenlik, bakımsızlık ve yıpranmışlık, altyapı eksiklikleri, öte yandan da bölgenin potansiyelinin artırılması, Hamamönü'nün kale aksının ticari devamlılığını sağlaması ve Ulus Tarihi Kent Merkezi'nin bir alt merkezi olması sebebiyle hayata geçirilmiştir (Poyraz vd., 2014: 81).

Hamamönü'nde söz konusu yenileme projesinin hayata geçirildiği dönemlerde belediye başkanlığı yapmış Veysel Tiryaki'nin de yazarları arasında olduğu "Altındağ Belediyesi Örneği Üzerinden Türkiye'de Kentsel Dönüşüm Politikasının

Değerlendirilmesi” başlıklı makalede Altındağ Belediyesi’nin kentsel dönüşüm projelerinde genel olandan ayrılarak, kentsel dönüşüm projelerinde sürdürülebilirlik, yaşanabilirlik ve tarihi-kültürel mirasın korunması ilkelerini referans alma iddiası olduğu belirtilmektedir ve söz konusu çalışmaların sürdürülebilir kentsel gelişme yaklaşımı çerçevesinde değerlendirildiği ifade edilmiştir (Sadioğlu vd., 2016: 759). Veysel Tiryaki, bölgenin yenilenmesindeki kendisinin ifadesiyle söylemek gerekirse “Ankaralıya kazandırılma”ındaki amacı şu şekilde ifade etmiştir:

Burası bir kültür varlığı, Cumhuriyet’in kurulduğu mekânları içinde barındırıyor. Cumhuriyet’i kuran insanların da oturduğu bir mekân. Mehmet Akif Ersoy’un evi burada. Devlet erkânı, büyükelçilikler burada. Kısacası burası Ankara. Ancak 50-60 yıldır ihmal edilmiş bir bölge ve ayağa kaldırılması gerekiyordu. Buranın bir kültür değeri var, korunması gereken mekânlar, tarihî eserler var. Hanlar, camiler, hamamlar ve anı değeri taşıyan evler var. Yeni devletin kuruluşunda bir fiil çalışan insanların yaşadığı bir mekân. Dünyada bu tür mekânlar ayağa kaldırılıyor. Bu çalışmalar turizmi de canlandırmaktadır. Biz de burayı Ankaralıya kazandırmak için çalışmalar yaptık. (KK1).

Hamamönü bölgesinde restorasyon çalışmaları, 2006 yılında Dutlu Sokak ve İnci Sokak’ta sokak sağlıklaştırma uygulamaları ile başlamıştır. Dutlu ve İnci sokakları da içine alan restorasyon projesiyle mahalleye yeni bir çehre kazandırmak amaçlanmıştır. Tiryaki, mahalledeki evlerde insanların oturduğuna dikkat çekerek, “sokaklarda canlılık ve yaşam olduğunu ancak bakımsızlığın bu güzelliklerin gözden kaçmasına neden olduğunu” belirtmektedir. Projeye yapılacak sosyal donatı alanları, kafeler, kütüphaneler ve insanların oturabileceği mekânların açılmasıyla bölgenin hem sosyal hem kültürel hem de ticari hayatında büyük canlılık yaşanması beklenmiştir (Altındağ Belediyesi, 2007: 63). Projenin başlangıç aşamalarında bölgenin turizme açılarak cazibe merkezi hâline geleceğini öngören Tiryaki’nin şu ifadeleri de bölgenin turizm potansiyelini göz önünde bulundurması açısından önemlidir:

Bir iki sene sonra burası cazibe merkezi olacak. Zamanın milletvekillerinin, yazarlarının, şairlerinin, aydınlarının oturduğu cumhuriyet döneminin sosyal yaşamını belki de teneffüs etme imkanına kavuşacağız. Turistik bir hareketlilik de başlayacak. Buranın Ankara’ya yakışır bir yer olması için biraz zamana ihtiyacımız var. (Altındağ Belediyesi, 2007: 63). Dünyada şehirlerin en değerli yerleri “old city” denilen, tarihî dokunun yaşatıldığı mekânlardır. Fransa’nın başkenti Paris’e yılda milyonlarca turist gelirken Ankara’ya yılda ne kadar turist geliyor diye düşünmek lazım. Bu nedenle ilk kez restorasyon çalışmalarına başladık. Amacımız tarihi binaları yenileyerek turizme kazandırmak (Altındağ Belediyesi, 2008: 73).

Veysel Tiryaki'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere 2006 yılında sokak sağlıklaştırma çalışmasıyla başlayan restorasyon çalışmaları turizme odaklanarak 2007 yılında devam etmiştir. 2008 yılı sonunda 250'den fazla yapının bulunduğu Dutlu, İnci, Fırın, İnanlı, Mehmet Akif Ersoy, Atpazarı, Can, Filiz ve Kurnaz, Koyunpazarı, Sarıkadın, Sarıca sokaklarında yürütülen çalışmalar tamamlanmıştır (Altındağ Belediyesi, 2008: 68). Altındağ Belediyesi'nin başlattığı sokak sağlıklaştırma çalışmalarının amacı genel olarak eski kent dokusunun ortaya çıkarılarak bu alanda turizm faaliyetinin geliştirilmesidir (Kurtar, 2012: 121).

Bölgede yapılan sokak sağlıklaştırma çalışmalarını Mehmet Akif Müze Evi'nin açılması (2007), kaybolmaya yüz tutmuş geleneksel el sanatları ile uğraşan sanatçılara tahsis edilen konakların yer aldığı Sanat Sokağı'nın açılması (2008), El Emeği Ürünleri ve Gıda Pazarı'nın açılması (2009, 2010) takip etmiştir. Bu süreçte Hamamönü'ndeki işletme sayısında da, daha çok hediyelik eşya, kafe ve restoran olmak üzere, bir artış yaşandığı söylenebilir. Hamamönü'ndeki restorasyon çalışmalarını 2010 yılında başlayan Hamamarkası'nda yapılan çalışmalar takip etmiştir. Hamamarkası daha çok müzelere, kına konaklarına ve konut olarak inşa edilmiş alanlara ayrılmış bir bölge görünümündedir. Ayrıca Hamamarkası'nda eski Ankara Mevlevîhanesi'nin anısına inşa edilen Ankara Mevlevîhanesi Kültür ve Sanat Evi yer almaktadır.

Altındağ Belediyesi'nin Hamamönü ve yakın çevresinde hayata geçirdiği tüm bu restorasyon ve inşa faaliyetlerinin ortak noktası tarihî mekân ve kişileri, geleneksel değer ve kültürü canlandırmak ve tanıtmaktır. Nostaljik bir dikkatle canlandırılmaya çalışılan Hamamönü, turizme açıldıktan sonra hem sakinleri için ekonomik bir canlanmayı hem de turizm faaliyetlerine katkısından dolayı Ankara'nın kent kimliğine olumlu ya da olumsuz bir şekilde etki etmiştir. Ancak bölge kamulaştırma, yerinden etme, soylulaştırma gibi pek çok açıdan da eleştirilere maruz kalmıştır. Ufuk Poyraz ve Merve Öncer Gündoğan'a göre bölgeye turistik amaçla yeni kullanıcılar kazandırmak adına bölge halkının göz ardı edilmesi, özellikle kiracı olarak ikamet eden kesimi oldukça olumsuz etkileyerek yaşamlarını idame ettiremez hâle getirmiştir. Tarihî kent mekânlarında gerçekleştirilen dönüşüm projelerinin bu yönüyle oldukça hassas bir konuma sahip olduğunu çünkü eski kent merkezlerinde genellikle toplumun alt tabakasından kesimlerin yaşadığını dile getiren yazarlar, bu tür mekânlarda yapılan

her dönüşüm projesinin hâlihazırda dezavantajlı olan bu kesimlerin kentin başka mekânlarına ötelenerek hem kentsel mekândan hem de sosyal yaşamdan dışlanmasına yol açtığını ifade ederler (Poyraz vd., 2014: 84-85). Kurtar vd.'ne göre ise yapılan restorasyon ve düzenleme çalışmalarıyla yeni bir görünüm kazanan bölge, Ankara'nın kentsel kimliğinin korunmasına katkı sağlaması bakımından büyük önem taşımaktadır. Hamamönü'nde kültürel mirasın korunması için yapılan çalışmaların ve elde edilen sonuçların Ankara'nın kentsel kimliğinin korunmasına sağladığı katkı büyüktür. Alandaki fiziksel ve sosyal değişikliklerin kent halkı için sağladığı rekreasyonel olanaklar bu çalışmaların olumlu bir başka yönünü oluşturmaktadır. Tüm bu olumlu gelişmelerin yanında Hamamönü'nde yaşanan değişim, alanda yaşayan ya da işyeri sahibi olan kişileri de farklı boyutlarda etkilemiştir (Kurtar vd., 2013: 36).

Hamamönü Karacabey Hamamı ve Cami, Tacettin Cami, Sarıkadı Cami gibi pek çok anıtsal yapıyı barındırmasının yanında Kabakçı Konağı, Beynamlızade Konağı, Kamilpaşa Konağı gibi pek çok sivil mimari örneği yapıya sahip olmasıyla somut kültürel miras açısından da önemli bir yerde durmaktadır. 2006 yılında ilk adımı atılan restorasyon çalışmalarında belediyenin “geleneksel ve tarihî kültüre” odaklanmış olması ve bu yönde mekânlar ve etkinlikler planlaması dolayısıyla da kültür aktarımı üzerinden okunabilecek bir kent mekânı olarak değerlendirilebilir. Özellikle otantik temaya sahip kafeleriyle, günümüzde sayıları fazlaca artmış “kına konakları”yla, Ramazan ayında kentin en sık ziyaret edilen alanı olması dolayısıyla ve kent için kültürel anlamda bir toplanma mekânı işlevi görmesiyle de dikkate değerdir. Ancak kültürel unsurların bölgedeki işletmeler tarafından sık sık ticari amaçlarla kullanılması da dikkat çeken bir diğer husustur. Yapılan uygulamaların kültürel aktarım ve koruma perspektifiyle analizi kent mekânında kültürel olarak neyin nasıl aktarıldığı/aktarılabileceği konusu önem arz etmektedir.

#### **4.2. Kültürel Miras, Nostalji ve Bellek Bağlamında Eski Kent Merkezlerinin Yenilenmesi ve Hamamönü**

1980'li yıllar tüm dünyada hızlı bir dönüşüme tanıklık etmiştir. Teknoloji ve iletişim alanındaki gelişmeler artık insanların büyük çoğunluğunun yaşadığı kentleri de hızla dönüştürmüştür. Çünkü küreselleşmeyle hem ekonomik hem de kültürel olarak kentlerin birbiriyle rekabet etmesi zorunlu hâle gelmiştir. Bu durumun sebebi

olarak, hem modernleşme sürecinde birbirine benzeyen kentlerin küreselleşme ve postmodernleşmeyle birlikte farklılıklarını ön plana çıkartacak kimlik ve markalaşma arayışına girmeleri hem de ekonomik kalkınmanın devamı için sanayi, ticaret ve üretim dışı yeni politikalar benimseme zorunlulukları gösterilmektedir. David Harvey, bu durumu “1973’den bu yana yaşanan kentler arası yoğun rekabet ve kentsel girişimcilik döneminde seyirlik kentsel mekânların oluşturulması yoluyla kente imaj kazandırmak, sermaye ve insan cezbetmek için bir araç hâline gelmiştir” şeklinde özetlemektedir (2019a: 116).

Ekonomi, sanayi, hizmet olarak rekabet imkânını kaybeden kentler için turizm, kentlerin “cazibe merkezi” hâline gelmesinde temel faktörlerden biri olmuştur. Bu bağlamda eski kentsel çöküntü alanlarının kentsel dönüşüm projeleriyle yeniden yapılandırılması ve turizme açılması sık rastlanan uygulamalardan biri olmuştur. Tarihî dokunun zedelenmesi, bölge sakinlerinin başka yerlere taşınmak zorunda kalması ve yerinden edilmesi, dönüşüm sonrasında bu merkezlerin daha üst gelir seviyesine sahip kişilerin kullanımına açılması sonucu soylulaştırma gibi pek çok açıdan ele alınan ve eleştirilen bu uygulamalar, turizm ve ekonomiyi önceleyen politikalarla kültürel mirasa verdiği zararlardan ötürü kültür araştırmacıları tarafından da sık sık ele alınmıştır.

1990’lı yıllar ile beraber yaygınlaşan küreselleşme olgusu ile ülkeler arasındaki ekonomik ve sosyal sınırlar kaybolmaya başlamıştır. Bununla beraber küresel ekonomik ağ içerisinde ülkelerin kendilerini yeniden konumlandırma girişimleri küresel yarış çerçevesi içerisinde daha da önemli bir hâl almaya başlamıştır. Bu yarış içerisinde girişimci yönetim biçimi, kentlerin rekabette ön plana çıkmasına yönelik olarak kent mekânının da yeniden ele alınması ve daha çekici kentler yaratılmasını tetiklemiştir (Jansson ve Power, 2006’dan akt. Eraydın 2016: 835). Ekonomik açıdan lüks konutların, iş yerlerinin, alışveriş merkezi gibi tüketim ve sosyal etkinliklerin planlandığı mekânların, fabrika vb. üretim tesislerinin zamanla hemen hemen her kentte karşılaşılan mekânlar olması bu rekabetin yönünün kültürel olana doğru evrilmesine neden olmuştur. Ayrıca modern kent yaklaşımlarına ayak uydurmak için kentlerin tarihî geçmişi ve fizikî yapıları dikkate alınmadan inşa edilen bu türden mekânlar, zamanla kentlerin kimliksizleşmesi sonucunu da doğurmuştur. Dolayısıyla söz konusu yenileme ve dönüşüm politikalarının benimsendiği kentlerin bu

tercihlerinde ekonominin yanı sıra kimlik, modernleşme dönemi kent planlama ve kültürel miras eğilimlerindeki değişikliklerin etkili olduğu söylenebilir. Morley ve Robins (2011: 161), modern planlamacılığın evrenselleştirici ve soyut eğilimler taşımaya karşın postmodern planlama anlayışına yerel ve özgün olanı yeniden canlandırmaya çalışan bir duygunun hâkim olduğunu belirtir. Bu durumda kentin yeniden çekici kılınması için geleneksel ve yerel motifler, neo-romantik bir ilgiyi ifade etmektedir. Bu kültürel yerellik de insan yaşamlarının ve kimliklerinin zaman ve uzama kaydedilmesi duygusunu daha derinden yansıtır. Modern ve postmodernliği kimlik ve yerellik üzerinden ele alarak “modernleşme soyut ve evrensel bir kimlik duygusu yarattıysa, postmodernlik de (bulunulan) yerin özgüllüğünde yatan bir kimlik duygusunu ifade eder” şeklinde özetleyen Morley ve Robins, bu görüşlerini David Ley’in “*postmodernlik, yeniden sentezi yapılmış olan insan ve yer üzerine dayalı, yeniden canlandırılmış ve yaratıcı bir insan coğrafyası imkânını içerir*” (Ley 1989’dan akt. Morley ve Robins, 2011: 161) görüşünden hareketle şu şekilde açıklamışlardır:

Yeni kentsellik denen olgu, yerel bölgelerin yeni kentsel ortamdaki görünüşünü ve imajını iyileştirmeye yöneliktir... Kentler, yerel özgüllükler ve kaynaklar (kültürel ve doğal) yaratmaya başlamışlardır. Bu süreçte yerelliğe özgü farklılıklar, konumsal avantajlar yaratılması doğrultusunda bir rekabet aracı hâline gelmiştir. Yerel, bölgesel ve ulusal kültürler ve miras, bir kentin ya da yerin ayrımcı özelliklerini arttırmak için kullanılacaktır. Gelenek ve kültürel miras bu gibi yerlerin “yaşam kalitesini” arttıran, buraları yatırım için çekici hâle getiren faktörlerdir. Gelenek ve kültürel miras, turizmin belli başlı bir endüstri olarak ortaya çıkmasında da önemli bir rol oynar. Burada da farklılık ve özgünlük büyük değer taşır. Farklılıkların silinmekte olduğu bir dünyada, yerin metalaşması, küresel turistlerin gözünde sıra dışı yer kimliklerinin yaratılması demektir. En elverişsiz yerlerde bile, miras ya da onun benzerleri, küresel avantajlar elde etmek üzere harekete geçebilirler (Morley ve Robins, 2011: 165-166).

Küreselleşme ve aynılaşma karşısında yerelliklerin önemine vurgu yapan postmodern kent planlama anlayışı, turizmi bir araç olarak, turizm içinde de kültürel miras olgularını çekici unsurlar olarak kullanmayı önerir. Postmodern kent planlamasının yerel ve özgün olmasıyla paralel şekilde postmodern turizm de yerel ve özgün kültürleri deneyimlemeyi önceleyen deneyim turizmi ya da yaratıcı turizm olarak adlandırılan yaklaşımları ön plana çıkartmıştır. Kent planlaması ve turizm yaklaşımlarındaki bu farklılık arayışının mekânı, özellikle büyük metropol ve kentler söz konusu olduğunda eski kent merkezleri, yukarıda bahsedilen “en elverişsiz yerler”

olarak karşımıza çıkmaktadır. Literatürde eski kent merkezleri, kentsel/tarihî çöküntü alanları ya da tarihî kent merkezi olarak adlandırılan bu alanlar kentsel büyümenin, nüfusun ve sınıfsal farklılıkların gözle görülür bir biçimde artması sonucu çeşitli nedenlerle terk edilmiştir. Kent merkezlerinin bu terkedilme durumu sadece fizikî bir terkediliş değil o mekânla ilgili toplumsal belleğin ve kültürel pratiklerin zayıflaması hatta yok olması sonucunu da doğurmuştur. Dolayısıyla yukarıda bahsedilen kimlik vurgusu yapan postmodern planlama anlayışının, özellikle bu mekânları seçmesi tesadüfi değildir. Kentin geçmişine dair kimlik ve pratikleri çeşitli yenileme çalışmalarıyla kentliye kazandırma amacı, aynı zamanda bu tarihî alanların korunması ve kültürel olarak geçmiş ve bugün arasında bağ kurulması açısından da oldukça önemlidir. Böylece günümüzde kentlerin küresel sisteme eklemlenmesi sürecinde turizmin ve kenti ayakta tutacak kültürel bir kent imgesinin geliştirilmesi başvurulan yollardan biri olduğu için eski kent merkezlerindeki tarihî dokunun hem mekânsal hem de kültürel olarak yeniden canlandırılması da izlenen en önemli yöntemlerden biri hâline gelmiştir.

Evrin Töre'ye göre kentsel politikalar içerisinde kültürün yer edinmesi son otuz yıllık bir süreçte, kent ekonomilerindeki değişimlerle ilişkili olarak gerçekleşmiştir. Burada kırılma noktası şüphesiz ki sanayisizleşmedir. Sanayisizleşme sonrasında çöken kent ekonomileri kentin sosyal ve mekânsal yapısında da bozulmayı tetiklemiştir. Başta Kuzey Amerika ve Batı Avrupa kentlerini etkileyen bu süreçte, çöküşün etkilerinden kurtulabilmeye dönük ilk etkin arayışlar, 1980'lerde emlak, turizm gibi sektörleri eksen alan dönüşüm projeleri üzerinden gündeme taşınmıştır. Zamanla dönüşüm projeleri içerisinde yer edinmeye başlayan kültürün, kentsel dönüşümün eksenine yerleşmesi ise küreselleşme, rekabetçilik/yarışmacılık, imaj, yaratıcılık gibi kavramların öne çıktığı 1990'lara rastlar (Töre, 2014: 161). Kentlerde özellikle çöküntü alanlarının çeşitli çalışmalar sonucunda yeniden kullanıma açılması zamanla tüm dünyada örnekleri görülen bir uygulama hâline gelmiştir. Türkün ve Ulusoy da 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Batı kentlerinin çoğunun üretim mekânları olmaktan tüketim mekânları olmaya doğru evrildiğinden ve küresel ekonomi içinde servis sektörünün en önemli kazanç alanını oluşturmaya başladığından söz etmektedir. Sanayisizleşme türü bir dönüşüm yaşamamış kentler açısından böyle bir modelin anlamı ise kentlerde yeni yatırım ve tüketim olanakları yaratması ve özellikle sanayisi ile ortaya çıkmayan kentlerde turizmin en önemli kazanç kaynağı

hâline gelmesidir. Dolayısıyla global turizm, sektörün bir parçası hâline gelerek kentlerin çekiciliğinin artırılmasında ve zenginleşmesinde önemli bir araç olarak kullanılmaktadır. Ayrıca kentsel turizm ve bununla birlikte ortaya çıkan büyük çaplı kentsel dönüşüm projeleri pek çok kentte yaşanmakta olan ekonomik gerilemeyi telafi etmek üzere, yeni kent politikası olarak gündeme gelmiştir (Türkün ve Ulusoy, 2006: 130-136).

Bu alanların yenilenerek kullanıma açılması turizm ve ekonomik getirilerinin yanında bölgenin tarihî ve kültürel mirası ve bu mirasın korunması açısından da önem arz etmektedir. Bilindiği gibi miras koruma çalışmaları çok yönlülük barındırır ve pek çok boyutu vardır. Aylin Orbaşlı, kentsel turizm ve tarihî mekânların koruma çalışmalarında dikkat edilmesi gereken üç boyut olduğunu savunmaktadır: *Turizm ve koruma faaliyetlerinin gelişimini yapılandıran siyasi karar alma süreçlerini içeren boyut, turizme hizmet eden faaliyetleri içeren ekonomik boyut ve ziyaretçiler ve tarihî alanların sakinleri arasındaki ilişkilere ilişkin toplumsal boyut* (Orbaşlı 2007'den akt. Onur, 2018: 151). Orbaşlı'nın ifade ettiği boyutlara, bu üç boyutu da içine alan "kültürel boyutu" eklemek mümkündür. Çünkü söz konusu alanlar için kültürel boyut, gerek karar alma süreçlerinin gerek ekonomik gerekse toplumsal boyutların ortak birleşeni olarak görülebilir. Bu noktada; karar alıcıların tarihî mekânları koruma altına alırken somut ve somut olmayan kültürel mirası bir arada içeren çok yönlü bir koruma politikası geliştirip geliştiremedikleri ve bu alanları turizme açarken bu politikaların uygulanabilirliğinin mümkün olup olmadığı, özellikle turizm ve ekonominin bir araya gelmesi sonucunda kültürün ticarileştirilmeden ve tüketilmeden nasıl ekonomik getiri sağlayacağı sorularının yanı sıra bölgenin sakinlerinin koruma ve turizm faaliyetlerine katılımlarının nasıl sağlanacağına, gündelik yaşamlarının bu süreçlere, seyirlik hâle gelmeden, nasıl ayak uyduracağına dair pek çok soruyla karşı karşıya kalmak mümkündür. Bu açıdan bakıldığında söz konusu politikalarla kentlerin turistik birer mekâna dönüştürülmesi ekonomik getirisinin yanı sıra kentlere kimlik kazandırma, kentli bireyde tarih ve miras bilincini yaratma, toplumun yerel kültürünü ön plana çıkartma, tanıtma ve küreselleşme karşısında yereli vurgulama gibi pek çok olumlu yöne sahip olmuştur.

Martin Selby, *Understanding Urban Tourism* (2004) adlı kitabında kent turizminin ekonomik, sosyal ve kültürel etkilerini şu şekilde özetlemektedir:



Kent turizmi ve kent imgesi çoğu zaman başa baş ya da iç içe gitmektedir. Kentsel imaj yaratmada turizm en çok başvurulan sektörlerden biridir. Kent turizminin kent ekonomisine önemli katkıları olmaktadır. Domino etkisi ile diğer sektörler de canlılık getiren turizm sayesinde, kentte küçük ve orta boy işletmeler, alışveriş merkezleri, hediyelik eşya dükkânları, oteller, kafeler ve yeme-içme işletmeleri önemli kazançlar elde etmekte ve iş sahaları artmaktadır. Sosyal ve kültürel faaliyetlerin artması ve homojen yapının daha heterojen ve çok kültürlü yapıya dönüşmesi ise, kent turizminin kente yaptığı en önemli sosyal ve kültürel katkıdır. Kent turizmi sayesinde ayrıca, kentin tarihi dokusunun yeniden canlandırılması ve tarihi alanların korunma altına alınması sağlanmaktadır. (akt. Sarı, 2013: 177).

Bu noktada bu merkezlerin turizme açılmasının sadece turizm gelirleri ve turistler açısından değil, kentli açısından da dikkate değer yönlerinin olduğu söylenebilir. Özlem Sağıroğlu, “Korumada Turizmin “Kurtarıcı” Rolü Üzerine” başlıklı yazısında bu mekânlarda geleneksel yerleşim örüntülerini ayakta tutan ilişkilerin ve yaşam biçiminin ortadan kalkmasının yerel halkın aidiyet duygusunu yitirmesine ve alandan uzaklaşmasına, bu durumun sonucunda da kendini “yer”e ait hissetmeyen yeni kullanıcı gruplarının alanda yerlerini almasına sebep olduğunu ifade etmektedir. Diğer taraftan yerel halkın dönüşüme ayak uydurarak alanda kalması ise daha farklı problemlere sebep olmuştur (Sağıroğlu, 2016: 555). Sağıroğlu’nun sözünü ettiği problemler, halkın gündelik hayatını ve kültürel pratiklerini turistlere yönelik değiştirmesi sonucu ortaya çıkan, kültürel unsurların yeniden üretimi, otantikleştirilmesi veya gösteri hâline getirilmesi durumu şeklinde yorumlanabilir. Eski kent merkezlerinin yenileme girişimlerine yönelik toplumsal bir eleştiri getiren Zukin (1997), konuya şu şekilde yaklaşmaktadır:

Eski kent merkezleri, hem kentin kendine özgü kimliğini ve tarihini temsil eder hem de genellikle tarihsel olarak tüketim ve eğlence merkezlerinin çoğu bu bölgelerde ya da onlara yakın yerlerde bulunur. Dolayısıyla, restorasyon ve yenileme çabalarının asıl hedefi, korumacılıktan daha çok kentin çekiciliğini ve rekabet potansiyelini arttırmak, yerli ve yabancı seçkin kullanıcı ve tüketicileri bu bölgeye çekmektir. Tam da bu nedenle, neredeyse bütün kentlerde gözlemlediğimiz bir olgu hâline gelen ve dolayısıyla orta ve uzun vadede ekonomik getirisi tartışmalı hale gelen bu stratejinin aynı zamanda tarihsel kent mekânlarında önemli toplumsal sonuçları olmaktadır. (akt. Geniş, 2011: 53).

Dolayısıyla eski kent merkezleri, yukarıda değinilen olumlu ve olumsuz yönlerinin yanı sıra tarihî mekânlar olmaları, kentlerin kuruluşundan beri kültürel, ekonomik ve sosyal pek çok sürece tanıklık etmiş olmaları dolayısıyla kültürel dönüşümlerin de gözlemlenebildiği mekânlardır. Konunun bu yönü, uygulanan bu dönüşüm politikalarına kültür, kültürel unsurların korunması, miras unsurlarının ve

mekânın bağlamlarından kopartılması gibi çok yönlü bakmayı da sağlamaktadır. Bu noktada endüstri-sonrası kentler şeklinde nitelendirdiği 1980 sonrası kentlerin tasarım stratejilerinin kültür ve tarihi ön plana çıkarttığını ileri süren Müge Akkar Ercan'ın, bu stratejinin, hem tarihî alanların taklitlerinin inşa edilmesi hem de kentlerin tarihî alanlarının restore edilerek turist çekim merkezi hâline getirilmesi için uygulandığı yönündeki fikri önemlidir. Ancak yazar, söz konusu iki pratiğin de üç önemli sonucu olduğundan bahseder. Birincisi, ekonomik ve sembolik değerlerin ön plana çıkartılmasıyla tarihî ve kültürel varlıkların ticarileşmesi ve metalaştırılmasıdır. İkincisi, tarihî ve kültürel mirasın kendi bağlamlarından kopartılmasıdır. Bunun sonucunda bu mekânlar hem üretenler hem de kullanıcılar tarafından daha çok alışveriş ve tüketim deneyimini canlı tutma amacıyla kullanılmaktadır. Üçüncüsü de “gerek fantezi dünyaların simülasyonu ile gerekse yerin tarihî ve kültürel kimliği ve taşıdığı değerleriyle ilişkilendirilmeden mekânın bağlamından koparılması sonucu, kamusal mekânın sembolik anlamları hakkında akıl karışıklığı yaratılmasıdır (2016: 201). Benzer bir yaklaşımı konuya postmodern kentin kültür bilinci ve tüketim üzerinden yaklaşan Mike Featherstone da ileri sürmektedir. Ona göre postmodern kent kültür, üslup ve dekorasyona geri dönüşe işaret etmektedir; ama bu geri dönüş geleneksel kültür duygularının bağlamlarından koparıldıkları, taklit edildikleri, yeniden kopyalandıkları ve sürekli olarak yenilendikleri ve yeniden üsluplaştırıldıkları bir “olmayan yer uzamı”nın sınırları içerisinde gerçekleşmektedir. Bundan dolayı post-modern kent, fazla imajdır ve kültürel öz bilince sahiptir. Hem kültürel tüketim hem de genel tüketim merkezidir ve genel tüketim kültürel göstergelerden ve imgelemden ayrı tutulamaz. Öyle ki kentli hayat tarzları, gündelik hayat ve boş zaman faaliyetleri post-modern benzetim eğilimlerinden farklı derecelerde etkilenmektedir (Featherstone, 2013:175). Görüldüğü gibi küreselleşme tartışmalarının güçlenmeye başladığı 1980 sonrası dönemin kent planlama yaklaşımlarının rekabet aracı olarak kültür ve turizm olgularını merkeze koyması, temel olarak mekânın ve kültürün metalaşması, taklit edilmesi, tüketilmesi ve bağlamlarından koparılması gibi kaygıları da beraberinde getirmiştir. Diğer bir deyişle bu mekânların yenilenerek turistik birer mekâna dönüştürülmesi; kentlere kimlik kazandırma, kentlide tarih bilinci yaratma, ekonomik açıdan yeni yatırım olanakları oluşturma, toplumun yerel kültürünü ön plana çıkartma ve küreselleşme karşısında yereli vurgulama gibi pek çok olumlu etkiye sahip olmasıyla değerlendirilmiştir. Ancak konuya ziyaretçi ya da işletmeciler

açısından bakıldığında sıralanan bu olumlu işlevler, yerel halk açısından bakıldığında tam tersi de olabilmektedir. Bu alanlarda turizm eksenli gelişimin sonucu yerel halkın, günlük yaşamından mekânla kurdukları kimlik ve aidiyet ilişkisine kadar geniş bir çerçevede olumsuz yönde etkilendiğini söylemek de mümkündür.

Kentlerin turizme açılmış bölgelerinde özellikle 2000’li yıllardan itibaren tarih bilinci, geçmişe özlem, nostalji, kültürel miras terimleriyle sık sık karşılaşılmaktadır. Bu bakış açısının temelinde postmodern kent planlama süreçleriyle ön plana çıkan “eskiye ve geleneksele dönüş” fikrini ve küreselleşme sürecinde yerelin önem kazanmasını koymak mümkündür. Ancak bu mekânların kentliler açısından da önemli bir ziyaret mekânı hâline gelmesi konunun diğer boyutunu oluşturmaktadır ve konu bu açıdan da modernleşme, kentleşme ve küreselleşmeyle kaybedilen kimlik ve aidiyete duyulan ihtiyacın bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Ceyda Kurtar ve Mehmet Somuncu’ya göre kent yaşamında insanların tarihsel mekânlara yönelme ve bu mekânları tarihsel rekreasyonel alanlar olarak görme eğilimleri, yitirilmiş kent kimliğinin yeniden anımsanabilmesi ve ait olunan kültürün yeniden canlandırılarak etkin bir biçimde yaşanabilmesi içindir. Bu nedenle, kent kimliğinin ve modern kent dokusunda yitirilmiş olan mekân-insan ilişkisinin yeniden anımsanmasında, tarihî mekânların temel alınması ve sürdürülebilirliği de önem taşımaktadır (2013: 36). Ayrıca tarihî mekânlar, o kentte yaşayan bireyler için birer kimlik mekânı, gündelik hayatlarının ve boş zamanlarının geçtiği bir rekreasyon alanı olmasının yanı sıra yerel kültürün canlandığı ve aktarıldığı aktarım ve toplanma mekânı işlevi de görmektedir.

Günümüzde hem yeni inşa edilen mekânlarda hem de yenileme çalışmalarının yürütüldüğü mekânlarda sık sık “geçmişin canlandırılacağı” iddia edilmektedir. Özellikle tarihî kentsel çöküntü alanlarında uygulanan kentsel dönüşüm uygulamaları, nostaljik unsur ve söylemlere vurgu yaparak geçmişin bu mekânlarda yaşanacağını vaat etmektedirler. Şüphesiz ki daha önce de belirtildiği gibi “yer”i mekân yapan ona kimliğini veren toplumsal ve kültürel süreçlerdir. Diğer bir deyişle toplumun o mekânla kurduğu ilişki mekânın kimliğini ve belleğini inşa etmektedir. Ancak nostaljiye ve tarihe yapılan vurgu, kimliğini yitiren mekânın kimliğinin yeniden inşasını sağlayabileceği gibi yok edebilir de.

İlhan Tekeli (2009: 84), bir yerin kimliğinin biçimlenişinin temelinde tarihsel bir olgu olduğunu ve zaman içinde oluştuğunu vurgular ve gelecekte de tarihsel

oluşumunu sürdüreceğini ifade eder. Ancak ona göre başarılması gereken, gelişmesi sırasında kimlikliliğinin sürekli olarak yeniden ve yeniden üretilebilmesidir. Tekeli'ye göre, bir yerin kimliğine böyle tarihsellik içinde yaklaşmanın gerekliliği kabul edilince, bu yaklaşıma açıklık kazandırmak için onun uygulamada ortaya çıkaracağı bazı sorunları da irdelemek gerekir. Bu noktada yazarın şu değerlendirmeleri önemlidir:

Tarihsel oluşum iyi yönetilemezse eskiden kimlikli olan bir yer kimliğini yitirebilir, kimliksizleşebilir. Bu durumda kimliksizleşmeden ne anlaşılacağına da açıklık kazandırmak gerekir. Bir yerde yer alan faaliyetler nitelik değiştiriyorsa, binalar işlevini kaybediyorsa, yıpranıyorsa o yer orada yaşayanlar için olumlu anlamlar üreterek, yaşam kalitesine katkıda bulunma özelliğini yitirdiyse kimliksizleşmiştir. İnsanlara, çekici gelmez, huzur getirmez vb. Bir kentteki bir yerin yitirilmiş kimliğinin yeni koşullarda başarılı bir biçimde yeniden üretilmesinin yolu, o yerin geçmişteki nostaljik hatıralarını yeniden üretmeye çalışmaktan geçmez. Çünkü tarihin akışını durdurarak bir kimlik korunmuş olmaz. Çözüm, geleceğin koşullarında geçmişle ilişkileri olan yeni kimlikler oluşturmaktır. Çözüm, tarihi dondurarak değil ancak tarihin akışının sağlanmasıyla bulunabilir. Tarihsel süreç içinde yeni kimliklerin oluşturulmasından söz edildiğinde bu kimlikte geçmişten gelen öğeler bulunacaktır, ama bunlar geçmişte donmuş değildir, geleceğin vizyonunu içermektedir (Tekeli, 2009: 84- 85).

Tekeli'nin kimliğin ve mekânın yeniden üretiminin sadece nostaljik hatıralarla yapılamayacağını ve “tarihin dondurulması yerine akışının sağlanması” gerektiğini vurgulayan bu ifadeleri kültürel mirasa yönelik günümüz bakış açısını akıllara getirmektedir. Kültürel miras denildiğinde akla gelen anıtlar, tarihî binalar ve sit alanlarının kapsamı 1980'li yılların sonundan itibaren genişlemeye uğramış, yaşayan kültürel mirasa vurgu yapan somut olmayan kültürel miras alanı gündeme gelmiştir. 2003 yılında UNESCO tarafından kabul edilen Somut Olmayan Kültürel Mirasın (SOKÜM) Korunması Sözleşmesi'nin dikkatinde olan bu miras alanı, “toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar” (Oğuz, 2013c: 233) biçiminde tanımlanmaktadır. Bu miras alanının korunmasıyla topluluklarda kimlik ve devamlılık duygusunun yaratılması amaçlanmaktadır. Kısaca denilebilir ki yukarıda söz edilen mekâna kimliğini veren toplumsal ve kültürel süreçlerin aktarımı ve yaşatılması uluslararası alanda da gündeme gelmiştir. Ancak diğer taraftan mirasın

otantikleştirilmesi, nostalji nesnesi hâline gelmesi, ticarileştirilmesi gibi pek çok husus da koruma yaklaşımları açısından risk barındırmaktadır.

Daha önce de bahsedildiği üzere kentlerde “yenilenerek” kullanıma açılan mekânlarda geçmişin idealize edilmesi ve ziyaretçilerin nostaljik bir doyum yaşamaları için bu mekânlara davet edilmesi, yerel ve özgün olanın vurgulanması aynı zamanda sıklıkla karşılaşılan bir planlama sürecidir. Shaukland’ın ifadeleriyle aktarmak gerekirse; “tarihî kentler ve binalar, yeni kentsel gelişmenin giderek standartlaştığı, şahsiyetsizleştiği bir çağda, bir kentin öbür kentten farklılığını ortaya koyar. Eski binaları olmayan kentte yeterince şahsiyet de yoktur. Şahsiyet yoksunluğu yeni oluşan kentlerin dertlerinden biridir” (Shaukland, 1996: 24). Kente kimliğini veren, kentin kültürünü oluşturan ve kentlinin de kentlilik bilincini pekiştiren bu tarihsel mekân ve binalar, kentlerin küreselleşme sürecinde rekabet edebilecekleri unsurlar olarak daha da önem kazanmıştır. Ayrıca söz konusu mekânlar, sadece turistlerin ziyareti açısından değil, kentli bireylerin geçmiş özleminin de doyurulması amacıyla ön plana çıkmıştır.

Otantik, özgün, tarihî, geleneksel, nostaljik vb. ifadeler Hamamönü’nde yaşanan mekânsal dönüşümün temel kavramları ve araçlarıdır. Hamamönü’nde “*Altındağ’da tarih yeniden canlanıyor*” sloganıyla çalışmalarına başlayan belediyenin alanda gerçekleştirilen pek çok çalışmada nostalji ve otantiklik vurgusu yaptığını görmek mümkündür. Örneğin; “*nostaljik görünümüyle ilgi çeken*” “*otantik bir mekânda*” *hizmet vermesi planlanmış El Emeği Ürünleri Pazarı* (Altındağ Belediyesi, 2011: 74), *nostaljik kına gecelerinin yaşandığı kına konakları* (Altındağ Belediyesi, 2013: 154), *açık havada sinema ile nostalji* (Altındağ Belediyesi, 2012: 80), *1900’lü yılların başında sokaklarında fayton sesleri eksik olmayan Hamamönü’nde nostaljik günler yeniden yaşatılıyor* (Altındağ Belediyesi, 2011: 76), *Hamamönü, tarih kokan sokakları, Mehmet Akif Parkı ve Müzesi ile ziyaretçileri Kurtuluş Mücadelesi yıllarına götürüyor adeta*” (Altındağ Belediyesi, 2011: 78) vb. pek çok örnek, belediyenin nostaljik günler, eski günler, otantik mekân, geleneksel ürünler, tarihî miras, kültürel miras gibi geçmişi ve geleneği hatırlatan ifadeler kullandığını gösterir. Bu nedenle öne çıkan uygulamalar nostalji, bellek, kimlik, aidiyet ve otantiklik üzerinden ele alınmayı hak etmektedir. Ayrıca Hamamönü’nü ziyaret edenlerin bölgeye dair ifadeleri de proje uygulayıcılarının yukarıda yer verilen sözlerini destekler niteliktedir.

Küreselleşmenin yer inşası süreçlerinde aitlik hissi ve otantisitenin farklı biçimlerde tekrar canlandırıldığını belirten Koray Değirmenci, bu durumu turistin gerçek cemaat, ilişki, kültür ve mekânların peşinde olmasına bağlamaktadır. Ancak bu turistik mekânların Mccannel’ın sahnelenmiş otantiklik paketinde sunulduğunu, bu seyahatin “şimdiye yönelik bir tatminsizliği temsil eden geçmişe duyulan bir nostalji nosyonunda” temellendiğini ifade eder. Ayrıca Değirmenci, turizmin otantisite arayışı ve gerçeğin yeniden dirilişi gibi nosyonlarla açıklanabilecek bazı somut değişimlerle, yeni bir mekânsal estetik temelinde kentsel mekânda üretimi ile gündelik pratiklerin bir parçası hâline geldiğini, dolayısıyla kentsel mekânların kentin sakinlerinin turistik bakışını tatmin edecek şekilde yeniden yapılandırıldığını” (Değirmenci, 2011: 281-282) ileri sürer. Değirmenci’nin kent mekânında turizme açılan alanların kentlinin kendi mekânında turist gibi hissetmesine yönelik vurgusu önemlidir. Hamamönü’nde görüşülen kişilerin çoğu Ankaralıdır ve Ankara’da ikamet etmekte hatta Hamamönü’nün dönüşüm öncesi hâlini bilen ve pek de iyi anmayan kişilerdir. Bölgeyi ziyaret amaçları sorulduğunda “şehrin gürültüsünden kaçmak”, “tarihî havayı solumak”, “nostalji yapmak”, “eski Ankara’ya yolculuk yapmak” gibi sebeplerle burayı ziyaret ettiklerini belirten ziyaretçiler olmuştur. Kentlinin de yaşadığı kent içinde turist deneyimi yaşamak istemesi ve bunu günlük hayatının pratikleri hâline getirmiş olması aidiyet ve özlem duygusu ile açıklanmaktadır. Bu noktada nostalji kavramını ve mekânla ilişkisini, otantikliğin inşasının yaratılan mekânların kurgusuna nasıl etki ettiğini Hamamönü’nün hem dönüşüm söylemi ve kurgusu üzerinden hem de ziyaretçilerin Hamamönü’yle kurdukları nostaljik bağ üzerinden okumak mümkündür. Diğer taraftan bu alanlardaki mekânlara verilen isimler, mekânlarda tarihî kişilerin isimlerinin kullanılması, tarihî, geleneksel, “since” gibi vurguların sık sık yapılması da kültürel ve kolektif belleği canlandırma ve geçmişe atıfla aidiyet ve kimlik kurma amacı taşımaktadır. Özellikle turizm ve kültürel miras söz konusu olduğunda aşırı otantiklik ve nostalji nesnesi hâline gelme meselesi eleştiri konusu olabildiği gibi, otantiklik ve nostaljiye duyulan ihtiyacın nedenini irdelemek de konunun diğer boyutunu oluşturmaktadır.

Koray Değirmenci, bu mekânlardaki kültür ve ekonomi ilişkisini tarihsel ve kültürel olanın kent için bir ekonomik kaynak olarak keşfi ve otantisitenin pazarlanması üzerinden şu şekilde değerlendirmektedir:

Aslında kentlerin kültürel olarak yeniden yapılandırılması ve bununla bağlantılı olarak yer inşası süreçlerinde temellenen bir kentsel otantisite arayışı kültürel bir ekonominin kentte somutlaşmasının ifadeleridir. Kentteki tarihsel mekânların tekrar keşfi ve yenilenmesi, otantisitenin farklı biçimlerde pazarlanması, yerel zanaat ve sanatların kitlesel üretim çağının standartlaşmış malları karşısında giderek değer kazanması (ve yerel zanaatkarlığın hakiki bir sanatsal pratik olarak yeniden tanımlanması) ya da yerel turistler için bölgesel olarak yeniden adlandırılan ‘etnik’ yemek endüstrisinin giderek daha fazla popülerleşmesi bu süreçlerin somut göstergeleridir. Literatürde ‘kent rönesansı’ olarak da adlandırılan bu yapısal değişim sürecinde “ekonomik canlanma için kentin kültürel kaynaklarının harekete geçirilmesi ve kültür, tüketim ve gösteriden edilen kar” temel önemdedir. Kent küresel sistemde ekonomik faaliyetlerin bir merkezi hâlini alırken, kültür de kentlerin bir ekonomik girişim alanı hâline gelmiştir. (Değirmenci, 2011: 281).

Değirmencinin de belirttiği otantik, yerel veya etnik olanın popüler hâle getirilmesi ve ekonomik amaçlı kullanımı turizm sektöründe sıklıkla ele alınan ve tartışılan bir kavramdır. Küreselleşme karşısında yerelin ve özgün olanın değer kazanması sonucu turizm amaçlı pazarlanan otantik nesnelere, bu yönüyle nesneleştirme ve sahneleme kavramlarıyla da sık sık birlikte kullanılmaktadır. Ning Wang’ın otantiklik ve turizm ilişkisini daha iyi kavrayabilmek için ortaya attığı “varoluşsal otantiklik” kavramı bu noktada önemlidir. Wang, otantikliği nesnenin gerçekliğinde arayan yaklaşımları nesnel, nesnelere sosyal ilişkiler aracılığıyla yorumlanmasına ve algılanmasına bağlı yaklaşımları ise inşacı şeklinde nitelendirerek, bu tanımların turistleri seyahate iten bireysel motivasyonları açıklamak için yeterli olmadığını ileri sürmektedir. Wang’a göre varoluşsal otantiklik, turistlerin gittikleri yerlerde katıldıkları aktivitelerde yaşadıkları deneyimler karşısında hissettiklerine bağlıdır. Turistler, gezdikleri yerlerin otantikliğine bağlı olarak değil, seyahatleri sırasında katıldıkları aktivitelerde yaşadıkları farklı deneyimler sonucu, gündelik yaşamlarının rutininden kurtulmuş olmanın rahatlığı ile kendilerini daha otantik bir şekilde ifade etmiş hisseder. Böylelikle, nesnelere bağlı otantiklik yerine aktivitelere bağlı bir otantiklik anlayışı turist davranışlarını daha iyi açıklayacaktır (Wang, 1999’dan akt. Çokişler, 2018: 123). Wang’ın özellikle turizm deneyimi ile ilişkilendirdiği “varoluşsal otantiklik”, deneyim sonucunda turistin kendini otantik bir şekilde ifade etmesine bağlıdır. Diğer bir deyişle, yerlerin otantikliği değil, etkinliklerin otantikliği kişiyi günlük yaşamın dışına çeker. John Urry, *Turist Bakışı* adlı kitabında özellikle gelişmekte olan ülkelerde turizmin büyümesinin sadece bu toplumlara özgü süreçlerden kaynaklanmadığını pek çok dış etkenin de etkili

olabileceğini ileri sürmektedir. Urry'nin bahsettiği bu etkenleri şu şekilde özetlemek mümkündür: teknolojik imkanlar, seyahat imkanlarının dünya çapında çoğalması, “romantik bakışın” her yere yayılması ve daha fazla sayıda insanın kitle turizminin mevcut kalıplarından kendini soyutlamak istemesi, gelişmiş dünyanın az gelişmiş toplumların kültürel pratiklerine giderek daha fazla ilgi göstermesi, turistlerin yüzeysel olarak bakılan ve deneyimlenen yerlerin bir “koleksiyoncusu” olarak gelişmesi (Urry, 2009: 105). Urry'nin bahsettiği romantik bakış ve deneyim terimleri akla MacCannel'in otantiklik üzerinden yerel kültürlerin turistler için canlandırılması şeklinde özetlediği “sahnelenen otantiklik” kavramını getirmektedir. MacCannel, bütün turistlerin otantiklik arayışını somutladığını belirterek bu arayışın” insanın kutsala olan evrensel ilgisinin modern bir versiyonu” olduğunu ileri sürerek turisti de başka yerlerde ve başka zamanlarda, kişinin gündelik yaşamından uzakta, otantikliği arayan bir çeşit “çağdaş hacı”ya benzetmektedir (MacCannel, 1999'dan akt. Urry, 2009: 26).

Küreselleşmenin hız kazandığı yıllarda yerel olanın kazandığı önemin toplum ve bireylerin kimlik ve aidiyetiyle ilişkisi, nostalji duygusuyla ve otantik veya özgün, aslına uygun olanla kurulan bağ hem kent hem de turizm çalışmalarında önem taşımaktadır. Bu bağlamda McCannel'in, “modernitenin ürünü olan “yabancılaşmış” insanın bir turistik etkinlik olarak otantik olana duyduğu yoğun ilginin onu saf, bozulmamış, primitif ve doğal olana yani modernitenin henüz dokunup orijinalliğini bozmadığı kültürel alanlara yönelttiği” (1976'dan akt. Gülüm, 2015: 92) yönündeki fikri dikkate değerdir. Kentsel alanların modernite ve bireyselliğe duyduğu ilginin günümüzde yerel kültüre, toplumsal ve kültürel belleğe doğru evrildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu durumu, Svetlana Boym'un nostaljiyi modern bir hastalık olarak nitelendirdiği görüşleriyle desteklemek mümkündür.

Svetlana Boym, *Nostaljinin Geleceği* adlı kitabında nostaljinin tanımı ve içeriğini ele almıştır. Nostos (eve dönüş) ve algia (özlem) kelimelerinin birleşiminden oluşan nostalgia (nostalji), artık var olmayan veya hiç var olmamış bir eve duyulan özlemdir. Terimi İsviçreli Johannes Hofer adında bir tıp öğrencisi, 1688'de Basel Üniversitesi'nde “Nostalji ya da Sıla Hasreti Üzerinde Medikal Tez” adlı tezinde kullanmıştır. Terim, yurtdışındaki öğrenciler, çalışanlar ve görev yapan İsviçreli askerler arasında görülen tıbbi bir durumu tanımlamak için geliştirilmiştir. Boym'a



göre nostalji bir yitirme ve yer değiştirme duygusudur ve aynı zamanda on yedinci yüzyılda tıpkı soğuk algnlığı gibi tedavi edilebilir bir hastalık olduğu düşünölmektedir. Yirmi birinci yüzyıla gelindiğinde ise bu geçici hastalık çaresi olmayan modern bir hâle dönüşmüştür. Yirminci yüzyıl tarihi fütürist bir ütopya ile başlamış, nostaljiyle sonlanmıştır. Geleceğe olan iyimser inanç, 1960’larda modası geçmiş bir uzay gemisi gibi bir kenara atılmıştır. Nostaljinin ütöpik bir boyutu vardır ancak artık geleceğe yönelik değildir bu boyut. Bazen nostalji geçmişe de değil, yan tarafa yöneliktir. Nostaljik kişiler zaman ve mekânın geleneksel sınırları içinde boğulduklarını hissederler (Boym, 2009: 14, 25,26).

Nostaljinin başlarda tıbbi bir hastalıkken üç yüzyıl içinde modernleşme ve kentleşmeyle yaygınlaşmaya başlayan bir endişeye dönüştüğünü ifade eden Gülbin Kıranoğlu, David Lowenthal’ın nostaljiyi “modern hâlsizliğimizi en iyi ifade eden terim” nitelemesine atıfta bulunarak nostalji incelemelerinin günümüzde pek çok disiplini ilgilendiren çok yönlölüğüne vurgu yapar (2016: 26). 18. yüzyıl sonu itibariyle şairlere ve filozoflara doğru yayılmaya başlayan nostaljinin tıp dışındaki kullanımını inceleyen Marcus Piason Natali’ye göre bu yüzyıl boyunca Avrupa’da özellikle dağlık yörelerin yerlilerinin tutulduğu bir hastalık olarak hem uzmanlar hem halk tarafından kullanılmaya başlanmıştır. 19. yüzyılda ise tamamen modernleşmemiş kişiler için kullanılsa da bu yüzyılın ikinci yarısından sonra tıptaki yerini tamamen melankoliye ve sonra depresyona bırakan bir kelime hâline gelmiştir. Fred Davis ise 1950 sonrası nostaljinin olumlanmasıyla birlikte popüler ve ticari kullanımının yaygınlaştığını ifade eder (Natali, 2004; Davis, 2011’den akt. Kıranoğlu, 2016: 27-28). Nostaljinin 1950 sonrası yaygınlaşmasını, bu yıllardan sonra artan kentleşme ve göç hareketleriyle ilişkilendirmek mümkündür. Nostalji ve kent ilişkisi, özellikle post-modern dönemde kentleşmenin küreselleşme karşısında yerli ön plana çıkartma eğilimi ile artmıştır.

Gülbin Kıranoğlu da özellikle doğayla bağın kesildiği şehirlerde geçmişin, çocukluğun ve taşranın hatırlanmasının metalaştırılmasıyla hastalıkla ilişkilendirilmesinin sonlanarak 18. ve 19. yüzyılın yarısı boyunca sürdürdüğü hastalık statüsünü kaybettiğini ve gittikçe kitlesellik, özellikle kent kültüründe güncellik kazandığını vurgulamaktadır. Kıranoğlu’nun nostalji üzerinden kurduğu taşra ve kent ilişkisi mekân ve nostalji bağlamında dikkate değerdir:

Nostalji hastalık olarak başından beri taşralıların daha sık yakalandığı bir hastalık olarak görülür fakat salt savaş için evden uzaklaşınca değil, şehirde de gözlenir olmuştur. Yani nostalji ilk ortaya çıktığı zamanlardaki gibi yalnızca köleleri ve askerleri etkilemez, taşradan şehre göç eden işçiler arasında da oldukça yaygın hale gelir. O dönemde yükselen emperyalizm ve kentleşmenin nostaljinin yayılmasında oynadığı rol önemlidir. Özellikle Avrupa’da ulaşım olanaklarının ve araçlarının nüfus hareketlerini kolaylaştırmasıyla şehirlerin büyümesi geniş nüfusları nostaljiye açık hâle getirmiştir. Geniş tarihsel altüst oluşlara uyum sağlama becerisinin eksikliği ile özdeşleştirilen ve taşradan göç edenlerin köyün geleneklerini, örf ve adetlerini şehirde devam ettirmesine yol açan nostalji, taşralının kentsel hastalığı olarak kabul kazanmaya başlar; diğer yandan Jean Starobinski’nin deyiimiyle bu kentliler için uzakta olsa da “köy içselleşmiştir.” Yani bu nostalji örnekleri göstermektedir ki emperyalizm, kentleşme ve hatta yeni turizm ve yolculuk biçimleri süreçleri ile ilişkili olarak aslında çok geniş bir insan topluluğu nostalji tarafından etkilenmektedir (Kıranoğlu, 2016: 28-29).

Nostalji, yukarıda da vurgulandığı gibi, kentleşmenin ve modernleşmenin getirdiği bunalım ve kimlik kaybını telafi edici bir duygu olarak nitelendirilebilir. Toplumsal bir varlık olan insanın yaşam tarzının değişmesi sonucu geçmişine, aidiyetine duyduğu özlem özellikle büyük kentlerde daha fazla hissedilmektedir. Yukarıda alıntılanan Starobinski’nin ifade ettiği köyün içselleştirilmesi aslında geleneksel toplumun verdiği aidiyet duygusunun ortaya çıkması olarak da değerlendirilebilir. Özlem duyulan sadece mekân olarak köyün değil, mekân neresi olursa olsun, ait hissedilen ve ortak paylaşım barındıran tarih ve geleneklerdir. Kent yaşamında aranan aidiyet hissi geçmişi andıran mekânlarla, özgün, yerel imgeler ve gelenekler aracılığıyla devam ettirilmek istenmektedir. Bu imgelerin en sık vücut bulduğu alanlar ise kentsel yenileme çalışmaları sonucu kentlinin ve turistlerin kullanımına açılan kent merkezleri, geleneksel mimari özellikli yapıların yer aldığı semtler ve eskiden geleneksel mahalle dokusunun bulunduğu bölgelerdir.

Tarihsel bir duygu olarak nostalji, romantizm döneminde şekillenmiştir ve kitle kültürüyle eş zamanlıdır. Sanayileşme ve modernleşmenin hızlı temposu insanların geçmişin yavaş ritimlerine, sürekliliğine, toplumsal kaynaşmışlığına ve geleneğe duydukları özlemi daha da yoğunlaştırmıştır (Boym, 2009: 44-45). Yeniden kurucu nostalji ve düşünsel nostalji olarak iki tür nostaljiden bahseden Boym, bu iki tür arasındaki farkı şu şekilde açıklar:

Yeniden kurucu nostalji nostos’u vurgular ve yitirilmiş evin tarih aşırı bir tarzda yeniden inşasına teşebbüs eder. Düşünsel nostaljide ise algia, özlemin kendisi gelişir...Yeniden kurucu nostalji kendisini nostalji olarak değil, daha ziyade

hakikat ve gelenek olarak görür. Düşünsel nostalji ise insanın özlemlerinin ve aidiyetinin çiftdeğerliliği üzerinde durur, modernliğin çelişkilerinden çekinmez... Yeniden kurucu nostalji son dönemdeki ulusal ve dinsel canlanmaların özünü oluşturur: iki ana olay örgüsü vardır: kökenlere dönüş ve komplo. Düşünsel nostalji ise tek bir olay örgüsünü takip etmez, aksine aynı anda birden çok mekânı işgal etmenin yollarını arar; sembolleri değil, ayrıntıları sever. Yeniden kurucu nostalji geçmişten kalma anıtların bütünsel yeniden inşasıyla tezahür ederken, düşünsel nostalji başka bir yerin ve zamanın hayali içinde yıkıntılarla, zamanın ve tarihin pasıyla uğraşır (2009: 20, 77).

Hamamönü gibi tarihî yapıların yer aldığı çöküntü alanların yenileme çalışmalarının Boym'un yeniden kurucu nostalji kategorisine girdiğini söylemek mümkündür. Bu mekânlarda yeniden inşa süreci geçmişin canlandırılması yoluyla. Ayrıca "yitirilmiş ev" duygusunu yaşayan birey, bu duygusunu tarihsel ve kültürel belleği canlandıracak semboller aracılığıyla tedavi etmeyi amaçlamaktadır. Modernliğin kimlik kaybı, yeniden inşa edilen tarihî mekânlar ve sembollerle telafi edilmektedir. Connerton, bellek çalışmalarının kendi çapında bir kültür sanayisi hâlini aldığını belirterek bunu "modernitenin unutkanlık gibi bir sorununun olmasına" bağlar. Modernite kültürüne özgü kimi yapısal unutkanlık biçimleri olduğunu ileri süren yazar, belleğin kıymete binişini kültürel unutkanlığa bağlayan Jacques Le Goff'a atıfta bulunur. Le Goff'a göre; *"hemen hemen herkes...bir tür kolektif amneziye kapılarak belleğini yitirme korkusuyla tedirgin-bu korku, geçmiş zaman modalarına duyulan tuhaf bir ilgi ile ifade ediliyor ve nostalji tacirleri tarafından utanmazca sömürülüyor; bu yüzden de bellek kavramı tüketim toplumunda çok satar hâle geliyor"* (Connerton, 2011: 11-13). Le Goff'un dile getirdiği "nostalji tacirleri" ifadesi, aidiyet duygusu arayan bireyin nostaljik duygularla geçmiş ve bellek ihtiyacına ve bu ihtiyacın da tüketim sektörü tarafından sömürüsüne vurgu yapmaktadır.

İnşa edilen her yeni mekân, yeni toplumsal deneyim ve pratiklerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Elbette bu deneyim ve pratikler söz konusu mekânın kurgusunun temelinde yer alan olgulara bağlıdır. Bu nedenle özellikle yeniden üretilen bir mekânın üretim sürecinin temel motivasyonu önem kazanmaktadır. Hamamönü'nde belediyenin *"Hamamönü sokaklarını gezdiğinizde kendinizi 19. yüzyılda gibi hissedecek ve yaklaşık 150 yıl öncesinin sosyal yaşamını teneffüs edeceksiniz"* yönündeki vaadi, tarihî vurgu barındıran ve nostalji duygusunu çağrıştıran bir ifadedir. Dolayısıyla Hamamönü'ne atfedilen anlamın nostalji ile desteklendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu anlamla yeniden üretilen bu kent

mekânının inşa sürecinde de sık sık “nostalji” kavramının kullanıldığı, alanda açılan işletmelerin ve konakların da nostaljik isimler, imgeler, tasarımlar kullandığı da görülmektedir. Bu ve benzeri pek çok uygulamanın da ziyaretçilerde uyandırılmak istenen duygunun uyandırıldığına kanıtı ziyaretçilerin aşağıdaki ifadeleridir:

Buralar buram buram tarih kokuyor. Babam 7 yaşındayken gelmiş Ulus’a yerleşmiş, hep anlatırdı bize Samanpazarı’nın, Hamamönü’nün eski hâlini. Mahalleli her şey bir arada yaparmış o zamanlar. Tehlikeli olduğu zamanlardan önce tabi, sonra bir ara terk edildi buralar. Ama öncesinde hiç de öyle değilmiş. Halamların evi varmış burda, haftasonları gelirmiş anneler, ramazanlarda olsun bayramlarda olsun başka bir havası varmış tabi. Şimdi eskileri yad ediyoruz biz de. (KK22).

Hamamönü sokaklarında dolaşırken eski Ankara'nın havasını hissedeceksiniz. Evler, restoranlar çok nostaljik bir atmosfere götürür sizi. (KK23)

...Ankara'nın merkezinde minik bir köy gibi... (KK24)

Geleneksel Ankara evlerinin ve güzel camilerin yer aldığı bu bölge tarih içinde bir zaman yolculuğu yaptırıyor. (KK25)

Hamamönü eski Ankara evleri modeliyle çok güzel bir şekilde yeniden yapılandırılmış. Şimdi sokaklar daha renkli cıvıl cıvıl. Buram buram kültür kokuyor. Yemek çay kahve ortamları otantik. Ankara da tarihten fırlamış bir yer gibi... (KK26)

Tarihin içinde gezinmek, Osmanlı dönemini yaşamak, şehrin ortasında açık hava müzesini gezmek harika duygular. (KK27)

Hamamönü’nde özellikle bölgenin eski parlak günlerine duyulan özlem, hayata geçirilen yenileme çalışmasının temelini oluşturmaktadır. Hatta yukarıda da belirtildiği gibi yüz elli yıl öncesinin atmosferine dönüş vaadi verilmiştir. Svetlana Boym’a göre (2009: 87) restorasyon ilk baştaki durağanlığa, “tufandan önceki âna geri dönüşü” ifade eder. Yeniden kurucu nostalji, geçmişi yeniden inşa eder. Hamamönü özelinde düşünersek yeniden kurucu nostaljinin mekân üzerinden hayata geçirildiği söylenebilir. Özellikle güzel günlere “eski cazibeli günlere” dönüş vurgusu da yenilenen mekâna yerleştirilen birtakım imgelerle güçlendirilmiştir. Tannock’a göre; nostalji, günümüz dünyasının yetersizliklerine karşılık geçmişin olumlu değerlendirmelerinin yapıldığı bir duygu yapısıdır (Tannock, 1995’den akt. Taşkaya, 2013: 7). Ayrıca nostalji sadece hoş güzel olanı ve sadece bugün için kendini var edeni hatırlamaya dönük bir geçmişe bakış biçimidir. En saf biçimiyle hafıza/anı oluşturmaya dönük bir yoksunluk durumunu tarifler. Nostalji, her kültürde, özellikle mevcut sosyoekonomik durumdan hoşnutsuz olduğunda eski güzel günlerin imgeleriyle yaratılan alternatif tarihsel gerçekliğin inşasında telafi edici ve gerekli bir

araç olmuştur (Uz Sönmez vd., 2009: 64). Funda Uz Sönmez vd.'nin ifade ettiği “mevcut sosyo-ekonomik durumdan hoşnutsuzluk” Hamamönü'nün güvenliksiz ve sağlıksız hâline, “eski güzel günlerin imgeleriyle yaratılan alternatif tarihsel gerçeklik” ise geçmişi andıran nostaljik ve tarihî imgelerin kullanılmasıyla alanın eski cazibeli günlerine dönmüş hâline karşılık gelmektedir. Nostaljinin en temel anlamının eski güzel günlere özlem ya da eve duyulan özlem olduğu düşünülürse ziyaretçilerin aşağıdaki ifadeleri dikkat çekicidir:

Mahalle gibi bir yer olması ilgimi çekiyor. Evlerin tek katlı olması, büyük büyük binaların bulunmaması, nostaljik bir havası var açıkçası. Sokakları, parkları insana şehrin içinde başka bir yerde hissi veriyor (KK8).

AVM'ye gitmektense buraya gelmeyi tercih ediyoruz. Çocuklarla çok güzel vakit geçiriyoruz. Parklarında oynuyoruz. Bizim kültürümüzü yansıtıyor, AVM'lerin yüzü soğuk, burası insanın içini ısıtıyor açıkçası. Eski hâli çok kötüydü, buralardan geçemezdik biz. Ama şimdi çok güzel oldu. Ramazanlarda iftara çok geliyoruz. İftardan sonra eğlenceler oluyor onlara katılıyoruz. Çocuklarla çok güzel vakit geçirdiğimiz bir yer (KK9).

Eskiden böyle değildi, şimdi çok popüler oldu. Tarihimiz canlandı. Eski Ankara burası, eski mahalle kültürü buralarda hâlâ yaşıyor. İyi ki yıkıp binalar yapmadılar, böyle çok güzel oldu. Mahalle kültürümüzü yaşatan bir yer (KK10).

Bi nefes alıyoruz burada fırsat buldukça geliyoruz, nostalji yapıyoruz. Eski günleri özlüyoruz tabi. Yaşamak isteriz buralarda ama binalara tıklandık kaldık (KK11).

Hamamönü restorasyon ile çok güzelleşti. Orda gezerken kendimi kitap içinde gibi hissediyorum. Hani o Reşat Nuri Güntekin ve o çağa ait mahalle kültürünün, evin önünde " Hayat " denilen her eve ait bir yaşam alanının olduğu o dönemdeymişim gibi hissediyorum, mutlu oluyorum (KK28).

Geçmişe bir nostalji. Hamamönünde insan geçmiş tarihte yolculuk yapıyormuş hissine kaplıyor. Ve sanki bir yerlerden tarihi kişiler çıkacak gibi bir hisse kaplıyor. Duygu seli yaşanıyor (KK29).

Kaynak kişilerin Hamamönü'nün eski hâlinden memnun olmadıklarının anlaşıldığı bu ifadelerden aslında özlem duyulanın hem Hamamönü'nün eski hâli hem de geleneksel mahalle hayatı olduğu çıkarımı yapılabilir. Modernleşmenin getirdiği bireyselleşmenin hoşnutsuzluk yarattığı durumda eski geleneksel toplum bir özlem olarak ortaya çıkmaktadır ve bu özlem kendini en iyi mekânda göstermektedir. Starobinski'ye göre, nostaljideki ilk ev ya da ilk çevre üzerine aşırı vurgu, kişinin yeni çevreye uyum sağlayamamasından dolayı eski taşra hayatına ait detayların kaybindan ziyade yeni toplumsal yaşama entegrasyon talepleri karşısında kişi için çocukluğa kaçışın cazibesinin artması ile ilgilidir. Yani nostalji 19. yüzyıl sonrasında iyice

yoğunlaşan kentsel göçün sonucu olarak taşraya dair özlem değil, modern toplumsal değişimin zorlayıcılığı sebebiyle zamansal olarak geri getirilemez olan döneme bellekte dönüş olarak anlaşılmaktadır (akt. Radstone, 2007’den akt. Kıranoglu, 2016: 31). Starobinski’nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere özlem duyulan mekân ya da kent değil o mekânın barındırdığı bellek ve toplumsal yaşam biçimidir. Modernizm sonrası ait olma hissini gittikçe kaybetmeye başlayan bireyler için nostalji kent mekânında yeni bir aidiyet biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Boym’a (2009: 16) göre de nostalji, ilk bakışta bir mekân özlemi gibi görünse de aslında farklı bir zamana (çocukluk zamanımıza, rüyalarımızın yavaş ritmine) duyulan hasrettir. Bireylerin modern zaman fikrine, tarih ve ilerlemenin zamanına karşı bir isyandır. Nostaljik kişiler tarihi silmek, özel ya da kolektif bir mitolojiye dönüştürmek, zamanı mekân gibi yeniden ziyaret etmek isterler ve *“insanlığın başına bela olan zamanın geri çevrilemezliğine boyun eğmeyi reddederler.”*

Geçmişin nostalji aracılığıyla geri çağırılması bellek ve mekân ilişkisini de akla getirir. Mekânlar, toplumların hafızasını taşıyan yerler olarak kolektif ve kültürel belleğin aktarımında önemli rol oynarlar. Yeniden üretilen mekânlarda ise bu, tarihî imge ve sembollerin güçlendirilmesiyle gerçekleşir. Pierre Nora, hafıza mekânları olarak isimlendirdiği mekânları birçok boyuta sahip, önemli buluşma yerleri olarak nitelendirmektedir. Hafıza mekânları anımsadığımız şeyler değil, fakat hafızanın mayalandığı yerlerdir, geleneğin bizzat kendisi değil onun laboratuvarıdır (2006: 10,12). Nora’ya göre süreklilik duygusunun kökü mekândadır ve artık hafıza ortamları olmadığı için hafıza mekânları vardır. Bu hafıza mekânları bir anıt, müze, kutlama, anma töreni ya da tarihî bir kişi olabilir (2006: 17). Assmann, hatırlama figürlerinin belli bir mekânda cisimleştirilmek ve belli bir zamanda güncelleştirilmek istediklerine vurgu yapar. Bellek mekâna ihtiyaç duyar ve mekânsallaştırma eğilimi içindedir. Kendini grup olarak sağlamlaştırmak isteyen her topluluk sadece içsel iletişim biçimlerinin sahnesi olarak değil, aynı zamanda kimliklerinin sembolü ve hatıralarının dayanak noktası olarak bu tür mekânları yaratmak ve garanti altına almak ister (2015: 46-47). Kent alanlarında öne çıkan eski eserler ve anıtlar, sokak ve caddeler, park ve meydanlar, abide ve heykeller gibi, bu yerlere adı verilen tarihsel şahsiyetler de birer, birer hafıza mekânı olarak işlemektedir (Bilgin, 2013: 69). Hafızanın taşıyıcısının bireyler, toplum ve zaman olduğu kadar, mekân da olduğunu, kentlinin mekânları aracılığıyla hatırlaması dolayısıyla, hatırlamanın kentsel kültürün bütünleyici unsuru

olduğunu ileri süren İnci Basa, Pierre Nora'nın hafıza mekanları kavramının mekâna kaydolmuş bir belleği işaret ettiğini belirtmektedir. Bu anlayışta, değişime uğrasa da, fiziksel olanla sembolik olanın birbirine tutunmasıyla, kolektif hafıza varlığını sürdürür ve bir sürekliliğe kavuşur. Bu süreklilik ve dirilik, en anıtsal olandan, basit bir sokak adına kadar, mimari kültürün en önemli yansımalarından, sıradan bir konut dokusuna kadar, mekânda ve mekânsal olan pek çok unsurda üretilir (Basa, 2015: 29). Bellek ve mekân ilişkisi toplumlara bir süreklilik hissi verir. Bunun yanı sıra nostalji de kent mekânında yeni bir aidiyet biçimi olarak sunulmaktadır.

Hamamönü'nde Mehmet Akif Ersoy isminin park ve sokaklara verilmesi, heykelinin yapılması ve İstiklal Marşı'nın bir anıtının alanda yer alması geçmişin figürlerinin hatırlatılması yoluyla kimlik inşası ya da uygulayıcıların ifadesiyle belirtmek gerekirse "tarih bilincinin aşılması" olarak değerlendirilebilir. Hamamönü pek çok tarihsel olay ve kişiye ev sahipliği yapmış olmasıyla kentin hafıza mekânlarından biri olarak değerlendirilebilir. Bu yapılar Hamamönü'nde kolektif hafıza üzerinden okunabilecek mekânlardandır.

Mehmet Akif Ersoy'un İstiklal Marşı'nı yazdığı ev olan Tacettin Dergahı'nın müze olarak yer aldığı alan, Mehmet Akif Ersoy Kültür Parkı olarak kullanıma açılmıştır. 2006 yılı faaliyet raporunda belirtildiği üzere park projesinin uygulama amacı; "*Mehmet Akif Ersoy'un şahıs ve anısına saygının yanı sıra, genç kuşaklara tarih bilincinin aşılmasıdır*" (Altındağ Belediyesi, 2007: 60). Sonrasında da saat kulesi ve oturma banklarından oluşan Mehmet Akif Ersoy'un heykelinin yaptırıldığı Mehmet Akif Ersoy Meydanı da dinlenme alanı olarak planlanmış ve kullanıma açılmıştır (Altındağ Belediyesi, 2008: 47). Kolektif hafızanın bağlı olduğu mekânsal çerçeve hatırlama eylemini canlandırmaktadır. Mekânın kendisinin yanında toplumsal hatıralar ve onun sosyal çerçevesi kolektif hafızayı canlandırır. Kolektif hafızanın sosyal olarak kurulduğunu belirten Halbwahcs, bunun insanları bir arada tuttuğunu, gruplar oluşturduğunu ve bu grupları diğer gruplara bağlayarak gerçekleşeceğini savunur. Geçmiş insanı hatırlatan sosyo-kültürel çevredir. Bu anıların cisimleştiği mekânlar da yapılı çevreler ve anıtlar olarak ortaya çıkmaktadır (akt. Polat, 2019: 59). Tarihi kişi ve unsurların hatıraları, anıtlar ve müzeler aracılığıyla ziyaretçilere açılmış ve turizme katkı sağlayıcı bir imgesel mekân oluşturulmuştur. Ayrıca kentli için de

kolektif belleğin çerçevesini oluşturan yeni hatırlama mekânı yaratılmıştır. Kaynak kişilerin aşağıdaki ifadeleri bu noktada önem kazanmaktadır:

Mehmet Akif Ersoy'un ulusal marşımızı yazdığı yer burda. Önceden hiç hak etmediği bir hâldeydi. Sahipsiz kalmıştı. Belediyemiz hak ettiği değeri verdi ama. Şimdi misafirlerimi getiririm ben hep. Gençlerimiz için bu yapılar çok önemli bak. Bu ülkenin bağımsızlık savaşı buralarda verildi hep. Mehmet Akif Ersoy gibi tarihî şahsiyetler hep tanıtılmalı. Buralar bizim tarihimiz, kültürümüz (KK12).

Kültürümüzü, tarihimizi yeni nesillere anlatmamız gerektiğini düşünüyorum. Gençler ecdadımızı tanımıyor. Daha da tanıtılması gerekir... Tarihi yaşıyorsunuz buralarda, kurtuluş mücadelemizi hatırlıyorsunuz, vatan toprağının değerini anlaması lazım gençlerin (KK13).

Özellikle Mehmet Akif Ersoy'u ziyaret etmek için geldim. Çok önemli bizim için, çocuklarımı da getiricem mutlaka. Tarihimiz, kültürümüz, kimliğimiz bu kişiler bizim... (KK14).

Hamamönü ben öğrenciyken, Hacettepe Üniversitesi'nin arkasında olması ile restore edilmeden önce bile harikaydı. Çünkü millî ve manevi havasıyla, öğrencilere tarihî Ankara evleriyle çok güzel sahiplik yapıyordu. Restore edilmesiyle beraber harika bir mekân hâline geldi aileler için de... Aileler de çocuklarını alıp İstiklal Marşımızın yazıldığı Mehmet Akif Ersoy'un müze evini ziyaret edip, hemen bitişiğindeki türbede duasını edip, yine hemen yanındaki restoranda yemeğini yiyip, kahvesini tatlı bir huzurla yudumlayabilir (KK30).

Söz konusu imgenin mekânda kullanılması sadece tarih bilinci ve kolektif bellek açısından değil, kentin belleğini güçlendiren kentsel bir imge olarak da dikkate değerdir. Nebi Özdemir, bu durumu "kentsel ve ulusal imgelerin ve imajların yaratılmasında, öncelikle ilgili kent ve ülkenin tutkunları olan yazar ve şairler, gönüllü" olduğu ve "sözlü ve yazılı edebiyat geleneklerinin temsilcilerinin belirginleştirdikleri ve yarattıkları imgelerle bir kent, imaj ve kimlik kazandığı" şeklinde ifade etmektedir (2009: 39). Sözlükteki (TDK, 2020) temel anlamıyla "önemli bir olayın veya büyük bir kişinin gelecek kuşaklarca tarih boyunca anılması için yapılan, göze çarpacak büyüklükte, sembol niteliğinde yapı, abide" ve "önemi ve değeri çok olan eser" olarak tanımlanan anıtlar; mekân, bellek ve kolektif hatırlama ilişkisini ortaya koyan yapılardır. Murat Polat, anma mekânlarının, hatırlama pratiğinin mekânsallaştığı etkileşim alanları ve "geçmişte yaşanmış olayların kamusal alanlarda fiziksel temsiliyet ile kolektif hafızada canlı tutulmasını sağlayan mekânlar olduğunu belirtir (2019: 54). Hamamönü, sadece Mehmet Akif Ersoy'un müze evi dolayısıyla değil, Tacettin Dergâhı ve burada mezarı bulunan Muhsin Yazıcıoğlu dolayısıyla da Türkiye'nin çeşitli bölgelerinden ziyaretçi alan bir kent mekânıdır. Bu



nedenle yukarıda bahsedilen hatırmala pratiğinin mekânsallaştığı fiziksel temsiliyet sadece tarihî olay ve kişiler aracılığıyla değil dinî ve siyasî imgelerle de sağlanmaktadır.

Hamamönü'nde nostaljik temalı, otantiklik vurgusu yapan, geleneksel ve tarihî yapı, kişi ve unsurları ön plana çıkartan uygulamaların amacı tarihî ve kültürel mirası yeniden canlandırma yoluyla kentliyi ve turisti ve bölgeye çekme amacı taşımaktadır. Bölgede yer alan Ankara Mevlevîhanesi'nin anısına yatırılan "Ankara Mevlevîhanesi Kültür ve Sanat Evi" de yeniden canlandırma ya da yeniden inşa etme girişimlerinden biri olarak okunabilir. Hamamarkası'nda yer alan Cenab-ı Ahmet Paşa Camii'nin yanında yer alan Ankara'nın tek Mevlevîhanesi, 1929 yılında yol açma ve park çalışmaları nedeni ile dönemin yöneticileri tarafından yıktırılmıştır. Altındağ Belediyesi, Mevlevîhane'nin aynı bölgede yeniden yapılması için 2013 yılında çalışmalara başlamıştır. Yapının kültür ve sanat merkezi olarak işlev görmesi, Mevlevîhane'nin Mevlevî kültürünün tanıtılmasında önemli bir rol oynaması planlanmıştır (Altındağ Belediyesi 2015: 152). Lefebvre'ye göre, hızlı büyüme hâlindeki bölge ve ülkeler, zaman içinde doğmuş tarihsel mekânları, evleri, sarayları, askerî binaları ve diğerlerini tasasızca yok eder. Eğer birisi bu yok edişte bir avantaj ya da kâr bulursa, o yapıt yok olur. Daha sonraları hızlandırılmış büyümenin sonuna doğru, bu aynı ülkeler mekânın kültürel tüketim için, "kültür"ün kendisi için, turizm ve boş vakit için, büyük gelecek vaat eden sanayiler için mekânın kullanılmasını keşfederler. Bunun üzerine bu ülkeler yıktıkları şeyleri, büyük masraflarla yeniden inşa ederler. Yıkıcı inisiyatifler tamamen başarılı olamamışsa, renovasyon yoluna gidilir, ardından taklit yapılır, kopyalanır, neo-feşmekân icat edilir, büyüme çılgınlığı içinde yok edilmiş şeye tapılır. Böylece eski kullanım nesnelere nadide ve değerli sanat eserleri hâlini alır (Lefebvre 2014: 362). Lefebvre'nin sözünü ettiği bu yıkım sürecine verilebilecek örneklerin en öne çıkanı bölgede bulunan Ankara Mevlevîhanesi'dir. Eski Ankara Mevlevîhanesi'nin anısına yaptırılan bu sembolik yapı, Türkiye'nin çeşitli yerlerindeki Mevlevî dernekleri burada kendi programlarını yapabilsin, Mevlevî kültürü yaşatılsın, sema gösterileri için bir mekân olsun, yerli ve yabancı insanlar Ankara Mevlevîhanesi'ni görsün, kullansın diye inşa edilmiştir (KK1). Bu amaçlarla hayata geçirilen Mevlevîhane, Mevlevîhane'nin asıl özelliklerini barındırmamasıyla zaten sembolik bir yapı olduğunu gösterir. Müze olarak ziyaretçilere açılması, Mevlevî kültürünü tanıtması yönünde girişimler olsa da,

önceleri belediyenin kültür ve sanat etkinliklerine ev sahipliği yapmış, günümüzde ise istihdam gibi çeşitli sorunlar nedeniyle kapalı tutulmaktadır (KK2).

Özetlemek gerekirse proje uygulayıcılarının nostalji vaadi ve çağrısına ziyaret edenlerin karşılık vermesi sonucu Hamamönü artık zihinlerde nostaljik bir mekâna dönüşmüştür. Mimari yapının da kentleşmenin getirdiği site ve apartmanlaşma içinde, eski günleri hatırlatan geleneksel mahalle dokusunda oluşu, bu nostalji imgesini güçlendirmiştir. Ayrıca tarihî kişi ve toplumsal hafızada yer alan imge ve olayları hatırlatıcı uygulamaların yapılmış olması hem turizm açısından tanıtım faaliyetlerine hem de kentlinin kolektif bilincini güçlendirmeye katkı sağlaması yönüyle değerlendirilebilir.

### **4.3. Ritüelin Mekânsal ve İşlevsel Değişimi Bağlamında Hamamönü Kına Konakları**

Kına gecesi, geçiş dönemlerinden olan evliliğin, evlilik öncesi ritüellerindedir. Lauri Honko'ya göre geçiş ritleri, kişilerin bir statüden diğer statüye geçtikleri toplum tarafından organize edilen geleneksel ritüellerdir. Genellikle kişinin eski statüsünden ayrıldığı, yabancılaştırıldığı ayrılma ritlerini kapsar. Önceki rolü gündemden kaldırılır ve eski egosu (ben'i) öldürülür. Aynı zamanda yeni bir statüye geçmeye hazırlayan geçiş ritlerini de kapsar. Bunlar kişinin hayatında meydana gelen değişikliğin farkına varmasını sağlar, üstüne alması gereken yeri, görevleri ve hakları tanımlar, bilgi aktarımı sağlar ve kişinin o konudaki yeterliliğini test eder. Geçiş ritleri, kişi merkezli olarak kabul edilebilir. Çünkü kişinin durumunda meydana gelen değişiklik onun öncelikli dürtüsünü gösterir. Ayrıca bu ritler tekrarı olmayan türdendir, çünkü kişi bunları hayatında bir kere tecrübe eder. Diğer taraftan bu ritler önceden tahmin edilir, çünkü bunların gerçekleştirilmesi için önceden hazırlanılması muhtemeldir" (Honko, 2015: 202).

Evlilik ritüelleri Honko'nun bahsettiği geçiş ritüellerinden biridir ve kendi içinde evlilik ya da düğün öncesi ve sonrası pek çok pratiği barındırmaktadır. Kına gecesi, evlilik töreninden birkaç gün öncesinde yapılan ve gelinin eline kına yakılmasını ifade eden (Pişkin, 2016: 57-58) yakın akraba ve arkadaşlar arasında düzenlenen eğlence içerikli bir ritüeldir. Sedat Veyis Örnek, evlilikle ilgili aşamaları; görücülük/dünürçülük/ kız bakma, kız isteme, söz kesimi, nişan, kına gecesi, düğün, nikâh/gerdek

(2014: 263-274) şeklinde sıralarken Pertev Naili Boratav (2016: 196) da düğün öncesinde görücülük/dünürçülük/kız isteme, söz kesimi/şerbet/nişan, düğün okuntusu, çeyizin gitmesi ve sergilenmesi, gelin hamamı; düğün sırasında kına geceleri (kız kınası ve oğlan kınası), gelin göçürme, nikâh, gerdek, gerdek ertesi (duvak-paça), düğün sonrasında ise gelinlik ve güveylik töreleri şeklinde bir sınıflandırmaya gitmiştir.

Sedat Veyis Örnek, kına gecesinin düğünden bir gece önce kadınlar arasında gerçekleştiğini, bazen erkekler arasında, kınanın kız evinde yakıldığını aktarır. Örnek, gerek kızın, gerekse erkeğin eline kına yakmanın gelenekselliğinin ağırlığını duyurduğu yerlerde uygulanmakta olduğunu belirtir ve bundan sonrası için köylerdeki uygulamalardan bahseder. Burada geleneğin ağırlığının hissedildiği yer olarak köy işaret edilmiştir. Örnek, köylerdeki kına gecesinde eğlencelerin düzenlendiğini, mâni ve türkülerin söylendiğini, oyunların oynandığını belirtir. Ayrıca kına gecesinde yerine getirilen adetlerden olan ‘baş övme’ ya da ‘gelin övme’ hakkında bilgi verir: “Başından ikinci bir nikah geçmemiş ve mutlu bir evlilik sürdüren bir kadın, ortada kınası yakılan kıza bu amaçla düzenlenmiş ve kalıplaşmış türküyü söyler (Örnek, 2014: 269-270). Pertev Naili Boratav ise düğünün toplumsal yapısına dikkat çekerken, bu uygulamanın genç kız ve genç erkeğin birbirlerine ve aileleri arasındaki bağlılığın topluluğun katılımı ile pekiştirildiğinin, duyurulduğunun altını çizer. Köy yerlerinde düğünlere olan katılımın neredeyse bütün köyü kapsadığını belirtir (Boratav, 2013: 201).

Kına sadece düğün törenlerinde değil, diğer pek çok kutlama ve geçiş dönemi ritüelinde de farklı amaçlarla yakılmaktadır. Törenlerde bir nişan olarak da kullanıldığı; evlenme, ölüm, askere uğurlama, sünnet, dinî bayramlar, hacı karşılaması gibi törenlerde yakıldığı bilinmektedir. Anadolu’nun çeşitli yörelerinde sünnet törenlerinde sünnet olacak çocuğun avuç içine (silâh tutacağı elinin avuç içinde işaret ve baş parmaklarının iç tarafına) kına yakılır. Osmanlı Devleti’nde şehzadelerin sünnet düğünlerinde ziyafetli kına gecesi kutlamaları yapılmıştır. Kına gecesi Türkiye dışında Kuzey Afrika, Mısır, Afganistan, Pakistan, Hindistan gibi ülkelerde bazı farklarla icra edilir. Koç katımı zamanında koçlara da yakılan kınanın sembolik bir anlamı vardır (Pişkin, 2016: 57-58). Renk ve ateş kültürüyle ilgili geleneklerin devamı niteliğinde kabul edilen kınaya, Kâbe’den geldiği inancına bağlı olarak dinî bir anlam taşıması

dolayısıyla kutsallık da atfedilmiştir. Kınanın renginin yakıldığı zaman kırmızıya dönmesi uğur sayılırken, “bayramlarda, seyranlarda, düğünlerde, özel günlerde genç kızların, yeni gelinlerin, kadınların ve yaşlı kadınların, askere gidecek genç erkeklerin ellerine ayaklarına, saçlarına da kına yakılmaktadır (Ataman, 1992: 7-8).

Kısacası süslenme, sağlık, gelenek ve inanç gibi sebeplerle yakılan kına, doğumdan ölüme kadar geleneksel uygulamalarda önemli yer tutmaktadır. Türk inanç sisteminde kına, adanmış olmanın işareti olarak kabul edilmektedir ve dolayısıyla “asker adayına, kurban edilecek hayvana, evliliğe aday olan gençlere” bu sebeple kına yakılmaktadır (Kalafat, 1995’den akt. Küçükbasmacı, 2018: 209). Söz konusu “adanmış olma” durumunu, düğün öncesi geline kına yakılmasının ve kına gecesinde hayata geçirilen pek çok pratiğin mitolojik bir kökene dayandığını ileri süren Pervin Ergun, konuyla ilgili şu ifadelerde bulunmaktadır:

Eşine, ailesine ve Mevla’ya kurban olması için gelinin ellerine ve ayaklarına kına yakılmaktadır. Kına yakılırken kaynana tarafından gelinin avucuna konan para-altın kut sembolüdür ve bereket için saklanmaktadır. Gelin kınasında yakılan mumlar ışık-nur sembolüdür. Genç kızların gelin etrafında dönerek kırmızı örtülerle halay çekmesi göğün katlarını sembolize etmektedir; gelinin mekânının uzaklığının ve yine kutunun sembolüdür. Gelinin kınasını yakan kişinin de kut taşımaya dikkat edilmektedir. (Mutlu bir evliliği olan, çoluk-çocuk sahibi, varlıklı, iffetli, toplum tarafından sevilen sayılan bir “yenge”.) Geline kınası yakılırken öğütlerde bulunulmaktadır. Bu öğütler, yüzlerce yıldan beri söylenegelmiştir ve mitolojik öğeler barındırmaktadır. Öğütler, gelinin hayat ağacını sembolize eden oklava ile duvağının açılıp kapanması sırasında, belli bir ahenkle söylenmektedir. (Ergun, 2010: 279).

Aktarılan çalışmalardan özetlenirse, kına yakma ritüelinin daha çok köy yerlerinde, topluluğun ortak duygu ve görevlerle katılım sağladığı, insan hayatında- özellikle de kadınlardaki- önemli bir geçiş dönemi olarak yer aldığı ve kutsallık barındırdığı söylenebilir. Ancak kentleşme ve modernleşmeyle değişen mekânsal ve toplumsal yapı sonucunda pek çok ritüel ve gelenek gibi kına geleneği de değişikliğe uğramıştır. Köyden kente taşınan kına geleneğinin mekânsal değişimi, kolektif yapısının çözülmesine ve geleneğe atfedilen kutsallığın geri planda kalmasına neden olurken, popüler kültür de geleneğin eğlence işlevini ön plana çıkartmıştır. Bu değişikliğin özellikle büyük şehirlerde görülmesinde de kuşkusuz yaşam tarzlarının, toplumun iletişim ve ilişki biçimlerinin değişmesi etkilidir. Geleneğin, kültürün ve toplumların dinamik ve değişime açık yapıları da ritüel ve geleneklerin değişimine, bazen yok olmasına, bazen de başka bir gelenekle yer değiştirmesine neden olmuştur.

Bu noktada geleneğin zaman, mekân ve toplumsal yaşam biçimlerine göre değişiklik gösteren dinamik yapısı ön plana çıkmaktadır.

Selcan Gürçayır, geleneğin kutsal bir bilgi olmaktan ziyade kutsallığı her kuşak tarafından sorgulanan, yeniden biçimlendirilen, eklemeler, çıkarmalar yapılabilen yani her kuşakta güncellenen bir bilgi birikimi olduğunu vurgular. Her ne kadar atalardan devralındığı, otantik olduğu için bir tarafı kutsal bırakılsa da mutlaka her duruma ve şarta uyarlanma, uyum stratejileri geliştirme becerisine sahip olduğunu ifade eder (Gürçayır, 2013: 38). Selcan Gürçayır'ın ifadeleri kent ortamında değişimlere uğrayarak devam eden evlenme geleneklerinin evrildiği noktayı irdelerken başlangıç noktası seçilebilir. Teknolojik ve maddi imkanlar, kentte kuşaklar arası aktarımın sekteye uğraması, çoğu zaman modern olanın kabul edilerek geleneksel olanın dışlanması, aile yapılarının, konut türlerinin, kentin aktarım ve paylaşım ortamlarının değişmesi gibi pek çok neden geleneklerin güncellenmesine neden olur. Bu noktada geleneğin sürekliliğinde kentleşme ve modernizmin etkisi ve ilişkisi üzerine yürütülen tartışmalar dikkate değerdir.

Geleneği, “geçmişten günümüze intikal ettirilen ya da miras bırakılan herhangi bir şey”, “geçmişte yaratılmış, icrâ edilmiş ve inanılmış olan ya da geçmişte var olduğuna, icrâ edildiğine veya inanıldığına inanılmış olunan şey” şeklinde tanımlayan Edward Shils'e göre geleneğin kesin kriteri, “insan eylemlerinin düşünce ve muhayyile aracılığıyla yaratılmış olması ve bir kuşaktan diğerine intikal etmesidir.” İntikal etmiş olma, mantıksal bakımdan herhangi bir normatif, zorunlu önermeyi icap ettirmez. Geçmişten gelen bir şeyin mevcudiyeti, onun kabul edilmesi, ona değer verilmesi, yeniden yasalaştırması veya aksi durumda asimile edilmesi gerektiği yolunda açık bir beklentiyi de icap ettirmez (2003: 110).

Geleneğin temsilcileri veya koruyucuları bulunan bir şey olduğuna vurgu yapan Shils'e göre bir geleneği kabul edenler, onu gelenek diye adlandırma ihtiyacı duymazlar; kabul edilebilirliği yeterlidir ve bir gelenek benimsendiğinde, gelenek onu benimseyenler için, eylem ya da inançlarının diğer parçaları kadar önemli ve hayatidir. Gelenek, şimdideki geçmiş olmasının yanı sıra şimdinin, herhangi bir son yenilik kadar önemli bir parçasıdır da. Gelenek, üç nesli içine alan kısa bir intikal zinciri boyunca bile bazı değişimlere maruz kalabilir. Temel unsurları, değişen diğer unsurlarla bağlantılı olmayı sürdürür; ancak onu bir geleneğe dönüştüren şey, dışında

yer alan bir gözlemci tarafından, birbirini izleyen her adımda veya birbirini izleyen intikal ettirilerek sahiplenilme eylemlerinde, yaklaşık olarak aynı olarak görülmesidir (2003: 111-112). Shils, geleneğin intikali sırasında aynı kalamama durumunu şu şekilde ifade eder:

Bir davranış kuralı, kuşaklar boyunca devam eden yolculuğu içinde aynı kalamaz...Zamana dayalı bir zincir olarak gelenek, benimsenerek intikal ettirilen temalar konusundaki bir varyasyonlar serisidir. Bu varyasyonların birbirine bağlılığı ortak temalara, takdimin ve kopuşun bir aradalığına, bir ortak kaynaktan doğuşuna dayanabilir (2003: 111-112).

Geleneğin dinamikliğine dair bir diğer görüş de Joseph Gusfield'e aittir. Shils'le benzer bir şekilde geleneğin bir yerde sabit bulunan bir şey olmadığını, belli tarihî şartlarda mevcut beklentilere ve ihtiyaçlara göre değişikliğe uğradığını ifade eder (2005: 66). Gusfield, Shils'in argümanını bir adım öteye götürerek sadece geleneğin değil toplumların da değişime açık olmasına vurgu yapmaktadır. Ona göre geleneksel bir toplumun geçmişte her zaman şu andaki mevcut hâliyle var olduğunu veya yakın geçmişin hiç değişikliğe uğramamış bir hâli yansıttığını düşünmek yanlış olur. Geleneksel toplum olarak tanımladığımız toplum da bir değişimin ürünüdür (Gusfield, 2005: 58). Ona göre eski ve yeni kültürlerin, aralarında bir çatışma olmaksızın, hatta karşılıklı uyum içinde var olmaya devam etmesi, toplumsal değişimde sıkça görülen bir fenomendir; yani "yeni" mutlak olarak "eski"nin yerine geçmemektedir. Yeni bir ürünün, yeni bir inancın, yeni bir karar verme şeklinin kabul edilmesi, mutlak olarak eski şeklin ortadan kalkmasına neden olmaz. Yeni şekiller sadece alternatiflerin sayısını artırır. Ayrıca yazar, modernleşme süreci ile geleneksel şekillerin arasındaki ilişkinin zıtlar arasındaki bir çatışmadan ziyade, birbirinden bir ölçüde destek alma şeklinde olduğunu ileri sürer (2005: 60). Dolayısıyla geleneklerin ve geleneklerin içinde yaşadığı kültür ve kültürleri benimseyen toplumların değişime ve dönüşüme açık olduğu, bu değişimin kaçınılmazlığı kabul edilmiştir. Ancak Gusfield'in de ifade ettiği gibi yeni her zaman eskinin yerine geçmemektedir. Özellikle geleneksel ritüel ve kutlamalarla çoğu zaman kutsallık atfedilen geleneksel pratiklerin korunduğuna ancak çağın ve kuşakların beklenti ve ihtiyaçlarına göre değişikliğe uğradığına tanıklık edilir. Modernizm, ilk dönemlerinde geleneksel olanı yok edeceği yönünde bir süreç olarak değerlendirilse de, modern olanın geleneği yok ettiği yönündeki fikir pek çok araştırmacı tarafından reddedilmiş, iki kavramın birlikte düşünülmesi yönündeki fikir güçlenmiştir. Timothy Luke geleneğin ve modernliğin

güçleri arasında sürekli bir mücadelenin olduğu düşüncesini eleştirmekte ve “modernite içinde gelenek” ya da “gelenek olarak modernite” olgularına dair kanıtları bulmanın da mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca modernliğin olumluluk atfedilen bir “yeni-lik hâli”, geleneğin ise bunun karşısında olumsuzluk atfedilen bir “eski-lik hâli” şeklinde kodlanmasına da karşı çıkmaktadır (1996’dan akt. Gençoğlu Onbaşı, 2003: 87).

Geleneğin sürekliliği ve dinamikliği üzerinde yürütülen tartışmalardan görüldüğü üzere geleneğin geçmişle barındırdığı süreklilik, ihtiyaçlara ve zaman ve mekâna göre kuşakların geleneğin devamlılığını sağlama durumuna karşılık gelir. Ancak geleneğin “modern toplumların en modernleşmişinde bile bir rol oynamayı sürdürmesi” (Giddens, 2014: 43) durumu doğal olarak gelenek ve modern karşıtlığı sonucunu doğursa da zamanla bu karşıtlığın iç içeliği kabul görmüştür. Evrim Ölçer Özünel, geleneksel bir olgunun modern bir iletişim aracıyla birlikte sunulmasının bu kavramların birbirine karşıt iki unsurmuş gibi algılanmasına neden olabileceğini ancak günümüzde yürütülen gelenek, modernleşme, köy ve kent tartışmalarının söz konusu kavramların ikili karşıtlardan ziyade iç içe geçmiş, yumaklar gibi ya da ikili birlikler gibi algılandığını ifade eder (2011c: 53). Geleneğin dinamikliğini göz önünde bulundurarak, geleneksel olanın modernlik içinde aldığı yeni biçimleri, geçiş ritüelleri bağlamında düşünülürse, icra edildikleri mekândan zamana, katılımcılarından uygulanma ve aktarılma biçimlerine kadar pek çok değişiklik ve bu değişikliklere neden olan şartlarla birlikte değerlendirmek gerekir. Evlilik törenleri ve uygulamaları da kentleşmeyle hem zaman hem de mekân olarak değişikliğe uğramış, kimi zaman aktarımı sağlanmayanlar icra edilmemiş ve unutulmuş, kimi zaman da medya ve modernizmin etkisiyle geleneğe yeni ritüel ve anlamlar eklenmiş ve “gelenek ve modernite” arasında melezleşmiştir. Dolayısıyla kına konaklarında, bir sonraki başlıkta irdelenecek olan *hem geleneksel kına gecesi hem de modern bekarlığa veda partileri* düzenlenmesi ya da bekarlığa veda partilerinde de kına yakılması bu duruma örnek gösterilebilir.

Kente göç eden topluluk, grup ve bireylerin kent yaşamında köy ve kırdan getirdikleri geleneksel kültürlerinde değişimlerin kaçınılmaz olduğu kabul edilmektedir. Daha önceki bölümlerde değinildiği üzere geleneksel toplum birincil ilişkilerin hâkim olduğu geleneksel ve döngüsel zamanı benimseyen, kendi gelenek ve

ihtiyacına göre mekânını üreten bir yapı gösterir. Ancak kente göç, çizgisel zamanın yanı sıra kentin üretim, tüketim ve yaşam tarzına uygun mekânları benimseyen ve ilişki biçimleri geleneksel topluma göre daha ikincil türde olan toplumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zaman, mekân ve toplumsal ilişki biçimlerinin değişimi; zaman, mekân ve aktarıma bağlı kutlama ve ritüellerin değişimine yol açmıştır. Evrim Ölçer Özünel (2011c: 53), köye ait pek çok ritüelin kentin içinde kendini yeniden inşa ederek varlık göstermeye çabaladığını ve bu yeniden inşa sürecinin kimi zaman imha sürecine dönüşebildiğini ileri sürmektedir. Yazara göre “kırsal alanda son derece anlaşılabilir ve anlamlı olan bir ritüel pratiği kente geldiğinde kendisine ihtiyaç kalmadığından gereksiz görülebilir ancak kuşkusuz ki “eski” kolay kolay terk edilemez ve tek çare gibi görülen çarpıtma işlemine başvurulur. Bir anlamda çarpık kentleşme çarpık gelenekselleşmeyi de beraberinde getirir.”

Öcal Oğuz da yeni kentsel alanda kültürel mekânların yaratılmaması gibi pek çok nedenle yeni kentsel alanlara kırsal kökenli kültürel unsurların aktarılamamasına değinmektedir. Oğuz’a göre kırsal alandan kentsel alana göç edenlerin kırsaldaki kimi bilgi, birikim ve kültürel kimliklerini oluşturan uygulamaları yeni yaşam alanlarında çeşitli nedenlerle sürdürememeleri veya eski küçük kentsel alanda var olan kültür unsurlarının yeni kentsel kültür üretim ve tüketim ilişkileriyle uygunlaştırılmaması, yeni kentsel kültürü kendilerine model alan kırsalın da eski uygulamalarını terk etmesi gibi etkenler sonucunda kültür kaybı ortaya çıkmaktadır (2014: 26-27). Söz konusu çarpıklığın, belki de en fazla, geleneksel toplum içinde kolektif bir yapıyla gerçekleştirilen kutlama ve geçiş dönemi ritüellerinde kendini göstermesi dikkate değerdir. Bu durumun Oğuz’un sözünü ettiği kırsal kökenli bir unsurun kentte kendine yer bulamaması durumu şüphesiz ki öncelikle mekân ve aktarım ilişkisiyle irdelenebilir.

Kentin mekânı düzenleme ve kentlilerin mekânı kullanım biçimi köy ve kırdan farklıdır. Bu farklılık kültürel olarak ritüel, kutlama ve toplanma mekânlarının dönüşümüne de neden olmuştur. Gülsüm Depeli (2009: 197), bu durumu “yeni türde bir mekânsallık ve zamansallık deneyimi” şeklinde değerlendirmiştir. Türkiye’de özellikle büyük kentlerde düğünün mekânsallığı ‘köy meydanı’ndan kentin ‘düğün salonları’na geçiş yapmıştır. Büyük şehirlerde 1970’lerden itibaren kendini gösteren düğün salonlarının yanı sıra önceleri ev ve mahallelerde yapılan söz, kına, nişan



törenleri 1990'lerden itibaren salonlara taşınmıştır. Depeli'nin kına törenlerinin hem mekânsal hem de uygulanma biçimleri hakkında söyledikleri değişimin izlenmesi açısından dikkate değerdir:

Kına töreni ilk yıllarda evlerde yapılmış, 1990'ların sonlarından itibaren bu etkinlik de sektörün içine çekilmiştir. Düğün salonlarının kına buluşmaları için de bir mekâna dönüştüğü bu yeni dönemde, müzik, ikram ve materyal unsurlar da içeriğe yeni unsurlar olarak eklenmiştir. Bindallı, kına, kınalık, paket toz kınalar, parlak halay mendilleri gibi unsurlar, geleneksel olana yaslanmakla birlikte, kentsel ortamda yepyeni görünümde ve materyal unsurlarla birlikte adeta yeniden keşfedilmiştir (Depeli, 2009: 197).

Köylerde köy meydanlarında kentleşmenin ilk yıllarında ise sokak ve mahallelerde gerçekleşen bu eğlence ve kutlamalar, sonraki yıllarda bu mekânların ortadan kalkması ya da bu yerlerde yapılmasının yasaklanmasıyla evlere, spor salonlarına, okul bahçelerine, evlerin altındaki boş dükkanlara, apartmanların sığınaklarına taşınmış ya da "sığınmak" zorunda bırakılmıştır. Kente göç eden gruplar köylerdeki ya da küçük yerleşim birimlerindeki toplanma mekânlarının ve meydanlarını yani ritüel mekânlarını kent ortamında kaybetmiştir. Yaşam alanlarının değişimiyle de bu eğlenceler, düğün salonlarına, kafe ve restoranlara, otellerin balo ve yemek salonlarına taşınmıştır. Dolayısıyla geleneksel toplumdaki modern topluma ya da köy yaşamından kent yaşamına geçişle yaşanan göç, ritüellerin mekânına doğrudan etki etmiştir. Ayrıca ekonomik imkânların değişmesi, kent toplumunun ilişki biçimlerinin benimsenmesi, kentli yaşam tarzına ayak uydurma çabası geleneklerin içeriğinin değişmesine ya da yok olmasına neden olmuştur. Bu değişim ya da yok olma süreci şüphesiz ki geleneğin dinamik ve değişime açık yapısıyla ilgilidir. Bu durumu, kentleşmeyi bir yaşam biçimi olarak ele alan Louis Wirth'in (2002) de ifade ettiği gibi komşuluğun, akrabalık bağlarının zayıflamasına, aile içi geleneksel bağlılıkların ve dayanışmanın önemine kaybetmesine neden olan bir süreçle açıklamak mümkündür. Metin Ekici; değişen zaman, mekân ve kültürel çevrenin ve özellikle kültürün teknolojik yönünün, "toplumsal örgütlenme" ve "ideolojik birimleri" belli ölçüde değiştirdiğini; teknolojik kısımdaki hızlı değişimin sosyal örgütlenme kısmına biraz, ideolojik kısma ise çok az etki etse de zincirleme bir reaksiyon hâlinde az veya çok değişim meydana geldiğini ileri sürer (Ekici, 2008: 34). Ekici'nin sözünü ettiği sosyal örgütlenme özellikle geleneksel kutlamalar ve ritüeller söz konusu olunca aktarımın gerçekleşmesi açısından oldukça önemlidir. Kına, nişan, düğün, sünnet, cenaze gibi geçiş dönemi uygulamaları hazırlık aşamasından itibaren kolektif bir

yapıyı barındırır. Tüm köyün/mahallenin/sokağın bir araya gelerek hazırlandığı, eğlencenin de hüznün de birlikte yaşandığı yardımlaşma ve paylaşım üzerine kurulu geleneksel uygulamalardır. Kentleşmeyle değişen yaşam biçimleri bu kolektif iletişimin de yitirilmesine neden olmuştur. Görüşülen kaynak kişilerin aşağıdaki ifadeleri bu durumu destekler niteliktedir:

Eskiden kapımızın önünde yapardık kimse bir şey demezdi. Hep birlikte kimin kınası düğünü varsa hazırlık yapar eğlenirdik. Şimdi sitede oturuyoruz, kapıya davul zurna bile getiremiyoruz (KK15).

Benim kınam evde oldu, düğünümü de mahallede yaptık. Şimdi gençler öyle ulu orta düğün yapar mı? Hem evlerde zor oluyor artık, düğün telaşıyla çok zor. (KK16).

Ya salona gidicez ya buralarda yapıcaz. Kızım da heves ediyor böyle şeylere. Salonlar büyük evler küçük...Yazın mahalledeki okulun bahçesinde yapardık önceden, konu komşu toplanırdık, düğün, sünnet...Şimdi biraz daha saygılı olmak lazım. Hastası olan olur, cenazesini olan olur, rahatsızlık veremeyiz. Buralar güzel oldu, günlerimizi de buralarda yapıyoruz biz komşularla. (KK17).

Kentleşmeyle mahalleli ya da köylü yerini işletmeciler ve organizasyon şirketlerine bırakmıştır. Bu değişimde modern zamanın her şeyi hazır bir paket hâlinde sunması ve hayatı kolaylaştırmasının cazibesi büyüktür:

“...evimiz küçük, çevremiz geniş. Her şeyiyle ilgileniyorlar burada, yeme içme, hediye, kına, uğraşmıyorsunuz. Kolaylık. Temizliği, bulaşığı, hazırlığı aynı maliyet zaten. Güzel bir anı kalıyor bize” (KK18).

Ancak kent mekânlarının değişimi, geleneksel mahalle yapısının yerini kurallarla yönetilen site ve binalara bırakması, kent planlamasının geleneksel kültürü referans alan kent ve mekân tasarımlarını içermemesi gibi “modern kentin” getirdiği pek çok faktör de etkilidir. Kentleşmenin plansız ve hızlı bir şekilde artması, 1980’li yıllardan itibaren de apartman türü yerleşim birimlerinin ve sitelerin sayısının artması, küreselleşme ve tüketim alışkanlıklarının değişmesi sonucunda kentlerin kamusal alanlarının ve toplanma mekânlarının, geleneksel mahalle tarzındaki yerleşim birimlerinin site, AVM, iş merkezi gibi yapıların inşası için yavaş yavaş ortadan kalktığı bilinmektedir. Türkiye için özellikle apartmanlara geçiş süreci kültürel alışkanlıkların değişimini zorunlu kılmıştır. Kına konaklarında kına eğlencesi düzenleyen ve düzenleyecek kaynak kişilerle yapılan görüşmeler de bu durumu, en azından kına ve düğün özelinde, destekler niteliktedir. Kına konaklarında görüşme yapılan kişilerin kendilerinden büyük abla ya da abilerinin kına ve düğünlerinin Ankara’da ikamet ettikleri mahallede, “kapılarının önünde”, “sokak düğünü” şeklinde

ya da kına gecelerinin evlerde düzenlendiği verilen bilgiler arasındadır. Şimdi ise aynı ailenin kına gecesi için kına konaklarını tercih sebepleri arasında gelinlerin özel tercihleri dışında apartmanlara taşınmaları, müsait yerlerinin olmaması, artık sokak ve mahallelerde kına ve düğün yapılmasının yasak olması ya da tepkiye yol açması gibi sebepler gösterilebilir:

Kaynak kişilerin ifadeleri kına, düğün gibi toplanmaların mahalle, sokak, okul bahçesinde yapılırken hem apartmanlara ve sitelere geçiş hem de modern kentin kuralları dolayısıyla salonlara ve kapalı mekânlara taşındığını kanıtlar niteliktedir. Bu noktada değişen yaşam alanlarının geleneğin aktarım sürecine doğrudan etki ettiğine değinmek gerekir. Apartmanlaşma Türk kentleşmesinde en fazla eleştirilen yapı çeşitlerinden biri olmuştur. Köksal Alver'e göre apartmanlar, geleneksel Türk ev sisteminde karşılığı olmayan ancak modernleşme süreciyle yeni bir ev tipi olarak inşa edilen yapılardır. Apartman hayatı Türk aile sistemine uymadığı, geleneksel aile ve komşuluk ilişkilerini bozduğu ve dikey yapılaşmadan dolayı Türk insanının çevreden ilişkisini kopardığı, mahalle ilişkisine ket vurduğu yönünde eleştirilmiştir (2007: 89-91). Öcal Oğuz ise apartmanlaşmanın bir modernleşme olarak algılandığını ve Türk toplumunun içinden çıkmadığını yani toplumun kendi gereksinimlerinden doğmadığını veya biçimlenmediğini, formatlanmış olarak dışarıdan geldiği için gereksinimlere ve kültürel tutumlara cevap veremediğini ifade eder (2008: 21-23). Alver ve Oğuz'un apartman tipi yerleşimlerle ilgili ifade ettiklerini kaynak kişilerin "sitede oturuyoruz", "evimiz küçük" vb. ifadeleri destekler niteliktedir.

Bu noktada dikkat çekici bir diğer nokta da araştırma alanıyla ilgilidir. Bölgede özellikle kına konaklarının yoğunlaştığı Hamamarkası'nda bölge sakinlerinin kına, düğün, sünnet gibi ritüelleri gerçekleştirdiği St. Petersburg adlı bir meydan yer almaktadır. Bu mekân eskiden beri bölgede yaşayanların toplanma mekânlarından biri olup, yenileme çalışmalarından sonra bu ismi almıştır. Bölge halkı bu meydanda hâlâ geçiş dönemine dair pek çok etkinliği gerçekleştirmektedir (KK2). Konak işletmecilerinin müşterilerinin arasında bölge halkının olmaması, sadece düşük gelir seviyesine sahip olmaları dolayısıyla ekonomik açıdan değerlendirilemez. Bu noktada bölge halkının kına konağı gibi bir mekâna ihtiyaç duymaması ritüel mekânının zaten var olmasıyla açıklanabilir. Ritüel mekânının varlığı, başka bir mekâna ihtiyaç

bırakmamıştır. Ayrıca bölge halkının kına konaklarında kına gecesi düzenleyenleri “sosyete” olarak nitelendirmesi de dikkate değerdir.

“Burada oturanlar kına konağına gitmez, neden gitsin ki? Boşuna para versin. Hamamın arkasında eskiden beri bir meydan var, orda yaparlar her şeyi...Karakoldan izin alıp sırayla yapıyorlar...Kına konaklarına Çankaya’dan sosyete gelir genelde.” (KK19).

Bölge sakininin kına konaklarında kına yapanları Çankaya’dan gelen sosyete olarak nitelendirmesi, eskiden beri var olan Eski Ankara-Yeni Ankara bir diğer deyişle geleneksel ve modern ayrımını akıllara getirmektedir. Bilindiği gibi Hamamönü, kentin büyümesi sonucu terk edilmiş ve Anadolu’dan göçen kişilerin yerleştiği bir kent mekânıdır. Dolayısıyla günümüzde kına konaklarının Ankara’nın kentleşme sürecinde Yenişehir diye adlandırılan ve modern kent planlamasına göre inşa edilen bölgelerden daha çok talep görmesi, modern kent mekânının ritüel ihtiyacını karşılayamamasının sonucudur.

Kına gecelerinin geleneksel kültürde veya kentleşmenin bu kadar hızlanmadığı yıllarda “geleneksel toplanma mekânları”nda düzenleniyor olması, sonraki yıllarda da salon vb. yerlere taşınmasını apartman tipi yerleşimlerin çoğalmasına bağlamak yanlış olmayacaktır. Oğuz’un ifadesiyle “dikey mimarinin, mahalle, sokak, bayram yeri, meydan, çınar altı gibi geleneksel toplanma mekânlarını yok sayan” tasarımları ritüel ve kutlamalara doğrudan etki etmiştir (2019: 30). Dolayısıyla apartmanlar sadece aile ve komşuluk ilişkilerine ve mahalle kültürüne ket vurmamış, kolektif üretim sağlanan ve ortaklıklar barındıran kutlamaların da mekânsal olarak dönüşmesine neden olmuştur. Ayrıca görülmektedir ki apartman ve sonraki dikey mimariye dayalı çok katlı yapı biçimleri, “kültürel tutumlara” cevap verememiştir. Yaşam alanlarında kültürel toplanma ve ritüel mekânları bulunmayan kentli, bu ihtiyacını önce okul, dükkân, boş arazi gibi yerlerde sonra da salon, otel gibi “daha modern mekânları”nda gidermeye başlamıştır.

Üretim ilişkileri kadar tüketim ilişkilerinin de mekânı özellikle kent mekânını şekillendirdiği düşünülürse tüketim tarz ve alışkanlıklarındaki değişimlerin toplumların kültürel üretim ve tüketimlerini de dönüştürdüğünü söylemek mümkündür. Henri Lefebvre; üretim tarzının bazı toplumsal ilişkilerle birlikte kendi mekânını ürettiğini (2014: 28) belirtmektedir. Tüketim mekân ve kültürünün yaygınlık kazanmasında kentleşmenin yaygınlaştığı 1950’li yıllar ve küreselleşmenin etkisini

daha fazla göstermeye başladığı 1980’li yıllar önemli dönüm noktalarıdır. Meta olarak üretilen mekân, yeni tüketim kalıplarıyla bireylere yeni yaşam tarzları sunmuş ve buna paralel olarak kültür de metalaşmıştır. “Türkiye’de 1945 yılından 1980’li yıllara kadar geleneksel tüketim tarzında ve Türk gündelik hayatında önemli değişiklikler yaşanmış, göçle birlikte köylüler hazır yiyecek, giyecek, eğlence ve değişik boş zaman alışkanlıklarıyla ve tüketim kalıplarıyla tanışmıştır” (Orçan 2008: 157-175). Dönüşen gündelik hayat ve tüketim kalıplarındaki değişim kültürel unsurlara da etki etmiştir. Öcal Oğuz (2007: 32) bu durumu; “modernleşme ve kentleşme ile birlikte topluluk, grup ve bireylerin, kültürel belleklerinin oluşup geliştiği ve kültürel üretimlerin kuşaktan kuşağa aktarılıp yaşatıldığı ritüel mekânları terk ederek modern yaşamın peşinden gittikleri ve geçmişle bağlarını büyük ölçüde kopararak yeni mekânlarda yeni kültürler edindikleri” şeklinde dile getirir.

Hamamönü’nde ilki belediye tarafından açılan sonraki yıllarda da özel işletmelerin ağırlıklı olarak faaliyet gösterdiği kına konakları<sup>7</sup> kentleşmeyle ritüel mekânını kaybeden kentliye bir çözüm olarak sunulmaktadır. Konakların açıldığı yıllarda belediye Başkanlığı görevini yürüten ve kına konağı açma fikrinin kendisinden çıktığını ifade eden Veysel Tiryaki şu ifadeleriyle konakların faaliyete geçirilme nedenini açıklamaktadır:

Kına konakları, burada bir bütünün parçaları. İnsanlar gelsin, kültürlerini çok cüzi miktarlarda buralarda yaşasın, yaşatsın diye kullanıma açtık. Kendi kültürümüzü yaşatsınlar diye yaptık, geleneksel kına gecelerini bu tarihi atmosferde yapmak isteyen gençlerden de çok ilgi gördü. İkincisini kullanıma açtık. Sonra kafeler, restoranlar da kına konağına çevrildi. (KK1).

Kına konaklarının bu kadar talep görmesi günümüzde evlilik ritüelinin kentteki görünümlerinden sadece biridir. Ancak söz konusu konaklarda düzenlenen kına gecelerinin “geleneksellikleri” vurgulansa da çeşitli konseptlerde düzenlenmesi ve gelenekselliklerini büyük oranda kaybetmiş olmaları dikkate değerdir. Ayrıca düğün öncesi bir eğlenceye dönüşen kına gecelerinin işlevsel değişiminin yanı sıra konaklardaki uygulanma biçimiyle gösteri yönünün ağır bastığı söylenebilir.

---

<sup>7</sup>Kına konakları, sadece Hamamönü’nde değil özellikle büyükşehirlerde sık rastlanan mekânlardandır. Adları her ne kadar kına konağı olsa da, Hamamönü özelinde söyleyecek olursak, kınanın yanı sıra nişan, düğün, doğum günü, mezuniyet kınası, kız isteme, sünnet, mevlid, bekarlığa veda partisi, cinsiyet öğrenme partisi, baby shower, sıra gecesi, gün, toplantı vb. pek çok tören ve toplanmaya ev sahipliği yapmaktadırlar. Ancak en fazla yapılan organizasyonun kına ritüeli olması ve belki de bölgede açılan ilk konağın adının “kına” ifadesini taşıyor olması bu isimlendirmenin kullanılmasında etkili olmuştur.

Öcal Oğuz, yirminci yüzyılda inşa edilen kentin sosyalleşmeye yönelik kültürel mekânlarının salon şeklinde kapalı alanlar olarak ve yeni mimari anlayışlara göre inşa edildiğini ifade eder ve ekler: “burada profesyoneller ve icracılar dışında kalanlar daha çok dinleyici veya seyirci olarak kendilerine yer bulabiliyordu” (Oğuz, 2019: 51). Oğuz’un bu ifadeleri geleneksel bir ritüelin gerçekleştiği bir mekân olarak kına konakları ve ritüelin gerçekleşme biçimiyle birlikte düşünülebilir. Öncelikle kına konaklarının “her şey dâhil paketleri” ile gelin de dâhil tüm davetlileri bir katılımcıya dönüştürdüğü söylenebilir. Bu mekânlarda kendileri için hazırlanan bir gösteriye davetli izleyiciler hâline gelen düğün sahipleri ve yakınları için her şey düşünülmektedir. Hazırlık aşamasından eğlenceye kadar kolektif bir yapı ve paylaşım barındıran geçiş dönemi ritüelleri, kına konaklarında (ya da salonlarda ve kentte üretilen diğer profesyonel işletmelerde), ileride örnekleri paylaşılacak olan, “kına paketleri”i hâlinde hazır satılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla hazırlık aşamasının yanı sıra ritüel ve uygulamaların düzen ve uygulanış biçimlerinin büyük oranda işletmeciye bırakıldığı, hatta eğlencenin bile “dans ekibi, nedime” gibi isimlendirmeler yapılan kişilere bırakıldığı “gösteri”ler ortaya çıkmıştır.

Kutlama mekânları değişen geleneksel ritüel ve kutlamalar, yeni mekânları olan salon, restoran, konak gibi mekânlarda “paketler” hâlinde satın alınan gösteri ya da organizasyonlara dönüşmüştür. Hamamönü’nde yer alan kına konakları gelin adayının kıyafetinden kinasına, müzikten yemeklere kadar pek çok hizmeti adeta “aileleri hiç bulaştırmadan ve yormadan” (KK15) müşterilerine sunmaktadır. Kına paketlerinde yer alan *davul show*, *kına ekibi*, *testi kırma seramonisi*, *halay*, *çiftetelli*, *oryantal*, *roman dans gösterileri*, *profesyonel nedime ekibi*, *nedimeler eşliğinde özel koreografi ile gelin girişi* vb. pek çok uygulama kına gecelerinin seyircileri için düzenlenmiş bir gösteriye dönüştüğünün kanıtıdır.

Özellikle 2000’li yıllardan sonra çok fazla ilgi gören kına geceleri, “geleneksellikleri” vurgulanarak pazarlanan hizmetlere dönüşmüştür. Hamamönü’ndeki kına konaklarında müşterinin talebi doğrultusunda sayısız konseptte eğlence düzenlenmektedir. “Sultanlara yaraşır” bir kına gecesi düzenlemek isteyenlerin Hamamönü’nün tarihî atmosferine dikkat çekilerek davet edilmesi mekânın otantiklik özelliklerine değinilerek nostalji vurgusu yapılması açısından önemlidir:

...Kına konağı, restorasyon sonrası yeniden hayata dönen Hamamarkası'nda kına türküleri ile yeniden canlanıyor. Restore edilen tarihi bir konak olan kına konağı, misafirlerine en mutlu günleri öncesinde geleneksel ve çok özel bir gün vaat ettiği gibi konuklarla birlikte gelin ve damada da kendilerini *saray atmosferindeymiş* gibi hissettiriyor. Restore edilen konağın doğal yapısına uygun olarak sedirlerle döşenen iç mekân, ahşap döşemeler ve *konağın nostaljik dekorasyonu* görenleri büyülüyor. Açıldığından bu yana birçok kınaya ev sahipliği yapan kına konağı, misafirlerin *otantik giysilerle* karşılaşmasından, *geleneksel kına gecesi müzikleriyle* ağırklanmasına kadar pek çok detayı özenle hazırlayarak misafirlerine unutulmaz bir gece yaşıyor. Geleneksel kına türkülerinin ve kına eğlencelerinin tümünün yerine getirildiği kına konağında gelin adayları düğün öncesinde tüm streslerini atarken, misafirler de gönüllerince eğleniyor.<sup>8</sup> (vurgu yazara aittir).

Buradan yola çıkarak gelenekselliğin imajlar olarak paketlenildiği, konakların artık barınma ihtiyacı yerine nostalji imgesi olarak kullanıldığı/pazarlandığı görülmektedir. Bu konakların dekorasyonunda tercih edilen objelerin ve diğer süslemelerin “geçmişle” ilişki kurmak için kullanılan araçlar olduğu bir başka kına konağının tanıtım yazısında da görülmektedir:

*Sultanlara yaraşır bir kına gecesi için Hamamönü Kına ve Mevlid Konağı adresimizde sizi ve misafirlerinizi bekliyoruz! Halılarımızdan perdelerimize, avizelerimizden tavan süslemelerimize kadar tüm detaylar sizi geçmişe götürecektir. Konağımızda gerçekleştirdiğimiz kına kutlamalarında sunduklarımız ise oldukça çeşitlilik gösteriyor. Her ne kadar gelin adaylarımızın isteklerini referans alarak ilerlese de çeşitli noktalarda gelin adayımıza danışmanlık desteği sağlıyoruz. Yılların getirmiş olduğu sektör tecrübemizle gelinimizin bakış açısına farklılık katıyoruz. Çoğu zaman gelin adayımızın hiç beklemediği detayları sunuyor; istediğinden çok daha keyifli organizasyonlara ev sahipliği yapmış oluyoruz... İlk olarak keyifli kına geceleri için *tarihi atmosferimize uygun konsept* belirlemekle işe başlıyoruz. Gelin adaylarımızın tercihi daha çok *Osmanlı konsepti* olsa da istendiği takdirde farklı konseptler de gerçekleştirebiliyoruz. Konsept belirleme aşamasının ardından gelin adayımız içine en çok sinen bindallıyı seçiyor. Bununla uyumlu olacak *kına tahtını* tercih ederek mekânımızda bütünlük içerisinde bir ambiyans yaratıyoruz<sup>9</sup> (vurgu yazara aittir).*

Burada yer alan ifadelerden anlaşılacağı üzere, organizasyon şirketlerinin danışmanlık hizmeti ile gelenekte “yenge” olarak geçen ve Sözlük'te “geline kılavuzluk eden kadın”<sup>10</sup> olarak tanımlanan kişinin görevi benzerlik gösterir. Yenge, derleme sözlüğünde de “geline kılavuzluk eden kadın, düğün çağrıcısı, evlenme işlerine aracılık eden kadın olarak tanımlanmıştır. Nail Tan da gelin ve damada, yakın

<sup>8</sup>[https://www.altindag.bel.tr/?utm\\_content=buffer8f21a&utm\\_medium=social&utm\\_source=facebook.com&utm\\_campaign=buffer#!hamamarkasi\\_kina\\_konagi\\_1](https://www.altindag.bel.tr/?utm_content=buffer8f21a&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer#!hamamarkasi_kina_konagi_1)

<sup>9</sup> <https://dugun.com/kina-ve-bekarliga-veda-mekan/ankara/hamamonu-kina-konagi>

<sup>10</sup> TDK Sözlük, <https://sozluk.gov.tr/?kelime=>

akraba ve çevresinden çeşitli nasihatlerde bulunulduğundan, sağdıç ve yenge kadınların nasihatlerinin ise daha çok düğün töreninin kendisiyle ilgili olduğunu belirtmiştir (1995: 212). Gelenekte *yengenin* görevleri gelin hamamı, çeyiz serme, kına gecelerinde kına yakma, gelin alma gününde kapı tutma, gerdek yatağını hazırlama gibi özetlenebilir (Büyükokutan Töret, 2015: 74-76). Yengelerin, evlilik kurumundaki bu rolünün, onlara ihtiyaç duyulan geleneksel yaşamın değişmesine bağlı olarak azaldığını söylemek mümkündür. Kadınların eğitim olanaklarından faydalanması, kamusal hayatta varlık gösterebilmesi ve diğer pek çok etkene bağlı olarak, artık deneyime dayalı evlilik bilgisini edinmelerine gerek duyulmamaktadır. Ancak etkinlik boyutunda geline destek olan yengelerin organizasyondaki görevlerinin, işletmeci, organizasyon firması ve organizasyonda görevli “nedime”ler tarafından devralındığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte geline bir hizmet olarak sunulan danışmanlığın var olmasının sebebi, geleneğin bir yansıması değil, kendileri için her şeyin en ince ayrıntısına kadar düşünüldüğü bir hizmete yani bu danışmanlığa duyulan ihtiyaç olarak değerlendirilmelidir.

Kına gecelerinde saray, sultan ve taht gibi imgeleri ön plana çıkartarak müşterilere nostalji yaşatmayı ve onları hayali bir geçmişe götürmeyi vaat etmektedirler. Bu noktada en çok rağbet gören konseptler de Osmanlı ve Hint konseptidir. Osmanlı imgelerinin ve Hint konseptinin bir arada yer aldığı paketler ise dikkat çekicidir. “Geleneğin olmazsa olmazı bindallı”, Hint kınacısı ve Osmanlı imgeleri barındıran fes, padişah kostümü vb. içeren paketler, şüphesiz müşterilerin talepleri ve beklentilerini karşılamaya yönelik hazırlanmıştır. “*Sultanlara yakışır bir kına gecesi için*” müşterilerini beklediğini ifade eden bir diğer işletme, “*geleneksel kına gecelerinin olmazsa olmazı hâline gelen bindallı, kına tepsisi, davul şov gibi hizmetleri de isteğiniz dâhilinde size sunabiliyoruz*” ifadelerini kullanır ve sağladığı hizmetleri şu şekilde sıralar: “*Bindallı / Kaftan, Hint kınası, Kına süslemesi, Semazen, Davul show, Kına ekibi, Kına takımı, Zenne / oryantal, Kına mumu, Kına tepsisi, Kına töreni, Kına müziği*”.<sup>11</sup>

Konağın Osmanlı ve Hint imgelerini barındıran kına paketindeki hizmetler ise şu şekilde sıralanmıştır: “*Ses sistemi-DJ, gelin ve damat tahtı, 2 adet dansçı kız (davul ve bendir show, 3 farklı gösteri), dansöz, Hint kınacısı, kumda kahve ve çay ikramı,*

<sup>11</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. <https://dugun.com/kina-ve-bekarliga-veda-mekan/ankara/bride-kina-konagi>



*gelin kaftanı, arkadaş bindallısı (20 adet), damat kostümü (padişah kostümü), yelek ve fes (damat baskını için 10 adet), kına sepeti, kına tepsisi, yaş kına, dağıtılacak kına, gelin örtüsü, damat yeşili, el gülleri, tef-mendil-konuşma balonu, yiyecek içecek ikramı...” (Bride Kına Konağı Hamamönü, reklam broşürü).<sup>12</sup>*

Konunun nostaljinin bir pazarlama unsuru olarak kullanılmasıyla ilgisi açıktır. Ancak işletmelerin bu konsepti uygulamaya geçirmelerinde popüler kişi ve televizyon dizilerinin de etkisi dikkate değerdir. Özellikle kına gecelerinde Osmanlı imgelerinin kullanımını, 2011-2014 yılları arasında yayınlanan ve Osmanlı saray hayatına odaklanan Muhteşem Yüzyıl adlı diziyle daha dikkat çekici hâle gelmiştir. Ayrıca son yıllarda Türk televizyonlarında sıklıkla rastlanan Hint yapımı diziler ve medyaya yansıyan renkli ve eğlenceli Hint düğünleri haberlerinin etkisi de görülmektedir. Dolayısıyla kına geleneğine Osmanlı dönemi saray hayatı ve Hint düğünlerinde yer alan imgelerin eklenmesi söz konusu olmuştur.

Hem Osmanlı konseptinin hem de Hint konseptinin diziler aracılığıyla talep gördüğünü, müşterilerin özellikle ünlü kişilerin kına gecelerinden örneklerle taleplerde bulunduğunu işletmeciler şu şekilde ifade etmişlerdir:

Osmanlı konseptleri çok tutuluyor. Daha gösterişli çünkü. Dizilerin etkisi büyük. Biz İstanbul odaklı çalışıyoruz. Orda ne moda olursa onu buraya getiriyoruz. Genelde ünlülerin kına geceleri ilgi görüyor. Ama Osmanlı dizileri de çok etkili oldu tabi. (KK3).

Özellikle Hint konsepti çok ön planda. Geline Hint kaftanları getirtiyoruz. İsterlerse arkadaşlarına da nedime gibi aynı şekilde Hint kıyafetleri temin edebiliyoruz. Müşteri ne isterse biz onu yapıyoruz. Osmanlı konsepti de çok tutuluyor. Salonlarımız Osmanlı'ya daha uygun aslında. Turkuaz ve bordo

---

<sup>12</sup> Benzerlikleri açısından hemen hemen her kına konağının benzer ifadelerle benzer uygulamaları sunduğunu söylemek mümkündür. Ben benzerlikten dolayı birkaç örnekle yetinilmiştir. Konunun bütünlüğü açısından metin içinde yer verilmeyen en kapsamlı kına paketlerinden biri örnek olması açısından şu şekildedir: “Hoş geldin Panosu, Keman Eşliğinde Karşılama, Gül Suyu ve Lokum İkramı, Hatıra Perdeleri, Anı Defteri, Kına Tahtı, Kına Cibinliği, Kına Minderleri, Kına Tepsisi, Kına Sepeti, Yaş Kına, Profesyonel Ses Sistemi, DJ Performans, 4 Kişilik Profesyonel Nedime Ekibi, 6 Adet Volkan Şov, Işıklı Gelin Yolu, Gelin Damat Salıncağı, Gelin Yüz Örtüsü, Damat Omuz Örtüsü, Damat için Fes ve Yelek, Konuşma Balonları, Servis Elemanları, Organizasyon Planlaması, Yiyecek İçecek İkramı, Fotoğraf Çekimi, Profesyonel Video Çekimi, Gelin Hanımın Kaftanı, Geline Özel İsimli Süslü Tef, Gelinin Arkadaşları için Arkadaş Bindallısı, Gelinin Arkadaşları için Süslü Ziller, Gelinin Arkadaşları için Kına Tacı, Gelinin Arkadaşları için El Gülleri (12 adet), Gelinin Arkadaşları için Nedime Bilekliği, Gelinin Arkadaşları için Dijital Mumlar, Gelinin Arkadaşları için Oryantal Kemerleri, Dağıtım Hediye Kına, Davul-Tef Volkan ve Nedime Eşliğinde, Özel Koreografi ile Gelin Girişi, Davul ve Tef Eşliğinde Geleneksel Kına Yakma Seremonisi, Davul Eşliğinde Damat Bey ve Arkadaşlarıyla Damat Basması, Özel Testi Kıрма Oyunu ve Seremonisi, Geline Özel Rengarenk Oyunu, Damat Halayı-Çiftetelli-Oryantal ve Roman Dans Gösterisi, Hint Kınacı” (<https://ferhundehanim.com/kina-paketleri-ferhunde-hanim-kina-konagi/>)

renklerde döşedik, varaklı mobilyalarımız var. Daha sade şeyler isteyenlere de kaftan veriyoruz. Genelde dizilerde görüp geliyorlar. Hint dizileri çok dikkat çekiyor. Bir dönem Osmanlı dizileri, Hürrem falan varken çok talep gördü. Müşterinin taleplerini yerine getirmeye çalışıyoruz. Hazır paketlerimiz var, dansçı kızlarımız, hint kınacımız, testi kırma, gelin ve arkadaşları için kostüm ve tef. Her şeyi temin ediyoruz. (KK6).

Genel anlamda diziler ya da ünlü kişilerin kutlamalarıyla yönlendirildiği anlaşılan kına gecesi organizasyon sektörü geleneksel kültürün medya, popüler kişiler ve kitle iletişim araçları aracılığıyla değişime uğraması olarak değerlendirilebilir. Bu durum kitle kültürü, kültür endüstrisi, popüler kültür gibi farklı bakış açılarını içermektedir. Adorno'nun deyimiyle, "kültür endüstrisi eski ve bildik olanı yeni bir nitelik hâlinde yeniden kaynaştırır ve kitleler tarafından tüketilmek üzere şekillendirilir. Kültür endüstrinin tipik kültürel varlıkları, artık aynı zamanda meta da değildir; sadece ama sadece metadırlar" (Adorno, 2010: 240, 242).

Popüler kültür ve halk kültürünün ilişkisi Erol Mutlu'ya göre "iki kültürel durumu ortaya çıkartır: "sahici, otantik, kendiliğinden olan kültür yani halk kültürü ve bunun karşısında yapay, aldatıcı ve imal edilen bir kültür, kitle kültürü" (Mutlu, 2005: 307). Popüler kültür kendi biçimlerinin birçoğunu halk/folk kültüründen almış ve işlevsel dönüşümlere uğratarak kendine mal etmiştir. Bunu yaparken biçimini değiştirmiş, özünü boşaltıp yeni bir öz yüklemiş, yerinden ederek ya ücretle girilen dört duvar arasına sokmuş ya da kültür endüstrisinin üretim yerine taşımıştır (Alemdar vd., 2005: 48). Türkiye'de popüler kültürün yaygınlık kazanması, şehirleşme ile paralel bir şekilde gerçekleşmiş, kırdan kente yapılan göç sürecinde, modern şehir kültürlerinin hem kurucusu hem de taşıyıcısı olan popüler kültür gelişimini hızlandırmıştır (Tekelioğlu, 2006: 25). Kentleşmeyle yaşam tarzlarının değişmesi, tüketim ve eğlence alışkanlıklarının değişmesi, kitle iletişim araçlarının etkisinin artması popüler kültürün ortaya çıkmasına ve etki alanının her geçen gün artmasına neden olmuştur.

Ahmet Oktay'a göre; Sanayi Devrimi sonrasında kent yaşamının genişlemesi ve çeşitlenmesi sonucunda meta olarak üreilmeye başlanılan ve yaygınlık kazanan popüler kültürle halkın yarattığı kültürü birbirine karıştırmamak gerekir. Popüler kültür; yöneten sınıfların, kültürel değerleri ve gelenekleri, egemen ideolojileri doğrultusunda yeni formüller biçiminde yansıtarak yarattıkları, bağımlı bireylere sundukları kültürdür (Oktay, 2002: 17). Popüler kültür satın alınan, halk/folk kültürü

ise onu kullananlar tarafından yaratılanlardır. Birincisi ticari değere sahip olan bir maldır; ikincisinde satma ve satın alma gibi bir karakter yoktur; alınıp satılsa bile takas yoluyla; para ile olsa bile, standartlaşma ve kitle üretimi ürünü karakterine sahip değildir; satışı imaj ve statü nedeniyle değil, daha çok kullanım değerindedir (Alemdar vd., 2005: 49). Popüler kültürün aktarımı ortam ve teknoloji olarak dolaylıdır ve bilinen bir kaynağı ya da üretim süreci vardır. Kültürel değerleri ve gelenekleri, başka bir forma dönüştürerek yansıtır. Bunun sonucunda ortaya çıkan ürün de tüketiciye dönüktür (Oktay, 2003: 16)

Alemdar vd.'ne göre popüler kültürün kaynağı sadece “kültür endüstrisi” değildir. Aynı zamanda “halktır, eskiden halkın olan, ama şimdi yaşamının bir parçası olmayandır.” Popüler kültüre kaynaklık eden kültürel unsur artık yaşam tarzının bir parçası değildir, sadece “ata yadigarı” gibidir. Halk kültürü popüler kültür tarafından yutulmuş; sermaye, halktan aldığı şeyi kendi çıkarına göre biçimlendirip halka yeni-biçimle tekrar sunmuştur. Halk kültürü veya folk kültürü anlamında popüler kültür artık, tutuculuğu ve karşıtlığını egemenin tanımladığı bir alana kaymıştır. Televizyondaki “halk kültürü” artık halk kültürü değildir; popüler gösteri kültürünün bir parçası olmuştur (Alemdar vd., 2005: 36). Alemdar vd.'in da bahsettiği gibi geleneksel olan “popüler olan tarafından yutulmuştur.” Medyanın halktan aldığı geleneksel kına gecesi, diziler aracılığıyla yeni biçimiyle tekrar halka sunulmuştur. Yine yukarıdaki alıntıya atıfla söylemek gerekirse kına gecesi artık kına gecesi değil, popüler gösteri kültürünün bir parçası hâline gelmiştir.

Ruhi Ersoy, medyadaki temsillerin kültürel kodların hatırlanması, güncelliğini korunması, aidiyet duygusunun pekiştirilmesi noktasında önemli işlevlere sahip olduğunu ve geçiş törenlerinin bu şifrelerin muhafaza edildiği alanlardan birisi olduğunu vurgular. Ancak yazar, geleneksel ritüellerin görsel ve sosyal medya üzerinden gerçekleşmesinin bu ritüellerin sembolik olarak sürdürülmesine karşın geleneksel toplumlardaki kadar güçlü bir dönüştürücülüğe sahip olmadıklarını da belirtir (2018: 132). Kitle kültürü kitlesel olarak bir formüle göre üretilen ve yaratıcılığa yer vermeyen bir süreçtir. Bu süreçte bireyler toplumun katılımcıları yerine, başkalarının ürettiklerinin edilgin tüketicileri hâline gelirler (Mutlu, 2005: 308). Daha önce de belirtildiği gibi konaklardaki kına gecelerinin tüm hazırlık aşaması işletmeciye ait olduğu için kına gecesi sahipleri ve yakınları hazır bir gösteriye katılım

gösteren kişilere dönüşmüştür. Konak işletmecilerinin “müşteri ne isterse yapıyoruz” ifadeleriyle “müşterilerin”, “her şeyi sizin için düşünüyorlar” ifadeleri geleneğin “ürün”e dönüştüğünün bir diğer deyişle metalaştığını kanıtlar niteliktedir.

Ahmet Oktay, popüler kültürde halk kültüründen öğelerin seçilme nedenini işlevleri ve yapılarına bağlamaktadır. Yazara göre “folklorik ürünler halkın gündelik yaşamının dolaysız yansımalarını içermeleri ve dış etkilerle dönüşüme uğramadıkları için hem gerçekçilik düzeyleri hem de otantiklikleri açısından önemlidirler (Oktay, 2002: 12). Bu noktada popüler kültürün otantik bir gösteriye dönüştürdüğü kına gecelerinin çok talep görmesinin sebebi de otantikleştirilebilir özellikler barındırmasına bağlanabilir. Ayrıca kına gecelerinin geleneksel kültürde de eğlence işlevinin olması popüler kültürün de etkisiyle kına gecelerini otantik bir deneyime dönüştürme çabalarını güçlendirmiş ve adeta bir pazarlama stratejisine dönüşmüştür. Gelenekte olmayan pek çok uygulama ve gösteri unsurunun kına gecelerine dâhil olmasıyla da bahsedilen gösteri olma durumları ortaya çıkmıştır.

Söz konusu imgelerin “otantikliği” akla öz oryantalist yaklaşımları getirmektedir. Evrim Ölçer Özünel, öz oryanyantalist yaklaşımların halk kültürünün pek çok temsilinde görüldüğüne ve kültürel unsurların tanıtım, aktarım, sunum ve pazarlanma biçimlerindeki öz oryantalist yaklaşımlara değinir. Yazar, öz oryantalist tartışmalarının kendi kültürünü ötekileştirerek seyirlik bir nesneye dönüştürme biçimi olarak, Doğu ve Batı arasındaki ilişkide Doğunun sürekli kendini Batının gözüyle seyretmesi ve böylece kendi kendinin ötekisine dönüşmesini kavramsal olarak açıkladığını ifade eder (2014: 6). Bünyamin Bezci ve Yusuf Çiftçi, self-oryantalizm kavramını kullanmayı tercih etmişler ve kavramı “Batılı değerler sistemi içinde, batıya göre kendini açıklayarak/temsil ederek kendi kültürünün temsilini çarpıtmak” şeklinde tanımlamışlardır (2012: 143). Ölçer Özünel, halk kültürünün ötekileştirilme ve yeniden canlanma sürecini şu şekilde özetlemektedir:

Batılılaşma ile bir kenara itilen ve ötekileştirilen halk kültürü öz oryantalist yaklaşımlarla yeniden bir seyirlik nesneye dönüştürülmektedir. Burada öz oryantalistin hem ekonomik hem entelektüel hem de kültürel temas noktalarında işlevsel olarak vücut bulduğu görülür. Küreselleşmenin getirdiği tek tipleşmenin yanı sıra gerekli kıldığı ekonomik canlanma öz oryantalist arketiplerin de yeniden canlandırılmasına neden olmuştur (Özünel, 2014: 12).

Kına gecelerinde kullanılan pek çok imgenin Osmanlı saray hayatını yansıtır nitelikte olduğu daha önce belirtilmişti. Gelinlerin bindallı yerine Osmanlı motifli

kaftanlar tercih etmesinden, damadın “sultan başlığı” takıp padişah kostümü giymesine, yine gelinin arkadaşlarının cariye gibi giyinmesinden damadın arkadaşlarına yelek ve fes temin edilmesine, her konakta mutlaka bulunan işlemeli kına tahtlarından ikram edilen Osmanlı şerbetlerine kadar pek çok ayrıntı bu duruma örnek verilebilir. Osmanlı'nın Doğu'yu temsil etmesi dolayısıyla bu imgelerin öz oryantalist bir yaklaşımla kurgulandığı şeklinde yorumlanabilir. Söz konusu imgelerin kına gecelerinde gelenekle harmanlanması sonucu gösteriye yönelik yeni uygulamaların ortaya çıktığı görülmektedir.

Özellikle gösteri yönü ağır basan uygulamalar katılımcıların seyirci konumunu daha da belirginleştirmektedir. Örneğin; gelinin iki veya dört dansçı kız (ya da nedime ekibi) ile salona girişi en fazla istek gören ve özen gösterilen uygulamalardandır. Genelde hareketli bir müzik eşliğinde tefler veya davullarla sahneye gelen gelin ve nedime ekibi hazırladıkları koreografi ile dans gösterilerini seyircilere sergilemektedir.

Gelinin salona girişi çok önemli, bizim dans ekibimizde önceden müzik belirliyorlar. Müziğe göre davulla, tefle, kanatla giriş planlıyoruz. Damat baskını olmazsa olmaz. Damat ve arkadaşları davullarla salonu basıyormuş gibi geliyorlar. Yine duvak örtme dansımız var...Bizim özel olarak hazırladığımız gösteriyle geline duvağını örtüyoruz. (KK7).

Sonrasında katılımcıların da dâhil olduğu eğlence “damat baskını” ile devam etmektedir. Konaklardaki kına gecelerinde gösterinin bir parçası olan ve damat baskını adı verilen, kına yakımından hemen önce damat ve arkadaşlarının kına alanına gelmesinden oluşan bir seremoni gerçekleştirilmektedir. Gelinin sultanı “canlandırdığı” kına eğlencesinde damat da padişah kostümü ve başlığı ile salona girmelidir. Damadın bu şekilde elinde davul ile ya da damat ve damadın arkadaşlarının hep birlikte genelde Osmanlı yelek ve fes giyerek salona girmesi en çok tercih edilen gösterilerdendir. Sonrasında gelin ve damat tahta otururlar ve “duvak örtme töreni”ne geçilir. Kına gecelerinde gelinin başına örtülen kırmızı “kına örtüsü” konaklarda “gelin alı”, damadın omuzuna atılan yeşil örtü ise “damat yeşili” olarak anılmaktadır. Gelinin örtüsü dansçı kızlardan birisinin elinde duvakla gerçekleştirdiği bir dans gösterisi sonrası başına örtülür. Dansçı kız tef ya da yastık gibi yuvarlak bir nesnenin üzerine serdiği duvakla bir dans gösterisi sergiler. Bu gösteride bazen hüznü bazen de oldukça hareketli (mezdeke vb.) bir müzik tercih edilir. “Duvak örtme töreni” kına

gecesinin en eğlenceli anlarından biridir. Ve bu aşamada da gelin ve damat dâhil herkes seyirci konumundadır.

Kınanın yakılma aşamasında genelde gelenekteki gibi gelin ile damadın anne ve yakınları törene dâhil olur. Gelinin kına öncesi avucunu açmaması ve kayınvalidesi tarafından verilecek bahşışı beklemesi bu eğlencelerde de söz konusudur hatta çoğu zaman damada da kına yakıldığı ve kına yakılırken gelinin avucunu açmaması gibi damat da avucunu açmayarak bahşış beklemektedir. Gelinin annesi de aynı şekilde damadın avucuna bahşışini bırakmaktadır. Kına yakımı sonrası bir süre ailelerin de dâhil olduğu eğlence devam eder. Ancak bu eğlencelerin arasında sahnenin boşaltılarak tamamen “dansçı kızlar”ın dans gösterilerine bırakıldığı ya da gelin ve arkadaşlarının önceden hazırladıkları dans gösterilerine yer verildiği görülmektedir.

Gecenin başından sonuna kadar organizatörlerin ve nedime ekibinin hemen hemen her aşamada eğlenceye dâhil olduğu görülmektedir. Hatta artık “olmazsa olmaz” hâline geldikleri söylenebilir. Ancak bu hizmeti almak istemeyen gelin adaylarının da olduğunu belirtmek gerekir:

Dans gösterilerini isteyen çok oluyor. Zaten geceye eğlence katan bizim ekibimiz. Bazen biz bize olalım diye ya da bütçeden kısmak için dansçı kızları istemeyen müşteriler de oluyor. Ama onun için de bana en az üç dört arkadaşlarını bütün gece yönlendirmelerini istiyorum. Yoksa sönük geçiyor her şey birbirine karışıyor. Buradaki eğlenceyi yönlendiren ne zaman ne yapılacağını bilen benim ekibim. Yani olmazsa olmaz gibi düşünebilirsiniz. Yoksa müşteri memnun kalmıyor. (KK5).

Kına organizasyonlarında gelinin sahneye girişinden, ritüel esnasında sergilenen dans gösterine hatta duvağın örtülmesine kadar büyük rol oynayan görevli dansçılar, gelenekte adları “çekici kadın, kaldırıcı kadın, oyun çekici kadın, oyuna kaldırıcı kadın” gibi (Büyükokutan Töret, 2017: 116) çeşitli isimlerle anılan ve kına gecelerinde ve düğünlerde törenin başlaması için davetlilerin oyuna kaldırılması görevini üstlenen kadınları akla getirmektedir. Davetlileri kimi zaman belli bir hiyerarşiye göre oyuna kaldıran bu kadınların görevi işlev değişikliğiyle günümüzde yine organizatörlere bırakılmıştır.<sup>13</sup> Bu noktada kına konağı işletmecisi Handan Hanım’ın söyledikleri konaklarda düzenlenen kına ritüelinin eğlence işlevinin ve gösterim yönünün ön

---

<sup>13</sup> “Oyuna kaldırıcı kadın” ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Büyükokutan Töret, A. (2017). “Geleneksel Türk Düğünlerinde “Oyuna Kaldırıcı Kadınlar”: Bireysel ve Toplumsal İşlevleri. *Turkish Studies*. 12/15, 161-174.

planda olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir. Genel hatlarıyla hemen hemen aynı içeriğe sahip etkinliklerin yer aldığı organizasyonlar, gelenekselliklerini vurgularken “gelenegi modernleştirdiklerini” de sık sık ifade etmişlerdir. Söz konusu işletmelerden birisinin aşağıdaki ifadeleri geleneksel kına gecesi ile bekarlığa veda partisi üzerinden işletmecilerin bakış açısını göstermek açısından verilebilecek dikkate değer örneklerden birisidir:

Geleneksel kına gecesi kültürümüz, kimilerine göre geleneklerimize uygun şekilde organizasyon planlaması tercih edilirken, kimilerine göre ise modern, bekarlığa veda partisi tarzındaki organizasyonlar tercih edilmektedir. Aslında genel olarak hepsinin ortak amacı düğün öncesi doyusuya bir eğlence ve stres atma istemidir. Gelinin bu özel gecesinde ne giymek istediği aslında konsept belirleyicidir. Geleneksel olarak kına kıyafeti olan bindallı giyme hevesi, gelinleri daha çok tarihi bir kına gecesi organizasyonuna ve mekânına yönelmektedir. Kendisini sultan gibi hissetmek isteyen gelin adayları bu gecelerini, Hamamönü kına gecesi mekânlarında tarihi konaklarda organize etmektedir. Gecenin gözdesi olan gelinler sultan görünümünde olmakta ve Hamamönü kına gecesi mekânımızda aynı bu şekilde hissettirilmektedir. Profesyonel ekibimiz her türlü ayrıntıyı sizin için düşünür ve kusursuz bir eğlence organize etmektedir. Sultanlarımızın, o geceyi hafızalarında unutulmaz bir anı olarak anımsamaları için birçok hizmet sunmaktadır.<sup>14</sup>

Görüldüğü gibi kına gecesi geleneksel olarak, bekarlığa veda partisi de modern olarak nitelendirilmiştir. Kına gecesine gelenekselliğini veren ise “kına kıyafeti bindallı”dır. Kına konağı işletmecileriyle yapılan görüşmelerde de hem işletmeciler hem de müşterilerin geleneksel ve modern şeklinde nitelendirdikleri kına eğlenceleri dikkat çekicidir. Çoğu zaman gelenekle modernin birleşimi şeklinde nitelendirilen bu eğlenceler geleneğin kutsiyeti ve aidiyetinden modernin ise popüleritesinden yararlanma olarak yorumlanabilir.

Nilüfer Göle, Batı-dışı toplumlarda gelenek ile modernlik arasında özel bir kopukluktan, süreksizlikten söz ederek, bu toplumların “gelenekselliksizleştirildiğinden” ve gelenek ve modernliğin birbiriyle örtüşmeyen ya da zayıf bir karşıtlık gösteren uyumsuz parçacıklar olarak ortaya çıktığından söz eder (Göle, 2002: 65). Göle'nin Batı-dışı toplum olarak bahsettiği toplumlarda kentleşme ve modernleşme süreçleriyle geleneğin önce dışlandığından sonra ise küreselleşme karşısında bir aidiyet hissi yaratması dolayısıyla tekrar gündeme geldiğinden daha önce söz edilmişti. Bu yeniden gündeme gelme sürecinde medya ve popüler kültür gibi

---

<sup>14</sup> Anılan işletmenin internet sitesi için bkz. <https://www.atakonagi.com/hamamonu-kina-gecesi-mekanlari/>

pek çok faktörün geleneksel olan üzerindeki etkisi sıklıkla tartışılmaktadır. Çalışmanın konusu kapsamında düşünülürse kına gecelerinin bir dönem geleneksel bulunduğu için dışlanması sonrasında ise popüler kültüre dâhil olmasıyla tekrar gündeme gelmesi bu duruma örnek verilebilir. Yeniden canlanan kına geceleri bu süreçte modernleşme sürecine sokulmuştur ve “melez” bir ritüel ortaya çıkmıştır. Konaklarda “bekarlığa veda tarzında” (K.K.15) kına gecelerinin çok rağbet gördüğünü ifade eden kına konağı işletmecileri hem kına hem bekarlığa veda şeklinde düzenledikleri eğlencelerin hem annelerin hem de gelinlerin isteklerini karşıladığını ifade eder:

Gelinler düğün öncesi stres atmamak istiyorlar ama geleneksellikten de çok hoşlanmıyorlar. Çoğu aileleri kırmamak için kına yakıyor. Biz de bu duruma uygun organizasyonlar yapıyoruz. Önce ailelere ve akrabalara yönelik müzikler çalıyoruz, kına yakılıyor, oyun havaları oynanıyor. Sonrasında ise son bir saatini gençlere ayırıyoruz. Damat ve arkadaşları da çoğu zaman dâhil oluyor. Bu zamanda da popüler müziklerle gençlerin eğlenmesini, stres atmasını sağlıyoruz. Her iki tarafın da gönlü oluyor. Hem geleneksel hem modern. (KK4).

Geleneksel olsun isteyenler daha çok Osmanlı konseptini tercih eder. Modern olsun isteyenler ise daha renkli olduğu için bekarlığa veda partisi gibi istiyor. Hint kıyafetlerini tercih ediyorlar. (KK3).

Gelinler artık eskisi gibi ağlamak istemiyorlar, asla ağlamak istemiyorum diyenler çok oluyor. Eskiden kına geceleri hüzünlü geçiyordu şimdi gençler gönüllerince eğlenmek istiyor. Bu yüzden bekarlığa veda gibi düzenlemek istiyorlar (KK5).

Hiç kına yaktırmak istemeyen de oluyor. Sadece eğlence amaçlı toplanıyorlar. Bekarlığa veda konseptini tercih edip kına yaktıran da çok oluyor. Anneleri kırmak istemiyorlar. Kına yakılmayınca kına gecesi olmuyor tabii orası başka. (KK6).

Konak işletmecilerinin tecrübelerinden hareketle ifade ettikleri, bekarlığa veda partilerinin daha modern olduğu için gençler tarafından daha çok ilgi gördüğünü özetler niteliktedir. Ancak genç kuşağın özellikle ailelerin istekleri doğrultusunda kına yıkma geleneğini yaptıkları görülmektedir. Bu noktada geleneğin deneyimlenmesinde kentleşme ve modernleşmenin etkisiyle kuşaklar arası farklılıkların ortaya çıktığı, popüler kültürün etkisiyle yeni geleneklerin benimsendiği ya da var olanların değişikliğe uğratıldığı söylenebilir.

Bu noktada Shills’in geleneğin aktarımı ve yeniden hayata geçirilmesiyle ilgili söyledikleri durumu özetler niteliktedir. Shills’e göre üç nesli içine alan kısa bir intikal zinciri boyunca bile değişikliklere maruz kalabilen geleneğin temel unsurları, değişen diğer unsurlarla bağlantılı olmayı sürdürür. Gelenekler bağımsız şekilde kendi



kendilerini yeniden üreten veya kendi kendilerini işleyen şeyler değildirler. Gelenekler, sahipleri onları temsil etmekten vazgeçtikleri ya da onları benimseyerek ve yeniden hayata geçirerek yaygınlaştıranlar artık başka yaşam çizgilerini tercih ettikleri için veya gelenekleri temsil eden yeni kuşaklar başka gelenekler buldukları ya da benimsedikleri standartlara göre daha fazla kabul edilebilir nispeten yeni inançlar buldukları için bağlarını kaybetmeleri anlamında çürürler. (2003: 113-129). Yeniden hayata geçirme gelenek değildir; gelenek, yeniden hayata geçirmeye/yasalaştırmaya kılavuzluk eden model/tarz' dır. (2003:129).

Shills'in ifadelerinden hareketle öncelikle kına konaklarında düzenlenen kına gecelerinin geleneksel kültürdeki kına gecelerinden neredeyse kına yakma ânı hariç tamamen farklı bir gösterime dönüştüğü söylenebilir. Diğer bir deyişle geleneksel kına geceleri, günümüz kentinde medya ve popüler kültürün etkisiyle tekrar gündeme gelen kına gecelerine “kılavuzluk etmektedir”. Yine Shill'in ifadeleriyle yeni kuşaklar modernleşmenin de etkisiyle “başka yaşam çizgileri” benimsemeleri dolayısıyla ya sadece eğlence amaçlı etkinlikler ya da aile büyüklerinin gönlü olsun diye içine kına yakma ritüelini de dâhil ettikleri bekarlığa veda partileri düzenlemeye başlamışlardır. Çünkü modern yaşam tarzı, bekarlığa veda partilerini “modern” olarak yansıtmış ve yeni kuşakların “benimsedikleri standartlara” göre daha kabul edilebilir hâle gelmiştir. Ancak bu noktada dikkat çekici olan bir diğer husus, modern olarak sadece Batı'dan gelen bekarlığa veda partisi değil Hint düğünlerinin de öne çıkmasıdır. Ayrıca müşteriler tarafından da daha modern olduğu için tercih edilmektedir. Bunun sebebini de modernliğin popüler olanla eşdeğer tutulması şeklinde açıklamak mümkündür.

Modernlik düşüncesinin özünde gelenekle bir karşıtlık olduğunu ancak somut toplumsal ortamlarda gelenek ile modernliğin birçok birleşiminin bulunduğu vurgu yapan Anthony Giddens (2014: 42), geleneksel kültürlerde geçmişe önceki kuşakların deneyimlerini içerdiği ve sürdürdüğü için saygı gösterildiğini ifade eder. Ona göre gelenek, durağan değildir; çünkü kültürel mirasını kendinden önce gelenlerden devralan her yeni kuşak tarafından yeniden icat edilmek zorundadır. Bu noktada da Giddens'in ifadeleriyle yeni kuşakların önceki kuşakların deneyimlerini de dikkate alarak popüler kültürün de etkisiyle daha “modern” olarak nitelendirdikleri geçiş dönemi ritüellerini icat etiklerini söylemek mümkündür.

Sonuç olarak Hamamönü'nde bulunan kına konaklarında düzenlenen kına geceleri ya da diğer bir deyişle ritüellerin salonlara vb. mekânları taşınması durumu öncelikle kentleşmeyle ritüel mekânlarının kaybedilmesinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Diğer yandan kentleşme ve modern hayatın daha doğrusu hızlı akan zamanın alışkanlığı olan her şey dâhil paketlerin geçiş dönemi ritüellerine yansımaları söz konusudur. Bu hizmet sonucunda da ritüelin bir organizasyona dönüşmesi, katılım gerektiren süreçleri ve ritüel ânı, katılımcılar için sergilenen bir gösteriye dönüşmüştür. Ayrıca popüler kültürün de etkisiyle gelenekte olmayan yeni pratiklerin eklendiği, geleneksel ve eski bulunanların unutulduğu ya da modernleştirilirken bağlamından koparıldığı, organizasyon adı altında ticarileştirildiği ve otantikleştirilerek seyirlik bir gösteriye dönüştürüldüğü söylenebilir.

#### **4.4. Toplanma ve Kültürel Aktarım Mekânı Olarak Hamamönü**

Hamamönü, sadece turizme açılmış bir kent mekânı değildir. Kentliler için de önemli bir toplanma ve eğlence mekânıdır. Kentsel mekânların, her şeyden önce kentli için bir gündelik hayat mekânı olmasından hareketle, kentlilerin hem günlük pratiklerini oluşturan hem de kültürel bellek ve deneyimlerini barındıran mekânlar olduğu söylenebilir. Hamamönü, yenilenme sürecinde içinde tarihî, dinî, kültürel pek çok imge ve yapıyı öne çıkartmasının yanı sıra düzenlenen ve kentlinin belleğinde Hamamönü ile özdeşleşen pek çok etkinlikle de belli anlamların atfedildiği bir mekân hâline gelmiştir. Yenileme projesi öncesinde terk edilmiş ve Ankaralı için tehlikeli bir yer imajı çizen Hamamönü, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Ankara'nın ticari ve sosyal hayatının oldukça canlı olduğu bir bölgenin içinde yer almaktadır. Ancak hızlı ve plansız kentleşme zamanla bu bölgenin terk edilmesine neden olurken modern topluma uygun yeni kentsel mekânların inşası da bölgenin önemini kaybetmesinde etkili olmuştur. Bu noktada yeniden canlandırılmak istenen Hamamönü'nün hem geçmişte hem de günümüzde Ankara için toplanma mekânı işlevi gören çeşitli anlamları taşıdığı söylenebilir. Hamamönü'nde hayata geçirilen pek çok uygulama “bölgenin eski cazibeli günlerinin geri gelmesi” ve “geçmişin sosyal atmosferinin hissedilmesi” üzerine temellendirilmiştir. Bu amaç için de sadece mimarî bir yenileme yoluna gidilmemiş, belediye ve diğer kurumsal aktörler eliyle pek çok kültürel faaliyet hayata geçirilmiştir. Düzenlenen Ramazan eğlenceleri artık Ankara'da Hamamönü ile

özdeşleşmiştir. Yine bölgede düzenlenen Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri ve Tarihî Kabakçı Konağı'nda düzenlenen Hamamönü Söyleşileri alanın ziyaret edilmesinde önemli etkinlikler olarak değerlendirilebilir. Ayrıca çalışma kapsamında irdelenen kına konaklarının Ankara'da en yoğun olduğu yer olmasıyla Hamamönü deyince kına konakları da akla gelmektedir. Bu etkinlikler bölgenin kültürel anlamda bir kamusal toplanma mekânı inşa sürecine de girdiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Tezin bu başlığında da Hamamönü'nün günümüzde bir kültürel mekân ya da kentli için bir toplanma mekânı olup olmadığı, burada düzenlenen eğlence ve şenliklerin Ankara için Hamamönü ile bütünleşen bir kent imgesi hâline gelip gelmediği, söz konusu etkinliklerin uygulamalı halk bilimi açısından nerede durduğu sorgulanacaktır.

Mekânlar; toplumun yaşam tarzını ve kültürel pratiklerini, dinî ya da siyasî pek çok sembolünü, kısacası sosyal ve kültürel pek çok imge ve anlamı barındırır. Ayrıca imge ve anlamlar da mekânın üretimine katkı sağlar. Özellikle kentlerde görülen pek çok kamusal alanın bir imge ve anlam üretim sürecine dayandığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla mekânın üretimi, toplumların mekânla bağ kurmalarını sağlayan toplumsal, sosyal ve kültürel pek çok anlamın üretimi hâline gelmektedir. Lefebvre'ye göre toplumsal mekân, toplumlarla birlikte değişir ve mekân zihinsel olanla kültürel olanı, toplumsalla tarihseli birbirine bağlar (Lefebvre, 2014: 35). Lefebvre'in mekânın üretimiyle ilgili kavramsal çerçevesi bu noktada önem kazanır. Lefebvre, mekânın algılanan, tasarlanan ve yaşanan bir olgu olduğunu ileri sürer ve üçlü bir kavramsal çerçeve çizer. Ona göre mekânın üretimi; mekânsal pratikler, mekân temsilleri ve temsil mekânları olarak anlanılır. *Mekânsal pratikler* toplumsal pratiklerin üretildiği topluma ait yer ve mekânsal oluşumlardır ve bir toplumun mekânsal pratiği kendi mekânını yaratır. *Mekân temsilleri* yani tasarlanmış mekân, bir toplumun (üretim tarzının) içindeki egemen mekândır. Yani üretim ilişkilerini barındırır. *Temsil mekânları* ise imgeler ve semboller aracılığıyla yaşanan mekânlardır. Mekân temsillerinin tasarlanmışlığından dolayı nesnellliğini vurgulayan Lefebvre, temsil mekânlarının yaşanmışlığına vurgu yapar. Ona göre imgelemin ve sembolizmin nüfus ettiği bu mekânların kökeni tarihtir: “bir halkın ve bu halka mensup her bir kişinin tarihi” (2014: 67-70). Lefebvre'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere üretilen ve yeniden üretilen her mekânın temsil ettiği bir anlam vardır; yaşam mekânı, üretim mekânı, bellek mekânı, kültürel mekân, toplanma mekânı gibi anlamlarla yer eder zihinde. Ancak kurgulanmış ve turizme açılmış mekânlar, ekonomik ve kültürel

pek çok boyutu içerdiği için çok anlamlı hâle gelebilir. Ömer Aytaç, kent mekânları üzerinden o kentin ortak yaşam kültürünün izlerini yakalamanın, kolektif deneyimlerin izlerini sürmenin ve gündelik yaşamın imgesel boyutlarını izlemenin mümkün olduğunu dile getirir. Ayrıca “kentlinin kolektif bilinçaltını, simgesel kodlarını da kent mekânlarının temsil gücünde bulmak” mümkündür (Aytaç 2007: 223). Kent mekânlarının bu temsil gücünü en iyi yansıtan unsurlar barındırdıkları imgelerdir. Bu imgelerin fizikî bir bina, anıt, meydan olmanın ötesinde kentli için ortak kültürel unsurları, kültürel belleği ve kolektif hafızayı barındıran mekân, tören ve etkinlikleri kapsamı konunun halk bilimiyle ilişkisinin kurulduğu temel noktalardandır.

Kent imgesi terimi Kevin Lynch tarafından kaleme alınan *Kent İmgesi* adlı kitapla kent araştırmalarına girmiştir. Lynch’e göre; kusursuz bir imge sunabilen canlı ve bütünleşmiş bir fiziksel çevrenin sosyal rolü yadsınamaz ve grup iletişimini olanaklı kılan kolektif hafıza ve semboller için ham malzemeler sağlar. Ayrıca iyi bir çevresel imgenin duygusal olarak da güven sağlayacağını, kentlinin kendisi ile dış dünya arasında uyumlu bir ilişki kurmasına yardım edeceğini belirtmektedir. Lynch, her bireyin kendi imgesini yaratarak taşıyacağından ancak aynı grubun üyeleri arasında da tutarlı bir uzlaşma olacağından söz etmektedir ve “halk imgesi” terimini ortaya atarak bu terimi “büyük bir grup kentlinin ortak zihinsel kent imgeleri” şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca ona göre çevresel imge kimlik, yapı ve anlam olarak üç bileşenden oluşur (2017: 1-14). Lynch’in sözünü ettiği “aynı grubun üyesi arasında tutarlı bir uzlaşma” ifadesi Dundes’in “ortak bir faktörü paylaşan insan grubu”nu hatırlatır. Bu ortaklığın ne oldu fark etmemektedir. Dolayısıyla ortak amaçlarla bir araya gelinen bir mekân da olabilir. Bu ortak amaç, Hamamönü özelinde söylemek gerekirse, bir ritüel ya da eğlence olabilir, bir şenlik olabilir ya da nostaljik duygularla ziyaret olabilir. Dolayısıyla söz konusu ortaklık Lynch’in sözünü ettiği “halk imgesi”ni oluşturur ve o mekân artık o duyguyla, etkinlikle, kişiyle ya da yemekle anılır. Meltem Al, toplumdaki farklılıkların gösterebildiği ve mekânı sürekli bir şekilde yeniden üreterek ona ait imgeleri de şekillendiren yaşam pratiklerinin, bu mekânlarda gerçekleştirilerek, fiziksel mekânın kalıcılığı ölçüsünde, kentin yaşam kültürünü oluşturduğunu ifade eder. Bu süreç içerisinde yaratılan kentsel imgeler, kentin fiziki niteliğine olduğu kadar, tarihine, geçirdiği değişimlere, bireyler tarafından kullanılış şekline ve gündelik hayat içerisindeki yerine dair bilgi verirler. Bu açıdan Al, bu mekânları “kentin imge üreticileri” olarak değerlendirir (Al, 2011:

26-27). Konuya halk bilimi açısından yaklaşan Öcal Oğuz da imgeyi, “her yörenin yerel, ulusal, bölgesel ve uluslararası hâle gelmiş yani meşhurlaşmış halk bilimsel ürün ve gösterimleri” şeklinde tanımlayarak, halk arasında yaygınlık kazanmış imgelerin ait oldukları bölgenin ve grubun kültürel simgeleri hâline gelerek kültürel, turistik ve ticari etkileşim ve iletişimin temel belirleyicileri olduğunu ifade etmektedir (2013b: 77-78). Dolayısıyla kent imgesinin kente ait meşhur bir kültürel unsur ya da etkinlik de olabileceği söylenebilir. Diğer bir deyişle imge sadece kültürel veya tarihî bir kişi, mekân, nesne, müzik, yemek değil, kentle özdeşleşmiş bir festival, şenlik, bayram veya gösteri de olabilir. Nebi Özdemir’in kent imgesini “doğal, tarihî ve kültürel kent belleğinden beslenilerek tasarlanan yeni somut ya da soyut yaratmalar/görüntüler” olarak ele alması da bu fikri destekler niteliktedir (2011: 47). Kent imgelerinin bir kısmının mekânlar, ticari alanlar ve mimari eserler, kent ve çevresinde yetişen ürünler gibi somut unsurlar olduğunu ancak bu mekânlar çevresinde oluşan pek çok geleneğin de kentin kültürel yapısına katkıda bulunduğunu ifade eden Pınar Fedakar; kentin buluşma mekânı hâline gelen yerlerine dikkat çekerek buraların kentin bilinen merkezlerinden biri olarak kent imgelerine dâhil edileceğini belirtmektedir. Ayrıca Fedakar’a göre yapılarla ilgili anlatımlar, çeşitli inanç ve uygulamalar da kent kültürü için önemlidir (Fedakar, 2013: 229-230). Kısacası, kentin barındırdığı imgeler somut unsurlar olmanın ötesinde mekânın kullanım şeklini, o mekânda kendini gösteren pratikleri, mekânın tarihini, mekânlara ait anlatıları yani mekânın kültürünü yansıtır. Yenilenmiş, kurgulanmış ya da yeniden üretilmiş mekânların üretim sürecinde de bu imgeler önemli bir yer tutmaktadır. Eski imgeler bellek yoluyla aktarılabildiği gibi yenileri de eklenebilir ya da üretilebilir.

Hamamönü hem eski imgelerin hem de yeni imge ve pratiklerin vücut bulduğu bir kent mekânı olarak değerlendirilebilir. Yeni pratikler yeni üretimleriyle mümkün olmaktadır. Ancak Hamamönü’nün geçmişte “imge üretim sürecinin kesintiye” (Al, 2011) uğratılmış bir mekân olduğunu da belirtmek gerekir. Meltem Al, imge üretim sürecinin kesintiye uğramasını, “kentsel mekânların kentlinin kullanımından çekilmesi ya da kendi tarihselliğinden koparılarak ve mekâna ait imge üretiminin kesintiye uğratılarak zihindeki anlamının değişmesi sürecinin, kentlinin kentle kurduğu bağın ve kenti yeniden üretirken kullandığı referansların zaman içinde yok olması” anlamına geldiğini ifade eder (2011: 19). Hamamönü’nün geleneksel mahalle yapısını, ticaretin ve sosyal hayatın merkezi olma durumunu kaybetmesinde diğer bir deyişle imge

üretim sürecinin kesintiye uğramasında mekânsal sürekliliğinin kesintiye uğratılması etkili olmuştur. Çünkü Pierre Nora'ya (2006: 17) atıfla ifade etmek gerekirse “süreklilik duygusunun kökü mekândadır.” Söz konusu sürekliliğin ve imge üretim sürecinin kesintiye uğraması Hamamönü için ya da daha genel ifade etmek gerekirse Ankara eski kent merkezi için, karşısına “Ankara'nın modern yüzü Yenişehir”in koyulmasıyla olmuştur. Planlama sürecindeki bu eğilim, paylaşım ve iletişimin mekânı olan ve bir aradalığı temsil eden kamusal alanların ve kentlinin toplanma mekânlarının dönüşmesine ve kentlinin süreklilik duygusunun kesintiye uğramasına neden olmuştur.

Geleneksel kentin cami ve ticarethaneler etrafında toplanan yapısı, modern kentte kamu binaları ve tüketim alanlarının etrafında toplanmaya başlanmıştır. Dolayısıyla zamanı ve mekânı tüketim biçimi de buna göre şekillenmiştir. Günlük alışkanlıklar ve pratikler yaşanan mekâna göre değişiklik göstermeye başlamıştır. Öcal Oğuz, sanayi öncesi Türk kenti veya köyünün cami etrafında toplandığını, sanayileşmeyle fabrika, günümüzde ise hipermarketler etrafında toplandığını ileri sürerek; bu durumu “kentin merkezinin cami olması inancın, fabrika olması üretimin, hipermarket olması tüketimin baskın olduğu anlamına gelir” şeklinde yorumlamaktadır (2008: 17). Oğuz'un belirttiği bu sürecin modernleşme, sanayileşme ve küreselleşmenin bir sonucu olduğu açıktır ve kentleşen hemen hemen her mekân bu süreci yaşamıştır. Ancak Ankara için sadece kendi hâline bir değişimden bahsetmek mümkün değildir. Özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında devlet eliyle yeni kamusal alanların inşası modern bireye yönelik mekânlardır ve modernliği dayatır. Eski kent ise eski alışkanlık ve yaşam biçimini zamanla terk etmek zorunda kalmıştır. Böylece Ankara'nın eski kent merkezinde toplanma alanı olarak kullanılan mekânlar da kentleşme ve modernleşme ile terk edilmiştir. Cumhuriyet'in modern başkent kurgusu içinde yeni kamusal alanların ve toplumsal pratiklerin inşası da bu mekânsal pratikleri kentlilerin belleğinden neredeyse tamamen silmiştir.

Ancak bu modern kamusal alanların inşası öncesinde Hamamönü ve çevresinin sosyal çerçevesi de dikkat çekicidir. Tansı Şenyapılı'nın Hamamönü'nü içine alan mahalleyle ilgili aktardığı bilgiler dönemin mahalle ve konut yapısını anlatması bakımından önemlidir. Hamamönü'nün 1920'lerin başında tipik bir mahalle özelliği gösterdiği ve yakınlarında önemli bir toplanma alanına da sahip olduğu bilinmektedir.

Şenyapılı'nın aktardığına göre 1920'li yıllarda Hamamönü ve Cebeci arasında Hamit Tarlası adı verilen ve bayram yeri olarak kullanılan büyük bir alan yer almaktadır (2016: 20) ve bu alanda özellikle cirit oynandığına dair kayıtlar mevcuttur (Aydın vd., 2005: 281).

Yine Funda Şenol Cantek ve Besim Can Zırh'ın aktardığı ifadelerden anlaşıldığı üzere Cebeci Çayırı olarak anılan alan, semt sakinlerinin önemli toplanma alanlarından biridir:

Ankara'nın henüz genç bir başkent olduğu yıllarda Cebeci şehrin eski merkezi olan Ulus ve Kale mevkiinden geniş bir çayır ile ayrılmaktaydı. Cebeci Çayırı olarak anılan bu alan Osmanlı'nın son döneminden itibaren uzun yıllar Ankara ahalisinin mesire yeri idi. Ankara'nın başkent olmasıyla birlikte oluşan konut ihtiyacına koşut olarak bu alan ve çevresi değişmeye başladı. Erken dönemlerde, tabiatın ve iklimin insafına bırakılmış bu bakımsız alan, semt sakinlerince "bitli çayır" olarak anılıyordu. Lakabının çağrıştırdığı olumsuzluğa karşın bu geniş düzlük gerek semt sakinleri gerek komşu semtlerde yaşayanlar gerekse de semte kurumlar vasıtasıyla gelenler için çeşitli etkinliklerin düzenlendiği sosyal bir alan olarak mesire yeri olma işlevini korumuştur. Söz gelimi, 1930 ve 1940'larda Çayır'da koç dövüşleri düzenlendiği Cebecili eski ailelerin hatıralarında yer etmiştir. 1950'lere gelindiğinde komşu semtlerden de izleyici çeken panayır, ip cambazı gösterileri ve tiyatro temsilleri de gerçekleştirilmiştir. Cebeci Çayırı uzun bir dönem boyunca Mamak, Akdere, İncesu ve Hacettepe gibi komşu mahallelerde yaşayan düşük gelirli kent sakinleri ve semtte ikamet eden "dışarıklı" memurlar için "uygun" bir eğlence mekânı olmuş ve semte ekonomik bir canlılık kazandırmıştır (Şenol Cantek vd., 2014: 158).

Ayrıca, Ankara'da Ramazan ve Kurban bayramlarında kurulan bayram yerleri, Yukarı Yüz için Hamamönü, Aşağı Yüz için Tahtakale'deki açık alanlardır.<sup>15</sup> Kimi zaman Hamamönü'nün küçük gelmesi durumunda bayram yerinin Doğumevi'nin karşısındaki alana taşındığı ve bu bayram yerinde; canbazhane, çadır tiyatrosu, kaydırak, atlı karınca, dönme dolap, niyetçi, ayıcı, keten helvacı, macuncu ve seyyar satıcıların yer aldığı bilinmektedir (Aydın vd., 2005: 281). Hamamönü'nün de içinde bulunduğu eski kent merkezinin bahsedilen yıllar için hem ticari hem de sosyal ve kültürel anlamda Ankara için bir toplanma mekânı işlevi gördüğü açıktır. 1900'lü yılların ortasına kadar da her ne kadar sadece "düşük gelirli" kentlileri bir araya getirse de bu işlevini sürdürmüş olduğu görülür. Ancak zamanla hem ticari hem de sosyal ve kültürel işlevini kaybetmiştir. Bu sürecin başlangıcını aşırı göç ile doğan konut ihtiyacı

---

<sup>15</sup> Eski Ankara'da Kale ve çevresi Yukarı Yüz, Anafartalar Caddesi ile Hacıbayram Camii'nden Karacabey Külliyesi'ne kadar uzanan bölüme de Aşağı Yüz adı verilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, S., Emiroğlu, K., Türkoğlu, Ö., Özsoy, E. D. (2005). Küçük Asya'nın Bin Yüzü: Ankara. Ankara: Dost Yayınları.

dolayısıyla kentin büyümeye başlamasına ve modern kent kurgusuna uygun yeni toplanma mekânlarının inşasına kadar götürmek mümkündür. Zeynep Uludağ ve Hilal Aycı, Ankara'nın modern başkent olarak inşasının sosyal ve mekânsal pratiklerin gelişmesi için temsili mekânların yaratılması ile başladığını; Gençlik Parkı ve Atatürk Orman Çiftliği gibi cumhuriyetin modernleşme projesinin parçası olan iki büyük alanın bu süreçte oluşarak kentin gündelik yaşamını değiştirdiğini dile getirmektedirler (2016: 749). Ancak kentlinin gündelik yaşamını ve yaşam tarzını değiştirmeye yönelik kurgulanan bu modern mekânların yanı sıra, “eski Ankaralıların hâlen ahırlarında inek beslemeyi sürdürdükleri ve hayvanlarını yaylıma şehir sokaklarından geçerek gittikleri” bilinmektedir (Aydın vd., 2005: 430). Bu durum daha önce de belirtildiği gibi mimarî yapıda hayata geçirilen hızlı ve plansız dönüşümlerin toplumsuz yapıda aynı hızda gerçekleşmediğinin kanıtı olarak okunabilir. Yine de bu ilk kentleşme ve modernleşme sürecinde Ankara için inşa edilen yeni kamusal mekânlar, yeni toplumsal pratikleri getirmiş, böylece eski kent olarak adlandırılan ve ticari, sosyal ve kültürel bir işlevi olan geleneksel dokulu mekânın terkedilme süreci de hızlanmıştır. Sonrasında ise küreselleşme ve kapitalist ekonominin bir sonucu olan tüketim temelli kent mekânlarının inşası, kentlinin sosyal ve gündelik pratiklerinin dönüşmesinde ikinci aşama olarak değerlendirilebilir.

Modern kent planlama yaklaşımları ve tüketim odaklı mekânların çoğalması kentlerde toplumların paylaşım ve aktarım alanlarının azalmasına hatta yok olmasına neden olmuştur. Steven Flusty, bu süreçte geleneksel kamusal mekânların yerini (genelde kamu desteğiyle olmakla birlikte) özel olarak inşa edilen, özel olarak sahiplenilen ve yönetilen kamusal yığılma mekânları, yani tüketim mekânlarının aldığını ifade etmektedir (akt. Bauman, 2018: 31). Modernizm, teknoloji ve küreselleşme sonucunda toplumsal paylaşımın ve iletişimin yerini işaretle ve metinlerle iletişim almıştır. Türkçe'ye yok-yer veya yer-olmayan olarak iki farklı şekilde çevrilmiş olan Marc Auge'nun “non-place” kavramı, söz konusu değişimler sonucunda ortaya çıkan yeni mekânlara karşılık gelir. Marc Auge'ye göre eğer bir yer ilişkisel, tarihsel ve kimlikle alakalı olarak tanımlanabiliyorsa; ilişkisel, tarihsel ve kimlikle alakalı olarak tanımlanamayan bir mekân, “yer-olmayan” olacaktır. Auge, günümüz kapitalist modernliğin yere ilişkin ayrı bir sıradan deneyim tarzı yarattığını ileri sürer ve bu deneyimi, “yer-olmayanlar”la gittikçe sıklaşan etkileşimlerimizi tanımlamak üzere “üstmodernlik” olarak adlandırır. Ona göre havaalanı bekleme



salonları, süpermarketler, otoyollar ve çeşitli hizmetlerin verildiği benzin istasyonları, hızlı trenler gibi üstmodern mahaller, “organik bağı nedeniyle toplumsal olanı oluşturan” “antropolojik yerler”den farklı olarak yer-olmayanlar”dır (Auge, 1995’den akt. Tomlinson, 2013: 161-162). Auge’nin öne sürdüğü yaklaşım modernleşen toplumların zamanı ve mekânı kullanma biçimlerinin geleneksel toplumdan farklı olduğunu göstermektedir. Modernleşen toplumların ortak kullanım ve aktarım mekânları küreselleşme ve kapitalist ekonominin tüketim mekânlarının yaygınlaşmasıyla biçim değiştirmiştir. Yaşam tarzı ve tüketim alışkanlıklarının değişmesi alışveriş merkezlerini, güvenli siteleri, rezidansları yeni kentin kamusal alanları hâline getirmiştir.

Günümüzde hâlâ devam eden bu süreçte ortaya çıkan yeni kent yaklaşımları kentlinin pratiklerini dönüştürecek bir diğer aşamayı oluşturur. Bu yaklaşımların ağırlık verdiği mekânlar, kent merkezlerinde yenilenerek kentli için buluşma ve paylaşım noktası hâline getirilen mekânlardır. Şerife Geniş, “Küreselleşme, Kent ve Kültür” başlıklı makalesinde “kent merkezlerini canlandırmaya, buraları kültür, eğlence, tüketim ve turizm alanları olarak organize etmeye ve kentin kültür/sanat hayatını canlandırmaya yönelik olarak yapılan yatırımlar ve desteklenen girişimlerin kültürel canlılık ve çok kültürlü karşılaşma/buluşma noktaları yarattığını” ifade etmektedir (2011: 56). Geniş’in ifadeleri modernleşme ve modern hayatın etkisiyle toplanma ve kültürel etkileşim alanları olarak da nitelendirilen kamusal mekânların azalması bağlamında düşünülürse, kent mekânlarında turizm amaçlı yenileme çalışmalarının turistlerin yanı sıra kent sakinleri için de yeni toplanma mekânları meydana gelmesi şeklinde değerlendirilebilir. Benzer bir şekilde; kamusal mekânların 1950’li yıllardan sonra geleneksel kamusal mekândan ayrılan yeni tür mekânlar olarak ortaya çıktığını ifade eden Müge Akkar Ercan, kentsel dönüşüm ve canlandırma projeleri aracılığıyla, kamusal mekânların son 25-30 yıldır kent gündemlerinin en önemli maddelerinden biri hâline geldiğini belirtmektedir (2016: 196). Geleneksel kültür unsurlarının modern kent mekânlarında modern kültürün üretim ve tüketim ilişkileri nedeniyle terk edildiği fikrinden hareketle, bu “yeni” kent mekânlarının kültürün canlanmasına ve aktarılmasına da katkı sağladığı söylenebilir. Kültürel belleğin canlanmasına katkı sağlayan bu mekânlar, Jonh Montgomery’e (1997) göre, toplum için önemli olan yüksek değerleri temsil eden alanlardır. Kutsal ya da sembolik toplanma alanları bu tür kamusal mekânlardır. Taşıdıkları ya da temsil ettikleri

kültürel, tarihî, dinî, toplumsal ve siyasal değerler nedeniyle, bu tür kamusal alanlar, bir grup ya da toplum için, sembol hâline gelirler. Sembolik anlamlarıyla, kamusal mekânlar, bir toplumun ya da grubun süreklilik hissini yaratılmasına katkıda bulunurlar (akt. Akkar Ercan, 2016: 196). Tüm bu süreç değerlendirildiğinde kent planlama ve küreselleşme süreçlerinde kültürel çeşitliliklerin yaşadığı yerler olarak kentlerin kültür aktarımı için ortak kullanım ve aktarım alanlarına daha fazla ihtiyaç duyduğu görülmektedir.

Hamamönü de gündelik hayat, ritüel, kutlama, toplanma vb. pek çok açıdan yeni anlamların üretildiği bir kent mekânı olarak değerlendirilebilir. Hamamönü, sosyal ve mekânsal pratiklerin gelişmesi için yaratılan, Lefebvre'nin kavramsallaştırmasıyla ifade edilirse, temsil mekânlarından biridir. Çünkü Hamamönü, tıpkı Cumhuriyet'in ilk yıllarında yukarıda adı geçen mekânlar gibi, günümüzde “yeni mekânsal pratiklerin yerleşmesine ve yeni anlamların üretilmesine sahne” (Uludağ ve Aycı, 2016: 749) olmaktadır. Söz konusu yeniden üretim sürecinde ortaya çıkan uygulamaların en öne çıkanları ritüel, festival, bayram, şenlik vb. eğlencelerdir. Gerek eğlence yönlerinin ağır basması gerekse kent mekânında geçmişi hatırlatan geleneksel unsurlar barındırması nedeniyle Hamamönü'nde en fazla anılan iki etkinlik, Hamamönü Ramazan Eğlenceleri ve Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri'dir. Bu iki geleneksel unsur hem kentleşme ve halk bilimi ilişkisini göstermesi bakımından hem de biri ulusal envanterde diğeri Temsilî Liste'de kayıtlı olmasıyla somut olmayan kültürel mirasın aktarımı ve korunması noktasında Sözleşme'ye dâhil olan kültürel mekânlar açısından önemli bir yerde durmaktadır.

Kamusal bir mekânın temsil ettiği imgenin kültürel miras unsurları olması o mekânın kültürel mekân hâline gelmesinde oldukça etkilidir. Diğeri bir deyişle kimlik ve aidiyetin devamlılığını sağlayan kültürel unsurlar, mekânı kültürel anlamda bir dönüşüme sokmaktadır. Festival, kutlama, bayram ve şenlik gibi özellikle de takvimsel veya mevsimsel ritüel/eğlence olarak tanımlanan, bu tanımlardan dolayı da özel bir zamana ihtiyaç duyan kültürel unsurların sürdürülebilirliği, topluluğa ve aktarımın sağlanacağı mekâna bağlıdır. Bu tür toplanma ve eğlenceler ortaya çıkış amaçlarından katılımcılarına, kutlanma mekânlarından barındırdıkları inanç ve âdetlere kadar toplumsal, dinî, mitolojik, ekonomik ve kültürel pek çok olguyu barındırır. Lauri Honko, takvimsel ritüellerin kolektifliğine ve yaşam tarzına vurgu

yaparak grup odaklı olduğunu ve tek kişinin, takvimsel sistemin ritmini oluşturan sosyal zamanların ritmini ya da nabzını kontrol etmesinin pek de mümkün olmadığını ifade eder. Tekrarlanan nitelikteki bu ritüeller, kişiyi, sosyal ve sosyo-ekonomik çevresine defalarca tekrarlanan ama aynı zamanda yaratıcı bir yolla bağlarlar. Ancak ona göre takvimsel ritüeller, toplumlar farklılıklarını yitirdiklerinde ya da eski yaşayış şekillerinde radikal değişiklikler yaptıklarında kaybolma eğilimi gösterirler (2015: 203-204). Honko'nun sözünü ettiği “yaşayış şekillerindeki radikal değişikliğe” köyden kente göç ve modern yaşam biçiminin benimsenmesi ve modern mekân ve zamana yani modern toplumun çizgisel takvimine uyum örnek gösterilebilir. Honko'nun ifadelerinden hareketle takvimsel kutlama ve ritüellerin özellikle büyük şehirlerde yaygınlığını yitirmesini; çoğu yerde kentleşme ve modernleşme sonucu geleneksel bilginin aktarılamaması, kutlama mekânlarının yok olması, kentleşmenin getirdiği bireyler arası yabancılaşma sonucu grup aidiyetinin ve bilincinin yitirilmesi gibi pek çok noktadan okumak mümkündür. Tekrar ve aktarım yoluyla devamlılığı sağlanan ritüeller, içinde yaşadığı toplumun uğradığı bu değişikliklerle kimi zaman bazı işlevlerini kaybederek ya da farklı işlevler kazanarak devam etmekte kimi zaman da yok olmaktadır.

Yerel kültürlerin küreselleşme karşısında kaybolması, uluslararası alanda da yer bulmuş ve UNESCO tarafından 2003 yılında kabul edilen Somut Olmayan Kültürel Mirasın (SOKÜM) Korunması Sözleşmesi hayata geçirilmiştir. Sözleşmenin koruma altına aldığı miras alanı; “toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekânlardır. Kuşaktan kuşağa aktarılan mirasın toplulukların ve grupların çevreleriyle, doğayla ve tarihleriyle etkileşimlerine bağlı olarak, sürekli biçimde yeniden yaratılmasıyla topluluklara kimlik ve devamlılık duygusu verilmesi, böylece kültürel çeşitliliğe ve insan yaratıcılığına duyulan saygıya da katkıda bulunulması amaçlanır. Sözleşmeye göre bu miras alanlarının korunması yaşayabilirliğini güvence altına alma anlamına gelir ve korumaya kimlik saptaması, belgeleme, araştırma, muhafaza, koruma, geliştirme, güçlendirme ve özellikle okul içi ya da dışı eğitim aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarma ve kültürel mirasın değişik yanlarının canlandırılması dâhil edilmiştir (Oğuz, 2013c: 233-234). Tanımında da görüleceği üzere 2003 Sözleşmesi toplulukların sadece geleneksel bilgi ve uygulamalarını değil,

kültürel mekânlarını da koruma altına almayı amaçlamaktadır. Bu durum mekânların kültürün aktarımında ve yaşatılmasında birinci derecede önemli olduğunu göstermektedir. Ayrıca kültürel mirasın korunmasında sadece mekânın önemini vurgulayan yaklaşımlara da bu Sözleşme ile karşı çıkıldığı görülmektedir. Öcal Oğuz, 1972 yılında UNESCO tarafından kabul edilen Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme ile halkın kültür üretip tükettiği geleneksel mekânların, tarihî alan, sit alanı, tarihî yapı gibi adlar altında koruma altına alındığını ve ancak zamanla insansız ve kültürsüz mekânın korunamayacağını anlaşıldığını ifade eder (2013c: 103). Bu farkındalık somut olmayan kültürel mirasın korunması yaklaşımının temelini oluşturur. Ayrıca görüldüğü gibi 2003 Sözleşmesi, kültürel mirasın yanı sıra mirasın mekânını da koruma altına almayı hedefler ve bunu kültürel mekân şeklinde ifade eder. Ancak mekânın kültürel mirasın aktarımındaki rolü UNESCO süreçlerinde Sözleşmeden öncesine dayanır. Oğuz'un aktardığına göre Sözleşmeden önce yürütülen İnsanlığın Sözlü ve Somut Olmayan Mirası Başyapıtları Programı (ISSOMBİ) kültürel mekânın kültür aktarımındaki rolünü vurgular ve söz konusu program kapsamında kabul edilen başyapıtlar arasında kültürel mekân olarak nitelenen başyapıtlar bulunur. Ayrıca Oğuz, ISSOMBİ Programının kılavuz kitabında kültürel mekânın, “popüler ve kültürel etkinliklerin düzenli olarak üretildiği ve sürdürüldüğü yerler (pazar yerleri, festivaller vb.)” şeklinde tanımlandığını ve somut olmayan kültürel mirasın korunması açısından önemini vurgulandığını aktarır (2013c: 104-105). Öcal Oğuz, “Folklor ve Kültürel Mekân” adlı makalesinde ise kültürel mekânların işlevini şu şekilde ifade etmektedir:

Bu mekânlar, doğum, sünnet, evlenme, ölüm gibi geçiş ritüellerine bağlı olabileceği gibi, cami, türbe, yadır, mezarlık, hıdırlık, bayram yeri gibi halk inançlarına veya bağ bozumu, yayla şenliği, köy yaşantısı gibi halk hayatına yönelik olabilir. Başka kültür mekânlarında başka kültürel tutumlar içinde olan bireyler, kültürel mekân olma özelliğini ve etkinliğini koruyan bu yerlerde, koruması amaçlanan kültüre kolaylıkla eklenilebilmekte ve geçici bir süre de olsa bu mekâna ait biri gibi davranmaktadır (2007: 32).

Oğuz'un ifadelerinde de görüldüğü üzere mekân bağlamı içinde önem kazanmaktadır ve mekâna kültürel niteliğini kazandıran üzerindeki kültürel tutumlardır. Kültürel mekânın önemi ritüel bağlamı içinde düşünüldüğünde daha da önem kazanmaktadır. Selcan Gürçayır Teke, kültürel mekânın tanımını somut olmayan kültürel mirasa ilişkin hazırlanan sözlükten şu şekilde aktarır; “*insanların etkileşime girmek, paylaşmak ya da sosyal uygulamalar ve düşünceleri değiştirmek*

*amacıyla toplandıkları fiziksel ya da sembolik bir mekândır.*” (Zanten 2002: 4’den akt. Gürçayır Teke, 2016: 47). Honko’nun takvimsel ritüeller olarak adlandırdığı ritüellere atfettiği, “sosyal etkileşim, topluluk tarafından organize edilme ve kolektiflik” özellikleri ile kültürel mekân tanımında öne çıkan “etkileşim, paylaşım ve sosyal uygulama ve düşünceleri yönlendirmek için toplanma” amacı örtüşmektedir. Böylece de toplulukların kendiliğinden düzenledikleri ve etkileşim sağladıkları ritüeller açısından mekânın önemi öne çıkmaktadır. Diğer bir deyişle bu uygulama ve ritüellerin devamlılığı için mekân temel unsurlardandır ve mekânın değişimi ritüeli de değiştirmektedir. Kentleşme ve küreselleşme süreçleri karşısında geleneksel kültürlerin mekâna ve yaşam tarzına bağlı olarak pek çok unsurunun sürdürülemez ve aktarılamaz hâle geldiği söylenebilir. 2003 Sözleşmesi’nin çıkış noktasının, kültürel mirasın aktarımı ve yaşatılmasına dair bu ve benzeri kaygılar olduğu söylenebilir. Öcal Oğuz, 2003 Sözleşmesinin odak noktasını, “modernleşme algısı ve anlayışının, yeni kentsel alanda kırsal homojenliğin ve buna bağlı grup kimliğinin sürdürülememesi, kuşaklar arasında kültürel aktarımı sağlayan ve kolaylaştıran yeni kültürel mekânların yaratılamaması gibi pek çok nedenle yeni kentsel alanlara kırsal kökenli kültürel unsurların aktarılamaması sorunu” şeklinde özetlemektedir (2014: 26). Bu sorunun çözümü için kültürel mirası koruma, aktarma ve yeniden canlandırma önerisinde bulunan Sözleşme ile halk biliminin kültürel unsurları başka alanlarda kullanıma sokması şeklinde özetlenebilecek uygulamalı halk bilimi yaklaşımlarının benzerlik gösterdiğine bir önceki bölümde yer verilmişti.

Burada Hamamönü’nün yukarıda ayrıntıları verilen “kültürel mekân” olarak ele alınmasının sebebi, yenilenme sürecinden sonra söz konusu miras unsurlarından ikisini temel alan iki önemli etkinliğin hayat geçirilmiş olmasıdır. Bunlardan ilki 2009 yılından bu yana düzenlenen Hamamönü Ramazan Eğlenceleri’dir. Ramazan eğlenceleri, Sözleşme’nin toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şöenler başlığı altında Türkiye’nin Somut Olmayan Kültürel Miras Ulusal Envanteri’ne “Ramazan Gelenekleri” adıyla kayıtlı miras unsurunun bir parçasıdır. Ramazan gelenekleri, adı geçen envanterde<sup>16</sup>, “*Hicri takvime göre yılın dokuzuncu ayı olan ramazanda gerçekleştirilen geleneksel pratiklerdir. Müslümanların kutsal kabul ettiği ve oruç ibadetinin yerine getirildiği ramazan ayındaki bu pratikler, Anadolu’da ramazanın*

<sup>16</sup> Envanter kaydı için bkz. Geçmişten Geleceğe Yaşayan Kültür Mirasımız Türkiye Somut Olmayan Kültürel Miras Ulusal Envanter: <https://aregem.ktb.gov.tr/TR-131494/ramazan-gelenekleri.html>

*birinci gününden başlayarak Ramazan Bayramı'na kadar devam eder” şeklinde tanımlanmaktadır. Söz konusu envanterde Ramazan eğlenceleriyle ilgili ise şu bilgilere yer verilir:*

Ramazan bir başka yönüyle eğlence ayıdır. Ramazan ayı boyunca teravih namazından sahura kadar geçen sürede çeşitli eğlenceler düzenlenir. İstanbul'un Direklerarası ve Feshane semtlerinde olduğu gibi şehirlerde genellikle sokaklar panayıra dönüştürülür, ortaoyunu ve Karagöz gösterileri ile konserler düzenlenir. Ramazan ayının ortalarında çocuklar ve gençler bir araya gelir, teravih namazının ardından bütün köyü, mahalleyi dolaşarak mâniler eşliğinde yiyecek içecek toplarlar. Bunlara yörelere göre değişen “âmin bağırma”, “saya gezme”, “küpecik”, “hey hay goca”, “tömbelek”, “helesa” ve “yoklama” gibi adlar verilir. Ramazan ayında cami minareleri arasına “mahya” adı verilen ışıklı yazılar da yazılır.

Ulusal envanterde toplumsal uygulamalar, ritüel ve şölenler başlığı altında kayıtlı olsa da Ramazan geleneklerinin, Sözleşme'nin yer verdiği diğer başlıklarla da yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Mâni söyleme geleneğiyle sözlü anlatımlar; Karagöz gösterileri, meddah ve ortaoyununa yer verilmesiyle gösteri sanatları; mahya yapımıyla el sanatları geleneği başlıklarıyla da ilgilidir. Geleneğin barındırdığı bu unsurlar, halk bilimi disiplininin de araştırma alanına giren unsurlardır. Ramazan geleneklerinin pek çok unsuru günümüzde devamlılığa sahiptir. Ancak yukarıda adı geçen saya gezme, tömbelek, âmin bağırma gibi adlarla anılan gelenekler, küçük kentlerde hâlâ devam etse de büyük kentlerde aynı devamlılıktan söz etmek mümkün değildir. Bunun en büyük nedeni kuşkusuz ki büyük kentlerde mahalle yapısının bozulması, apartman ve site vb. yerleşim yerlerinin çoğalmasındır. Kentlilerin genelde güvenlik endişesiyle tercih ettikleri site gibi yerleşim birimlerine güvenlik dolayısıyla herkesin girememesi ya da insanların birbirine yabancılaşması, köy ve küçük kentlerin mahallelerinde devam eden bir geleneğin kente taşınamamasının en büyük nedenidir. Bu durum, yukarıda bahsi geçen kültürel mekânın yok olmasının geleneğin aktarımı üzerindeki olumsuz etkisine bir örnek olarak gösterilebilir. Ancak buna rağmen Ramazan eğlenceleri, Ramazan gelenekleri içinde en öne çıkanlarındandır. Ayrıca Ramazan'ın dinî boyutunun yanı sıra eğlence boyutunun olması, bu boyutun da aynı zamanda geleneksel kültür unsurlarını barındırması, Ramazan geleneğinin kültür aktarımında çok boyutlu bir işleve sahip olduğunu gösterir. Ancak Ramazan eğlenceleri kentlerde büyük oranda devam etse de değişikliklere uğramıştır. Kentleşmenin ve toplanma mekânlarının değişmesiyle, Ramazan eğlencelerinin alışveriş merkezlerine taşınması, etkinliklerin daha çok tüketim odaklı olması bu

dönüşümün örneklerindedir. Yine de eskiden beri devam eden Ramazan eğlenceleri günümüzde de Türkiye'nin pek çok ilinde yerel yönetimlerin desteğiyle kentlerin meydanlarında düzenlenen etkinliklerle devam etmektedir ve bu durum Ramazan geleneğinin aktarılması yönünde olumlu bir adım olarak değerlendirilebilir. Ankara'da ise son yıllarda Ramazan eğlenceleriyle en fazla öne çıkan mekân, Hamamönü'dür. Hamamönü'nde 2009 yılından bu yana her Ramazan ayında otuz gün boyunca Ramazan eğlenceleri düzenlenmektedir. Bu etkinlikler dolayısıyla; "Ankara'da Ramazan'ın yaşandığı yer", "Ramazan'ın adresi bu yıl da Hamamönü", "Hamamönü Ramazan'da Bir Başka Güzel", "Ramazan'ın Parlayan Yıldızı", "Ramazan'da Tek Adres: Hamamönü", "Ankara'da Ramazan Klasığı: Hamamönü" gibi örnekleri çoğaltılabilecek Hamamönü ve Ramazan ayını birlikte anan pek çok nitelendirmeye rastlanmaktadır. Bu durum Hamamönü'nün Ramazan eğlenceleriyle Ankara için sembolik bir mekân hâline geldiğini göstermektedir.

2009 yılında ilk Ramazan etkinliklerinin hayata geçirildiği yıl, yaptığı açılış konuşmasında dönemin belediye başkanının ifadeleri etkinliğin hayata geçirilme amacını vurgulaması açısından dikkate değerdir. Veysel Tiryaki, "Mahyaların Işığında Hamamönü" adı verilen etkinliğin Ramazan'ın ruhuna uygun bir etkinlik olacağını vurgulayarak, "panayır havasında değil, Ramazan'ın kültürel yönüne de vurgu yapan bir etkinlik" düzenlemek istediklerini belirtir ve "çocukluğumuzda yaşadığımız ve zihnimize kazınan Ramazan imgesini çocuklarımız da aynı keyifle yaşasın istiyoruz" ifadelerinde bulunur.<sup>17</sup> Bu ifadeler ilk yıldan beri belediyenin Hamamönü'nün Ramazan ayı ile birlikte anılması yönünde bir isteği olduğunu göstermektedir. Ayrıca, etkinlikte pek çok hediyelik eşya vb. satışı yapan standın bulunması dolayısıyla vurgulandığını düşündüğümüz, etkinliğin panayırdan ibaret olmadığı yönündeki vurgu, tüketimin var olmakla birlikte geri plana atılacağını ve etkinliğin kültürel yönünün ön plana çıkartılacağını gösterir. Geleneksel vurgusunun yanı sıra "çocukluğumuzdaki ramazan imgesi" ifadesi mekânın kültürel belleği canlandırıcı bir işlev göreceğini gösterir.

Hamamönü'nde hemen hemen her unsorda görülen nostaljik imgeler bu eğlencelerde de öne çıkartılmaktadır. 2016 yılında kaleme alınmış "Hamamönü'nde

---

<sup>17</sup> Veysel Tiryaki'nin sözlerine yer veren haber metni için bkz. <https://www.haberler.com/altindag-belediye-baskani-tiryaki-ramazan-in-haberi/>

Ramazan” başlıklı blog yazısı, hem Hamamönü Ramazan Eğlenceleri’nin geleneksel ramazan eğlenceleri ile benzerliğini göstermesi hem de yazarın nostalji vurgusu yapan ifadeleri bakımından önemlidir:

Belki bir Bursa veya İstanbul değil ama Ankara’nın Ulus’u, Ramazan’ın en şenlikli geçtiği ve ruhunun hissedildiği yer. Hamamönü yeni hâliyle Ramazan’da o kadar güzel ki, oruç tutun tutmayın ama sadece bir ay süreceksiniz bu ortamı bir ucundan muhakkak yakalayın. Ramazan dolayısıyla sokaklarda sıra sıra stantlar var: el işi ürünler, takılar, hint kınacıları, olmazsa olmaz. Avoncu amca, çeşit çeşit çerezler, sabunlar, gümüşler, fotoğraf çekirtmelik fesler, kıyafetler kısaca aklınıza bir stantta satılabilecek ne gelirse her şey var... Benim en çok hoşuma giden çeşit çeşit Ramazan şerbetleri oldu: demirhindi, limon-çilek, zencefil, lavanta, gül... Bir de macuncu elbet, rengarenk macunlar olmadan şenlikli Ramazan tablomuz bir parça eksik olurdu. Sanat atölyeleri, Hacivat-Karagöz oyunları, koro, ateşbazlar, sema gösterileri, çocuk oyunları gibi etkinlikler farklı farklı olmak üzere her akşam gerçekleştiriliyor... Hamamönü bize çocukluğumuzdan bildiğimiz o Ramazan tadını bir nebze olsun yaşatıyor. Ankara’da yaşıyor ve bir tutam olsun Ramazan ruhu istiyorsanız buraya uğrayın, öteki türlü cami mahyalarını seyretmekten başka seçeneğiniz de zaten pek yok.<sup>18</sup>

Yukarıdaki metinde hissedilen eski Ramazanlara özlem duygusunun giderilmesini sağlayacak ortamın, Hamamönü’nün tarihî atmosferine de bağlı olarak bu eğlencelerle kurgulandığı söylenebilir. Ziyaretçilerin de Hamamönü’nü Ramazan’la özdeşleştiren ifadeleri Hamamönü’nün bu eğlenceler kapsamında Ankara için bir imge mekân hâline geldiğini kanıtlamaktadır:

Televizyonda ramazan programlarında görürdük, şimdi gezmeye geldik. Ramazan’da da çok gelmek istiyoruz... Eski Ramazanları özleyeceğiz (KK20).

Her sene özellikle Ramazan’da geliyoruz. Çocuklarla gelip geziyoruz. Manevi bir havası, çocuklarla birlikte onu yaşamak güzel oluyor. Çocukların da çok hoşuna gidiyor, macuncular oluyor, Karagöz gösterileri izliyoruz. Alışveriş merkezlerinden de Hamamönü daha keyifli oluyor bizim için de çocuklar için de. (KK21).

Ramazan sırasında mutlaka gidilmesi gereken yer. Ramazan’da her zamankinden daha şenlikli bir yer. (KK31)

Aileniz ile birlikte gidebileceğiniz buram buram tarih kokan bir yer. Ramazan akşamları özellikle gidin. (KK32)

Ramazan zamanı panayır havası ile geçtiğinden bu zamanda gitmek daha eğlenceli. (KK33)

... Özellikle ramazan ayında muhteşem, kendinizi eski osmanlı sokaklarında gibi hissedebilirsiniz. Tam bir panayır alanı... (KK34)

<sup>18</sup> Metnin alındığı blog yazısına ulaşmak için bkz. <https://lavarla.com/hamamonunde-ramazan/>



Sokakları buram buram tarih kokan Ramazan ayında belediyenin düzenlemiş olduğu etkinliklerle Ramazan'ı doya doya yaşatan bir adres. (KK35)

Yeni hâli çok güzel olmuş. Eski Ankarayı yaşıyorsunuz. Gezilecek güzel yerler var. Özellikle ramazan ayında çok keyifli. (KK36)

...eski Ankarayı yaşatan nostaljik bir bölge hâline dönüştü. Adım atınca tam anlamıyla zamanda yolculuk yaptığımız hissine kapılıyorsunuz. Özellikle ramazan aylarında eklenen aktiviteler bu yolculuğu daha da ilginç hale getiriyor. (KK37)

Ziyaretçilerin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Hamamönü'nün Ramazan ile anılır olması yeni bir kent imgesinin üretilmesi şeklinde değerlendirilebilir. Diğer bir deyişle Hamamönü, Ramazan eğlenceleri ile meşhur hâle gelmiştir. Hem ziyaretçilerin görüşleri hem de medyada yer alan haberlerin içeriği bu görüşü destekler niteliktedir.

Hamamönü'nü kültürel bir aktarım mekânı olarak ele almayı gerektiren bir diğer uygulama Hamamönü Hıdırellez Şenliği'dir. Hıdırellez, mevsimlik geçiş ritüellerinden biridir ve yine Sözleşme'nin toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şöenler başlığında yer alır. Ancak Ramazan geleneğinde olduğu gibi çok anlamlı bir geçiş ritüeli ve miras alanıdır. Ayrıca söz konusu ritüel, "Bahar Kutlaması: Hıdırellez" adıyla Makedonya ile ortak dosya olarak sunulmuş ve 2017 yılında UNESCO'nun İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Miras Temsilî Listesi'ne kaydettirilmiştir. Dolayısıyla Temsilî Liste'ye kaydından önce başlamış olan Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri, halk bilimi açısından da uygulamalı halk bilimi örneği olarak değerlendirilebilir.

Hıdırellez, kış mevsiminin bitişini ya da baharın gelişini kutlamak amacıyla çeşitli pratikleri barındıran takvimsel ya da mevsimsel bir ritüel olarak tanımlanabilir. Ritüelleri yapılış amaçlarına ve zamanlarına göre sınıflandırılan tekrarlı davranış biçimleri olarak ele alan Louri Honko (2015: 202); ritüelleri geçiş ritüelleri, takvimsel ritüeller ve kriz ritüelleri olarak üç ana başlık altında toplamıştır. Honko, takvimsel ritüelleri "dönemler hâlinde ortaya çıkan, topluluk tarafından organize edilen ve sosyo-ekonomik mevsimlerin çoğunlukla başında ya da sonunda yapılan ritler" şeklinde tanımlamaktadır. Honko'ya göre takvimsel ritüeller; doğanın gözlemlenmesi sonucu ortaya çıkan doğal takvimi, ekonomik ilişkilere dayandırılan ekonomik takvimi ve sosyal etkileşimi düzenleyen bayram takvimini izledikleri için yazılı hiçbir takvim bulunmamasına rağmen takvimsel ritler olarak adlandırılır. Bu ritüeller sosyal hayatın ritmini oluştururlar; günümüzde öncelikli amaçların ne olduğunu, hangi

normların yürürlükte olduğunu rekabetin kurallarının ne olduğunu göstererek, toplumun kolektif ve önceden belirlenmiş değerlerini ön plana çıkarırlar (2015: 203). Van Gennep, evrenin de insan gibi basamaklar, dönüşümler, ilerleme ve durgunluk zamanları olan bir sürecin etkisi altında olduğunu ve şenliklerin de ayların, mevsimlerin, yılların geçişini belirten yapıları dolayısıyla evrenin geçiş törenleri olduğunu ifade eder (Gennep, 1984'den akt. Yurdakul, 2006: 48).

Pertev Naili Boratav, mevsimlik bayramlar olarak nitelendiği bayramları, mevsimlerin gösterdiği değişikliğe göre; kutlanma zamanı değişenlere özel mevsimlik bayramlar (koç katımı, saya, döl, göç bayramları vb.), her yerde aynı zamanda kutlanana ise genel mevsimlik bayramlar (nevrüz, çiğdem, Hıdırellez vb.) adını vermiştir. Boratav, genel mevsimlik bayramlar içine dâhil ettiği Hıdırellez'i, "bahar bayramları içinde hem yaygınlığı hem de töre ve törenlerin, eğlencelerinin zenginliği bakımından en dikkate değerini" şeklinde ifade etmiştir (2015: 251-252). Çoğunlukla Anadolu ve Balkan Türkleri arasında bilinen ve eskiden Rûz-ı Hızır da (Hızır Günü) denilen Hıdırellez (Hızır ve İlyas kelimelerinin halk telaffuzunda aldığı biçim dolayısıyla), halk arasındaki yaygın inançlara göre Hızır ile İlyas'ın bir araya geldiği günün hatırasına kutlanmaktadır. Günümüz takviminde 6 Mayıs tarihine gelen kutlanma zamanı, Rûmi takvimde 23 Nisan'a denk gelmektedir. Bu tarih halk arasında yaz mevsiminin başlangıç tarihi kabul edilmektedir. Eski takvimde yıl pratik olarak ikiye ayrılmıştır; 23 Nisan'dan (6 Mayıs) 26 Ekim'e (8 Kasım) kadar süren 186 gün Hızır günleri adıyla yaz mevsimini, bu tarihten 23 Nisan'a (6 Mayıs) kadar devam eden 179 gün de Kasım Günleri adıyla kış mevsimini meydana getirmektedir (Ocak, 2012: 145).

Ahmet Yaşar Ocak'a göre Hıdırellez Merasimleri, Anadolu Selçuklu zamanında gelenekselleşmiş, Osmanlı dönemindeyse yaygınlaşarak devlet nezdinde bile tam anlamıyla geleneksel bir hâle dönüşmüştür (2012: 150-151). 6 Mayıs'ta Hızır ve İlyas'ın bir araya gelmesi anlamına gelen Hıdırellez, Balkanlarda ve Türkiye'de Hıdırlez, Edirlez, Ederlez, Hıdrellez, Eğrice gibi değişik isimlerle de kutlanmaktadır (Ocak, 2012: 154-155). Halk inanışlarına göre Hızır, zaman zaman dünyada dolaşır, gezdiği yerlerde kuru otları yeşertir, dokunduğu kimsenin elinde bir iz bırakırmış. Halk inanışlarında onun bereket ve uğur getirdiği, darda kalanlara yardım ettiği, kendisine rastlayanların, Hızır olduğunu sonradan anlayıp, gördükleri zaman dileklerini

söyleyememiş olmalarına yandıkları üzerine hikâyeler anlatılır (Boratav, 2015: 253). Ayrıca gerek Anadolu’da gerekse Hıdırellez’in kutlandığı diğer bölgelerde Hıdırellez gününe dair çeşitli inanç, âdet ve gelenekler vardır. Bu inançlar, temelinde Hızır’ın şifa dağıtıcı ve sağlığa kavuşturucu olduğuna inanılması olan inanç ve âdetlerdir.<sup>19</sup> Hem şifa ve sağlık kazanmak hem de nazardan korunmak amacıyla uygulanan âdetlerden en çok bilinenlerinden biri ateş üzerinden atlamaktır. Tekerlemeler ve dualarla birkaç kez atlanan ateşin üzerinden hastalar da atlatılır, ateşin külünden alınarak alınlara sürülür. Hıdırellez günü yakılan Hıdırellez ateşinden atlayan kişinin yıl boyunca hastalığa yakalanmayacağına, yakalanırsa şifa bulacağına ve kesinlikle nazara uğramayacağına inanılır (Ocak, 2012: 155-157). Kısaca yaz mevsimini karşılamak amacıyla çeşitli uygulamaların yapıldığı Hıdırellez günü, pek çok bölgede benzer inanç ve uygulamaların hayata geçirildiği mevsimlik bir bayramdır. Geleneksel toplumlarda zamanın döngüsel yönü dolayısıyla oldukça önem verilen bu mevsimlik bayramlar ya da takvimsel ritüellerde mekânın seçimi ve ifade ettikleri oldukça önemlidir.

Hıdırellez merasimleri şehir, kasaba ve köylerin yakınındaki ağaçlık ve yeşillik yerlerde yapılır. Bu yerlerde çoğu zaman dere, göl, su kaynakları mevcuttur ve bazen bu mekân bir türbenin yanıdır. Anadolu’da bazı şehir ve kasabalarda bütün bu nitelikleri taşıyan Hıdırlık (Hızırlık) yerlerinin bulunduğu bilinmektedir. Hıdırellezin bu gibi yerlerde kutlanması, Ahmet Yaşar Ocak’a göre bahar ve yaz mevsimiyle ilgili olduğu kadar Hızır’ın su ve yeşillik unsurlarıyla bağlantısını da gösterir. Hıdırellez günü, Hızır’ın bu gibi yerlerde dolaştığına inanılır. Ayrıca bu mekânların seçiminde ağaç ve su kültürünün de etkisi vardır (2012: 154-155). Selcan Gürçayır Teke, Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri üzerinden kaleme aldığı makalesinde Hıdırellez özelinde ritüel mekânlarının önemi ve işlevine değinir. Hıdırellez kutlamalarının yapıldığı yerlerin zaman içerisinde dönüşmeler bile halk arasında “hızır uğrağı” olduğuna inanılan yerler olduğunu ifade eden Selcan Gürçayır Teke, Hıdırlık tepeleri ya da hıdırlıkların inanç ve kutlama sırasında yapılan uygulamalar ve sosyal bütünleşme açısından sembolik anlamlara da sahip olduğunu belirtir. “Hıdırlık adı verilen alanlar geleneğin sürdürüldüğü, paylaşma duygusunun yaşandığı, beraberliğin ve grup kimliğinin hissedildiği, bir gruba ya da bir kültüre ait olma bilincini sağlayan

---

<sup>19</sup> Hıdırellez’e dair inanç ve âdetler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak, A. Y. (2012), *İslâm Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

mekânlardır. Hıdırellez özelinde kutlama mekânı aynı zamanda doğa-kültür ilişkisinin sürdürüldüğü bir alandır. Dolayısıyla hıdırlıklar, Hıdırellez kutlamalarının sürdürülmesi için hayati öneme sahip kültürel mekânlardan biridir” (Gürçayır, 2016: 46).

Türkiye'nin pek çok yerinde olduğu gibi Ankara'da da, özellikle ilçelerinde<sup>20</sup>, Hıdırellez bahar bayramı olarak kutlanmaktadır. Ankara merkezinde Hıdırellez'in bahar bayramı olarak kutlandığı mekânlardan biri Hamamönü'nün de sınırları içinde yer aldığı Altındağ ilçesinde bulunan Hıdırlık Tepe adlı bir tepedir. Ankara'daki Hıdırlıktepe'nin isminin nereden geldiğiyle ilgili şu şekilde bir rivayet bulunmaktadır:

Rivayete göre Hızır Aleyhisselam bölgedeki tepeye sık sık uğramış. Ankara'nın her yöne bakan bu engin manzaralı tepesine Hızır Aleyhisselam'ın uğraması nedeniyle ahali de bu tepeye çıkar ve türlü türlü dileklerde bulunmuş. Hatta bu durum öyle yayılmış ki, Ankara'ya sırf dilekte bulunmaya gelen kişiler olmaya başlamış. Gel zaman git zaman bu bölge Hızır Tepesi olarak anılmaya başlamış. Zaman içerisinde ifadelerin değişimiyle bölge Hıdırlıktepe ismi ile bilinir olmuş<sup>21</sup>

Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesi'nde de kaleye yakın bir dağ üzerinde Hazret-i Hızır makamı diye bahsedilen ve halkın dinlenme ve mesire yeri olarak kullandığı bir türbeden bahsedilmektedir (2012: 531). Evliya Çelebi'nin sözünü ettiği tepe günümüzde Hıdırlıktepe diye geçmektedir. Hıdırlıktepe'nin yeri ve günümüzdeki durumuyla ilgili ise *Altındağ'ın Sosyo-Kültürel Dokusu* adlı kaynakta şu bilgiler yer almaktadır:

Bentderesi'nden 110 metre yükseklikteki bu tepe, Ankara'nın tarihi bir semtine yer sahipliği yapmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu döneminde Hızır Tepesi olarak adlandırılan bu tepe daha sonra Hıdırlık Tepe olarak adlandırılmıştır. Eskiden beri yerleşim yeri olarak kullanılagelmiştir. Ankara'nın hâkim tepelerinden birisi olması nedeniyle Anıtkabir'in buraya yapılması düşünülmüş ancak daha sonra vazgeçilmiştir. Hıdırlık Tepe'de 1950'den sonra gecekondulaşma başlamıştır ve halen bu alanda gecekondular yerleşim yerleri mevcuttur (2011: 18-19).

Yukarıdaki bilgilerden hareketle Hıdırlıktepe'nin günümüzde toplanma ve kutlama mekânı olarak değil, yerleşim yeri olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Söz

---

<sup>20</sup> Ankara'nın ilçelerinde 2013 yılında hâlâ canlı bir şekilde kutlandığı bilinen Hıdırellez'de yapılan uygulamalar hakkında ayrıntılı bilgi için Gazi Üniversitesi ve Ankara Kalkınma Ajansı iş birliğiyle yürütülen Ankara Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesi adlı projenin yayını olan “Ankara'nın Somut Olmayan Kültürel Mirası” adlı kaynağa bakılabilir.

<sup>21</sup> Söz konusu mekânın hikâyesi için bkz. <https://www.haberankara.com/iste-hidirliktepenin-isim-hikayesi/11375/>

konusu tepeden adını alan Hıdırlıktepe Mahallesi 2006 yılında kentsel dönüşüm alanı ilân edilmiş mahallelerden biridir (K.K.1). Ayrıca uzun yıllardır bu mekânda Hıdırellez ya da başka herhangi bir bayram vb. kutlamanın yapılmadığı bilinmektedir.

Bölgede 2010 yılından beri düzenlenen Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri; Altındağ Belediyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Halk Bilimi Uygulama ve Araştırma Merkezi (THBMER) ve Somut Olmayan Kültürel Miras Derneği iş birliğiyle, her yıl 5-6 Mayıs tarihlerinde Hamamönü'nde yer alan Mehmet Akif Ersoy Parkı'nda düzenlenmektedir. Şenliğin düzenleyicilerinden olan merkez ve derneğin bu miras alanındaki farkındalığı şenliğin hayata geçirilmesinde büyük etkiye sahiptir. Dolayısıyla hem şenliği düzenleyen aktörlerin hem de şenliğin Sözleşme'nin somut olmayan kültürel miras konusunda önerdiği koruma ve aktarma yöntemleri ile ilişkisi açıktır.

Hamamönü Hıdırellez Şenliği, kutlama zamanı açısından gelenekteki zamana uygun olarak 5-6 Mayıs tarihlerinde gerçekleştirilse de kutlama mekânı açısından geleneksel kutlamadaki mekândan farklı bir mekânda kutlanır. Şenliğin gerçekleştiği Mehmet Akif Ersoy Parkı, yeşil ve geniş bir alandır ancak Selcan Gürçayır Teke'nin belirttiği gibi bu mekân, “söz konusu şenlik için bir araya gelme ve planlanmış bir etkinliği deneyimleme açısından bir toplanma mekânı hâline gelmiş ve zihinlerde Hıdırellez mekânı olarak kodlanmıştır” (2016: 52). Diğer bir husus da geleneğin kutlama biçimi ve içeriğidir. Gelenekteki gibi halkın kendi kendine kutladığı bir bayram olmayan Hıdırellez, Hamamönü'nde çeşitli aktörler tarafından organize edilmektedir. Bu organizasyonda sadece Hıdırellez'e ait ritüel ve uygulamaların yer almadığı, halk kültürünün gösteri ve sözlü anlatım unsurlarının yoğunluklu olarak yer aldığı görülmektedir. Hıdırellez'e yönelik uygulamalar ağır bassa da şenlik, halk kültürüne ait pek çok uygulamanın yer aldığı bir etkinliğe bürünmüştür. Şenlikte hem çocuklara hem de yetişkinlere yönelik oyun, tiyatro gösterisi, masal anlatımı, âşık gösterisi gibi etkinliklere de yer verildiği görülmektedir. Ayrıca Hıdırellez günü yapılan uygulamalar ve bugüne dair inançlar katılımcılara çeşitli canlandırma, uygulama ve nesnelere üzerinden anlatılmaktadır.<sup>22</sup> Konuya şenliğin organize edilme

---

<sup>22</sup> En son 2019 senesinde (Covid-19 Küresel Salgın nedeniyle 2020 yılında düzenlenememiştir) düzenlenen Hamamönü Hıdırellez Şenliği'nin program akışı ve yer alan etkinlikler şu şekildedir: Kır pikniği, hıdırelleze çağrı, protokol konuşmaları, Hıdırellez kapısından geçiş, gül ağacına dilek bağlama, Hıdırellez ateşinden atlama, masal çadırı, âşık çadırı, oyuncak evi, yumurta boyama, balık boyama, mani çömleği, dilek çarkı, nisan taşı, kilit ile kısmet açma, kısmet çemberinden geçme, geleneksel çocuk

süreci üzerinden yaklaşan Gürçayır Teke, köylerde Hıdırellezi organize eden “muhtar ya da köyün yaşlıları, ileri gelenleri”nin yerini Hamamönü’nde “geleneği büyük oranda resmî eğitim yoluyla öğrenen, geleneği bilen/gelenekten haberdar aktörlere” bıraktığını ileri sürer (2016: 53). Gelenekte kolektif bilinçle bir araya gelme durumu kent mekânında sadece şenliğin hazırlık sürecinde, şenliği hayata geçirenler arasında, görülmektedir; halk ise gelenekteki gibi hem uygulayıcı hem katılımcı değil sadece katılımcı konumundadır. Gelenekteki şekinden<sup>23</sup> pek çok yönüyle ayrılan Hamamönü Hıdırellez Şenliği tüm bu özellikleri dolayısıyla bir uygulamalı halk bilimi örneği olarak ele alınmaktadır.

Evrim Ölçer Özünel, kültür ve küreselleşmenin kesişme noktası olarak değerlendirilebilecek kentlerin, somut olmayan kültürel miras potansiyelini verimli kullanmalarının, bireyi ön planda tutarak kültürel mirasın kent ortamında insanların gündelik yaşamlarının bir parçasına dönüşmesine katkı sağlamalarının önemine vurgu yapmaktadır. İnsan odaklı şehirlerin aynı zamanda kültür merkezli alanları gerektirdiğini ileri süren Ölçer Özünel, bu noktada çok paydaşlı bir yaklaşımla kültürel mekânın korunduğu projelerin gerçekleştirilmesi, bu mekânların tahribatının önüne geçilebilmesi ve gerekirse yeniden canlandırmaların teşvik edilmesinin de önemine dikkat çeker (Ölçer Özünel 2017b: 28). Kentleşme ve modernleşmeyle kültürel mekânların kaybı, kimlik kaybının yanı sıra topluluk bilincinin zayıflamasına da neden olmuş, bireyselliği ön plana çıkartmıştır. Ancak son dönem kent yaklaşımlarında da görüldüğü üzere kentler, kentlilerin bir araya geleceği kamusal mekânların yeniden inşasına önem vermektedir. Bu refleks, kaybedilen kimlik duygusunun ve yabancılaşmanın telafisine yöneliktir. Yine aynı şekilde kültür koruma yaklaşımlarının da kimlik ve aidiyetin devamı için somut olmayan kültürel mirasın korunmasını önermesi, modernleşme ve küreselleşmeye karşı yerel kültürleri koruma açısından alınan önlemlerdir. Uygulamalı halk biliminin ise Robert Baron’un (2014: 189) ifade ettiği gibi “*halk biliminin bilgi ve düşüncelerinin halk bilimciler tarafından*

---

oyunları, köy seyirlik oyunları, Dede Korkut Hikâyeleri canlandırma, Âb-ı Hayat çeşmesinden su içme, dilek kuyusuna para atma, mangala çadırı, salıncakta sallanma, tuz ekmek hakkı, bereket çuvalları, hedik ve şerbet ikramı, karagöz çadırı, manî atışması.

<sup>23</sup> Selcan Gürçayır Teke, Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri üzerine kaleme aldığı makalesinde söz konusu şenliklerin düzenlenme, içerik ve katılım boyutunu gelenekteki bahar bayramı ile karşılaştırmalı olarak ele alır. Tekrara düşmemek için bu karşılaştırmanın ayrıntılarına girilmeyecektir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Gürçayır Teke, S. (2016). “Değişen Kültürel Mekânlar, Dönüşen Gelenekler: Ankara’da Hıdırellez Kutlamaları ve Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri”. *Ankara Araştırmaları Dergisi*. 4(1): 44-59.

*toplulukların çıkarları doğrultusunda uygulanması”* yönü yine bu kimlik ve kültür kaybının telafisiyle ilişkilendirilebilir. Kısacası kent yaklaşımları, kültür koruma yaklaşımları ve halk biliminin, günümüzde birey ve toplulukların kimlik ve kültür kaybını önlemeye yönelik bir tutum içinde olmaları ortak noktalarıdır. Uygulamalı halk bilimi kent mekânında; ortaklık barındıran, kentlileri bir araya getiren, kültürel belleğin canlanmasına ve kültürel mirasın aktarımı yoluyla kimlik ve aidiyetin devamına katkı sağlayan uygulamalarıyla sözü edilen telafinin halk bilimi açısından önemli bir noktada durmaktadır. Uygulamalı halk bilimi, temelde halk bilimi unsurlarının turizm, ekonomi, medya diğer bir deyişle kültür ekonomisi ve kültür endüstrisi şeklinde özetlenebilecek alanlarda kullanıma sokulmasıdır. Barbara Kirshenblatt-Gimblett’e (2007: 52) göre “halk biliminin yeni ilgi alanları olarak görülmesi gereken” bu uygulamalar, kültürün aktarımı ve kaybı/bozulması/kötüye kullanılması şeklinde çift taraflı eleştirileri de beraberinde getirmiştir.

Halk biliminde geleneğin taşıyıcıları dışında herhangi bir alanda uygulanmasını eleştiren yaklaşımlar söz konusudur. Alana “fakelore” terimini kazandıran Dorson’un halk kahramanları üzerinden yaklaştığı bakış açısı, folkloru gerçek ve sahte ya da Dundes’in deyişiyle “iyi folklor ve kötü folklor” (Dundes, 2007: 72) şeklinde ele almaktadır. Dorson’un bu katı tavrına rağmen yeniden canlandırılan bir festivale karşı olmadığını da belirtmesi dikkate değerdir. Ancak ona göre halk bilimcinin görevi, yeniden canlandırılan festival üzerinde çalışmaktır, düzenlemek değildir (Dorson, 2014: 9-10). Diğer taraftan fakelore’un ticarileşmeyle anılan bir tarafı da vardır. Dundes’in (2007: 85) “kazanç için üretilmiş, satılacak fikir” şeklinde nitelendirdiği fakelore, folklorismus ya da folklorun ticarileştirilmesi insanları sömürmenin bir yoludur. Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri özelinde düşünülürse böyle bir ticari kaygının olmadığı görülür. Bir yerel yönetim, sivil toplum kuruluşu ve üniversite iş birliğinde düzenlenen etkinlikten bu kurumlar herhangi bir kazanç sağlamamakta tam aksine şenlik dolayısıyla bölgenin ziyaret edilmesi, bölge esnaf ve işletmecilerinin gelir elde ederek kalkınmasına katkı sağlamaktadır.

Konuya Dorson kadar katı bakmayan Dundes’in fakelore ve yeniden canlandırmanın farkını ortaya koyan görüşleri yukarıda bahsedilen Sözleşme sürecinde ortaya atılan yeniden canlandırmayla örtüşmektedir. Dundes’a göre yeniden canlandırma geleneğe ara verme anlamına gelirken, fakelore asla var olmamıştır

(2007: 73). Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri'nin sadece bu görüş etrafında düşünüldüğünde bile bir fakelore örneği olmadığı söylenebilir. Hatta Dundes'in bahsettiği ara verme durumu Ankara kent merkezi için geçerliken, Ankara'nın ilçeleri için bir ara vermeden de söz edilmesi pek mümkün değildir.

Bu noktada, Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri, Sözleşmenin önerdiği koruma yöntemlerinden olan yeniden canlandırma bağlamında da düşünülebilir. Öcal Oğuz, Sözleşme sürecinde<sup>24</sup> yeniden canlandırmanın “*artık kullanılmayan ya da terk edilmiş olan kültürel uygulamaları ve fikirleri yeniden harekete geçirmeleri ve yeniden icat etmeleri konusunda insanları yeniden harekete geçirmek ve teşvik etmek*” şeklinde tanımlandığını belirtmektedir. Ayrıca Oğuz, Frank Proschan'dan aktararak yeniden canlandırmanın kilit noktalarından birinin “*yaşlıların hafızalarında yaşama*” olduğunu ve yok olmuş ya da ilgili topluluk üyelerinin yaşayan belleklerinde var olmayan bir unsurun yeniden canlandırılmayacağını ifade etmektedir (2014: 27). Daha önce Hamamönü'nde Hıdırellez'in kutlandığına dair bir veri bulunamamıştır. Hatta Hıdırlıktepe adı verilen tepede yakın zamanda Hıdırellez kutlandığına dair bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Ancak 1990'lı yıllarda Hamamönü'ne yerleşen sakinlerden bazıları Hıdırellez bayramını bildiklerini, bazen kendi evlerinin bahçelerindeki toprağa dileklerini gömdüklerini ifade etmişlerdir. Hıdırlıktepe'yi ise sadece bir gecekondü mahallesi olarak ifade etmeleri tepenin işlevinin ve belleklerdeki yerinin değiştiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca Hıdırellez'in Türkiye'de sadece “yaşlıların hafızalarında” yaşadığını söylemek doğru olmayacaktır. Çünkü günümüzde pek çok gencin de Hıdırellez günü, bolluk, bereket ve uğur getireceğine inanılan ritüelleri yaptıkları bilinmektedir. Ancak en azından Ankara kent merkezi için, halkın kendi isteğiyle yeşil bir alana giderek 6 Mayıs gününü, bahar bayramı olarak kutladığını söylemek de mümkün değildir. Daha önce de değinildiği gibi ilçelerinde ise hâlâ bu uygulamaların toplulukla yapıldığı bilinmektedir.<sup>25</sup> Dolayısıyla gençler tarafından bilinmesi, sadece yaşlılar tarafından hatırlanmıyor olması yeniden canlandırmaya tam olarak uygun görünmese de halk tarafından kendiliğinden hayata geçirilmemesi bakımından Sözleşme'nin önerdiği yeniden canlandırma yöntemiyle ortaklık barındırdığı da söylenebilir.

<sup>24</sup> Öcal Oğuz, Sözleşme eki olarak düşünülen ama yayınından vazgeçilen Sözlük'ten aktarmaktadır.

<sup>25</sup> Ankara'nın ilçelerindeki Hıdırellez gelenekleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ankara'nın Somut Olmayan Kültürel Mirası adlı proje kitabı.



Hamamönü'nde yeniden canlandırma örneği olarak ele alınabilecek bir diğer etkinlik ise 2019 yılında altıncısı düzenlenen Hamamönü Çiğdem Şenliği adlı etkinliktir. Şenlik, yine Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Halk Bilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi ile Somut Olmayan Kültürel Miras Derneği iş birliği ile düzenlenmektedir. Çiğdem Günü ve Hıdırellez Şenliklerinin Hamamönü'nde düzenlenmesinde Hamamönü'nde adı geçen merkeze bağlı olarak faaliyet gösteren Ankara Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesi'nin etkisi ve katkısı önemlidir. 2003 Sözleşmesi'nin önerdiği müzeleme çalışmalarının bir sonucu olarak nitelendirilebilecek müze, bu etkinliklerle yine Sözleşme'nin önerdiği yeniden canlandırma, aktarma ve koruma faaliyetlerine öncülük etmektedir. Dolayısıyla bu etkinliklerin 2003 Sözleşmesi ve önerdiği koruma yaklaşımlarının bir çıktısı olarak ele almak tesadüfi değildir. Öcal Oğuz'un, "Çağdaş Kentte Bir Yeniden Canlandırma Örneği: Çiğdem Günü" (2014) adlı makalesi, çeşitli illerde düzenlenen Çiğdem Günü etkinliklerini<sup>26</sup>, bir yeniden canlandırma örneği olarak ayrıntılı bir şekilde ele almasının yanı sıra kent, kültürel miras ve yeniden canlandırma ilişkisini göstermesi bakımından, bu noktada anılmaya değerdir. Çiğdem Günü, "amacı mevsimsel olarak baharın gelişinin sembollerinden biri olan kır çiçeklerinin ve münhasıran çiğdemlerin çıkmasını temel alan bir kırsal alan ritüelidir." Anadolu'nun pek çok yerinde "bir bahar ve yeni yıl ritüeli" olarak kutlanan ve UNESCO kayıtlarına da Çiğdem Günü adıyla giren bu kutlama, kentleşme sonucu kırsal alanda terk edilmiş, kentsel alanda ise tamamen unutulmuştur. Oğuz'un aktardığı bilgilere göre; 40-50 yıl öncesinde yaşadığı bilinen bu ritüel, günümüzde sadece yaşlıların hafızalarında yaşamaktadır (Oğuz, 2014: 28-33). Bu özelliklerinden dolayı yeniden canlandırma örneği olarak ele alınan uygulamalar, gelenekteki kutlamalardan pek çok yönüyle ayrılmaktadır. Oğuz, yeniden canlandırma örneklerinin; çiğdemlerin gelenekteki gibi çocuklar tarafından değil de görevliler tarafından toplanmış ya da satın alınmış olması, kırsal alanda daha çok 6-12 yaş arası çocukların etkin rollerinin yeniden canlandırma örneklerinde olmaması, çocukların kendi aralarında organize olma durumunun, yeniden canlandırma örneklerinde yerini belediye görevlileri ve üniversite öğrencilerine bırakması gibi pek çok açıdan gelenekteki kutlamalardan ayrıldığını ve "yeni kentsel

---

<sup>26</sup> Ankara, Yozgat, Çankırı, Çorum ve Malatya'da düzenlenen Çiğdem Günü kutlamalarının ayrıntıları için bkz. Oğuz, M. Öcal (2014). "Çağdaş Kentte Bir Yeniden Canlandırma Örneği: Çiğdem Günü". *Millî Folklor*, 101, 25-39.

alandan ortaya çıkan yeniden canlandırma örneklerinde aynı işlev ve yapıda ve başarılı bir şekilde sürdürüldüğünün söylenemeyeceğini belirtir. Ancak diğer taraftan, etkinliklerin kültürel mirasla ilgili bir farkındalık yaratma, doğa ve çevre bilinci edinme, grup kimliği ve aidiyet duygusu kazanma gibi yönlerden bu girişimlere olumlu bakılabileceğinin de altını çizer (Oğuz, 2014: 37-39). Hamamönü Çiğdem Şenliği, müze gönüllülerinin katılımıyla Ankara'nın ilçelerinden çiğdem çiçeği toplanmasıyla başlar ve yukarıda da anıldığı gibi gelenekten bu yönüyle ayrılır; ancak kent ortamında unutulmuş bir bahar kutlmasının hatırlatılması için öncülük eden müze gönüllülerine bazı yıllarda kendi istekleri doğrultusunda katılım sağlayan okul gruplarının da olduğu görülmektedir. Bu durum, yeniden canlandırmanın anahtar kavramlarından olan farkındalık yaratılması ve aktarım açısından önemli bir yerde durmaktadır. Yine özellikle son iki Çiğdem Şenliği'nde Hamamönü çevresinden ve Ankara'nın yakın ilçelerinden halkın yoğun katılımı da söz konusu farkındalığının gelişmeye başladığının kanıtı olarak değerlendirilebilir. Ancak etkinliğin bir müze tarafından organize edilmesi ve kendiliğinden olmaması ya da hazırlık vb. pek çok aşamasında halkın katılımının sağlanamaması yönüyle de yeniden canlandırmanın eksik kalan yönleri olarak ele alınabilir. Yine de söz konusu etkinlik, her geçen yıl hem Hamamönü sakinleri ve esnafının hem de diğer bölgelerden pek çok Ankaralının katılımının arttığı, bir yeniden canlandırma ve uygulamalı halk bilimi örneği olmanın yanı sıra, temsili uygulamalar aracılığıyla bile olsa, kültürel mirasın aktarımına ve tanıtımına katkı sağlayan bir girişim olarak önemli bir yerde durmaktadır.

Özetlemek gerekirse; kutlama mekânı ile doğrudan ilişkisi bulunan takvimsel ritüellerden ilhan alınara düzenlenen bu etkinliklerin pek çok yönüyle geleneksel kutlamadan ayrıldığı açıktır. Ancak kentleşme ve modernleşmeyle aktarımı etkilenen bu kutlama ve şenliklere kentlinin artan ilgisi de bu konuda farkındalık yaratılmaya başlandığının kanıtıdır. Robert Baron, halk bilimciler tarafından hayata geçirilen bu girişimlere yönelik eleştirileri, "*toplumun üyelerine kendi kültürlerini kendi perspektifinden tasvir etme imkânı veren çabaların görmezden gelinmesi*" olarak değerlendirir. Baron'a göre toplumun üyeleriyle iş birliği ve onlarla yapılan müzakerelerle düzenlenen bu programlar, topluluğun geleneklerini, kendi kültürel temelli bakış açılarına göre yorumlamalarına ve bir halk bilimci tarafından başlatılan geliştirme döneminin ardından etkinlikleri kendi kendilerine üretme sorumluluğunu

üstlenmelerine imkân verir (2014: 192). Baron'un ifadesindeki anahtar kavram olarak nitelendirilebilecek "kendi kendilerine" kavramı farkındalıkla doğrudan ilişkilidir.

Sonuç olarak Hamamönü Hıdırellez Şenliği'nin uygulanış şekli, uygulamaları ve içeriği dikkate alındığında, geleneği esas alarak ya da gelenekten esinlenerek düzenlenen bir uygulamalı halk bilimi örneği olduğu söylenebilir. Ancak söz konusu uygulamaların kim tarafından nasıl ve ne şekilde yapılacağı konusu, halk bilimi disipliniinde hâlâ tartışılan bir konudur ve iki temel husus dikkat çekicidir: "uygulamalı halk bilimiyle akademik eğitim almış halk bilimcilerin ilgilenip ilgilenmeyeceği" ve "folklorun kamuya açık bir şekilde geleneksel bağlamından kopartılmadan yeni bir bağlama nasıl yerleştirilebileceği". Aynı endişelerin kültürel mirasın korunması meselesinde de görüldüğü bilinmektedir. Yine de ele alınan şenlik, Robert Baron'un ifadesiyle, "toplumun üyelerine kendi kültürlerini kendi perspektifinden tasvir etme imkânı veren bir çaba" olarak değerlendirilebilir. Bu çabanın kısa vadede olmasa bile uzun vadede bir farkındalık yaratması ve Hamamönü'nün Hıdırellez için kültür aktarımının sürekliliğinin sağlandığı kültürel bir mekân hâline gelmesi muhtemeldir.



## 5. SONUÇ

Halk biliminin “halkın ruhunu” arama çabası; kentleşme, modernleşme, küreselleşme gibi süreçlerin sonucunda dönüşerek farklı grup ve mekânları da çalışma alanına dâhil etmesiyle genişlemiştir. Halka bakışın değişmesi, halk biliminin “alan”ını köyün dışına taşımış; kent, ekonomi, turizm, medya vb. alanların folklorla karşılıklı ilişkisi, halk biliminin hem çalışma alanını büyütmesini hem de bakış açısını uygulamalı halk bilimi gibi yaklaşımlarla geliştirmesini zorunlu kılmıştır. Günümüz kültürel miras tanımları ve koruma yaklaşımları da halk biliminin çalışma alanı ve uygulama yöntemleriyle yakından ilgilidir. Sanayileşme, kentleşme, modernleşme, postmodernleşme, küreselleşme gibi tüm toplumlar üzerinde etkili olan süreçlerin halk biliminin dikkatinde olan tarafı, kültürel miras unsurlarının aktarımını ve toplulukların kimlik ve aidiyetinin devamlılığını ne yönde etkiledikleridir.

Bu çalışmada kentleşme ve modernleşmenin diğer bir deyişle mekân ve yaşam biçiminin değişiminin kültür aktarımı ve yeniden canlandırma boyutu, Hamamönü üzerinden ele alınmıştır. Kültürlerin özellikle de geleneksel kültürlerin aktarımı ve korunması için, bir arada olmayı sağlayacak “kültürel mekânlar”ın yanı sıra bireyler ve gruplar arası iletişime ihtiyacı vardır. Kültürel mekânlar; kültürün üretildiği, aktarıldığı ve bu süreçlere toplumun katılım sağladığı mekânlardır. Bu mekânların değişimi ve ortadan kalkması kültürel unsurların değişimini hatta unutulmasını, toplum bireylerinin kültürel kimliklerinin kaybını beraberinde getirir. Ayrıca bu değişim ve unutmada kentleşmeyle eşzamanlı ilerleyen modern toplumun benimsediği modern yaşam tarzı da etkilidir. Hızlı ve plansız kentleşme ile modern kentleşme süreçleri, topluluğun kültürünü ve yaşam pratiklerini göz ardı eden mekânların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunun en dikkate değer örneklerinden birinin Ankara olduğu söylenebilir. Çünkü Anadolu kasabasından bugün içinde bulunduğu duruma gelmesinin temelinde; modernleşme, modern toplum ve birey yaratma ideali ve tüm Türkiye’ye örnek olma fikri yatmaktadır. Ancak bu sürecin plansız ilerlemiş olması diğer bir deyişle beklentinin üzerinde bir göç alması; Ankara’nın hızlı ve plansız kentleşmesi, gecekonduların büyümesi ve kentli bireyler arasında ayrışmaların yaşanması gibi sonuçlar doğurmuştur. Kır kökenli nüfusun modern bir kent olması beklenen Ankara’ya hızlı ve plansız göçü, Cumhuriyet’in temelini atıldığı, tarihî ve kültürel mirası içinde barındıran eski kent merkezinin sakinleri tarafından terk

edilmesine neden olmuştur. Bu terk ediliş fiziki yönünün yanında toplumsal ve kültürel işlevi olan bir alanın “eski, köylü, kırsal” bulunması, “yeni” olan modernin peşinden gidilmesi olarak da değerlendirilebilir. “Eski Ankara” ve “Yenişehir” ayrımı Ankara’nın kentleşme ve modernleşme sürecinde geleneksel ve modern ikileminin en somut örneğidir. Dolayısıyla çalışmanın odaklandığı Hamamönü’nün; “geleneksel”, “geçmiş”, “nostalji”, “tarihî miras” ve alanın yenilenme sürecinde sık sık ön plana çıkartılan “eski Ankara” vurgusu tesadüfî değildir. Hamamönü yenileme projesinin temelinde yatan “Hamamönü’nü Ankara’ya kazandırma” fikri, hem bölgenin eski ticari ve sosyal işlevini kaybettiğinin kabulü hem de kent kimliği ve kent imgesi üretiminde tarih ve kültürel belleğin bir araç işlevi göreceğinin kanıtı olarak okunabilir.

Günümüzde tarihî kent merkezlerinin yerel ve özgün olanı yeniden canlandırma, geleneksel ve yerel motifleri kullanma, tarihî ve kültürel mirası koruma motivasyonlarıyla yenilenmesinin bir karşılığı olan Hamamönü, özellikle uygulamalı halk bilimi ve kültür koruma yaklaşımları üzerinden okunabilecek pek çok uygulamayı barındırmaktadır. Öncelikli amacı turizmi geliştirmek olan bu tür projeler, hem kentin kent kültürünü ve markasını geliştirmeye hem de kentlinin tarih ve kültürel kimliğini yeniden anımsamasına yönelik uygulamaları içermektedir. Kısaca bu projelerle kente ve kentliye, “kimlik” üzerinden yaklaşılmıştır. Hamamönü’nde belediyenin nostaljiyi yaşatma iddiasının ziyaretçiler tarafından karşılık bulduğu söylenebilir. Nostaljinin kimlik kaybını bireyleri geçmişe, özlenen, bozulmamış olana götürerek telafi etme yöntemi olduğu düşünülürse, Hamamönü’nün yenilenmesinde nostaljinin dayandırıldığı noktanın bölgenin terk edilmeden önceki hâli olması da anlaşılmaktadır. Ziyaretçilerin “mahalle gibi”, “kültürümüzü yansıtıyor”, “tarihimiz canlandı”, “mahalle kültürünü yaşatıyor”, “eski günleri özleyeceğiz” gibi gerekçelerle ziyaret ettikleri Hamamönü’nün, bu özlem duygusunu doyurduğu ve Ankara’da nostaljinin merkezi hâline geldiği söylenebilir. Ziyaretçilerin ifadelerinde özlem duyulanan eski günler ya da mahalle kültürü olmasının yanında bu durum, kentleşmeyle artan ve toplumun kültürel ihtiyaçlarına cevap vermekte yetersiz kalmış olan dikey mimarinin de bir eleştirisi olarak okunabilir. Ayrıca mahalle kültürüne yapılan vurgu, Hamamönü’nün kentliler için bir yere ait olma hissine karşılık geldiğini gösterse de söz konusu bölgede, mimari düzenlemeden öteye geçemeyen bir mahalle algısı yaratılmıştır. Diğer bir deyişle; konut kullanımının kısıtlı olduğu, ziyaretçiye ve

tüketime yönelik işletmelerin ağırlıkta olduğu, ziyaretçilerin belirli zamanlarda gelip ziyaret ettikleri Hamamönü'nün, mimari anlamda geleneksel mahallenin pek çok özelliğini taşısa da mahalle kültürünü yansıttığını söylemek mümkün değildir ve bu nedenle algı olarak nitelendirmek daha doğru olacaktır. Bölgenin ziyaret edilmesinde büyük etkisi olan mimari, dinî, siyasi ve tarihî kişi ve mekânlar da Hamamönü'nün bir hafıza mekânı olarak okunmasına olanak tanır. Kolektif belleği canlandırıcı işlev gören bu imgeler, kent imgesi olarak da değerlendirilebilir.

Hamamönü'nde en öne çıkan mekânlar arasında “kına konakları” yer alır. Tezde kına konakları üzerinden iki temel husus irdelenmiştir. İlk olarak; kent mekânında bir geçiş dönemi ritüeli için duyulan mekân ihtiyacı ve işletmelerin “geleneksel bir ortamda geleneksel/otantik bir kına gecesi” vaadi üzerinden yola çıkarak konaklarda yapılan ritüellerin geleneksellikleri sorgulanmıştır. Öncelikle sadece kına gecelerinin değil hemen hemen tüm geçiş dönemi ritüellerinin kentleşmeyle öncelikle mekânsal değişime uğradığı söylenebilir. Bu değişimde iki önemli husus dikkat çekicidir: İlki kentleşmenin artmasıyla geleneksel mahalle yapısının yavaş yavaş ortadan kalkması, konut alanlarının apartman ve site tipi yerleşmelere dönmesidir. İkincisi ise kent mekânının dayattığı modern olma baskısının, geleneksel olanı kimi zaman yazılı kurullarla kimi zaman da toplumsal olarak dışlamasıdır. Kına konaklarında kına yapan kişilerin, bu ritüelleri önceden mahallelerinde, sokaklarında, kapılarının önünde yaptıklarını ama artık hem bu mekânların ortadan kalkması hem de yasak olması dolayısıyla (ya da kimseyi rahatsız etmemek için) konakları tercih ettiklerini söylemeleri bu değişimi kanıtlamıştır. Geleneksel kültürde köy meydanında ya da küçük kentlerde mahalle ve sokaklarda yapılan bu ritüeller, büyük kentlerde kendilerine önce apartmanların altındaki boş dükkanlarda ve okul bahçelerinde yer aramış sonra da salon tipi mekânlara geçmek zorunda kalmıştır. Kısaca modern kent mekânı, toplumun kültürel gereksinimlerini karşılayamamış yani kent ve modern yaşam biçimi ritüellerin mekânına doğrudan etki etmiştir. Ancak bu süreçlerden ritüelin sadece mekânı değil, içeriği ve işlevi de etkilenmiştir.

Hamamönü kına konakları üzerinden sorgulanan ikinci husus bu konaklarda düzenlenen kına gecelerinin gelenekselliğidir. Bu sorgunun sebebi, konakların müşterilerini “otantik bir ortamda geleneksel bir kına gecesi” deneyimine davet etmeleridir. Yapılan araştırmada öne çıkan birinci husus kına ritüelinin konaklarda

belirli konseptlerde paketler hâlinde müşteriye sunulması, başka bir ifadeyle pazarlanmasıdır. Geleneksel kültürde kolektif bir şekilde hazırlanan ve hayata geçirilen, yardımlaşma ve paylaşım üzerine kurulu geçiş dönemi ritüelleri, yine modernleşme ve kentleşmenin yaşam biçimleri üzerindeki etkisiyle yitirilen paylaşım ve iletişim kültürüne bağlı olarak, büyük oranda işletmeciler ve organizatörlerin eline bırakılmıştır. Hazırlık aşamasından eğlenceye kadar köylünün, mahallelinin ya da eş, dost akrabasının aktif rol aldığı bu geçiş ritüelleri, düğün sahipleri de dâhil herkesi misafir konumuna getirmiştir. Diğer taraftan; ilk açılan kına konağı da dâhil hemen hemen her konağın, Hamamönü'nün geleneksel mimarisini ve tarihî havasını da kullanarak, bu ritüeli otantikleştirme eğiliminde olduğu söylenebilir. İşletmelerin; müşteriye saray atmosferinde hissedecekleri, sultanlara yaraşır bir kına gecesi yaşayacakları, nostaljik bir deneyim sahibi olacakları, otantik bir ortamda geçmişe yolculuk yapacakları yönündeki vaatleri sık sık karşılaşılan bir durum olmuştur. Vaat edilen bu “otantik, nostaljik ve geleneksel” deneyimin imgeleri olarak da otantik kıyafetler, kına tahtları, kaftan, dansöz, yelek, sultan başlığı vb. gibi nesnelere ön plana çıkartılmaktadır. Kına paketlerinde ön plana çıkan bu unsurlar popüler kültürün halk kültürüne etkisini gösterir niteliktedir. Özellikle Osmanlı dönemini konu alan televizyon dizilerinden sonra, “Osmanlı konsept”inin; Hint dizileriyle ve Hint düğünlerinin popüler hâle gelmesinden sonra da Hint konseptinin çok tutulduğunu ifade eden işletmeciler, ünlü kişilerin kına gecelerinin de talebi etkilediğini belirtmişlerdir.

Kına konaklarında yapılan uygulamaların, ritüelin işlevinde de değişikliklere neden olduğu, eğlence işlevinin ön plana çıktığı görülmüştür. İşletmeciler gösteriye yönelik pek çok uygulamayı da paketlerine dâhil ederek kına gecesini “sahnelenen bir gösteri” olarak müşterilerine sunmaktadır. Neredeyse kınanın yakılma anı haricinde misafirlerin hatta kimi zaman gelinin de izleyici konumunda kaldığı görülür. Bu durum; ritüellerin eğlence ve gösteri yönünün ağır basmasına, gelenekte olmayan pek çok yeni uygulamanın eklenmesine, var olanların da gösteriye yönelik değiştirilmesine neden olmuştur. Konaklarda dikkat çeken bir diğer husus, işletmecilerin de müşterilerin de geleneksel ve modern algılarıyla ilgilidir. İşletmeciler geleneksellik arayanlara kına gecesi, modernlik arayanlara da bekarlığa veda partisi şeklinde eğlenceler düzenlerken; müşterilerin de geleneksellik arayanları Osmanlı konseptini, modernlik arayanları ise Hint konseptini tercih etmektedir. Yani kına konaklarında



geleneksel, Osmanlı imgeleri bulunduran otantikleştirilmiş kına geceleriyle karşılık bulurken; modern de bekarlığa veda partileri ve Hint imgeleri taşıyan kına geceleriyle karşılık bulur. Özetlemek gerekirse; kına gecesi ritüeli daha genel ifade etmek gerekirse geçiş dönemi ritüelleri, kentleşmenin dikey mimari tasarımları, modernleşmenin kural ve yasaklarıyla önce mekânsal değişikliğe uğramış, sonra paylaşım ve aktarım ortamlarını kaybederek “organizasyon” hâline gelmiş, sonrasında popüler kültür ve medyanın etkisiyle işlevini ve katılımı tamamen kaybederek gösteriye dönüşmüş, devamında da geleneksellik ile modernliği birleştiren melez ritüeller hâlini almıştır. Mekân, yaşam tarzı ve ilişki biçimlerinin değişimi; aktarımı mekân, iletişim ve tekrara bağlı ritüellerin bambaşka bir şeye dönüşmesi sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla Hamamönü kına konakları, geleneksel kına gecelerini kendine esin kaynağı olarak eğlence işlevinin ağır bastığı düğün öncesi organizasyonlara ev sahipliği yapmasıyla öne çıkmaktadır. Konakların aktarım mekânı olarak değerlendirilmesi ise geleneği ticarileştirmesi, metalaştırması, otantikleştirilmesi, seyirlik bir gösteriye çevirmesi yönleri dikkate alındığında genel itibarıyla mümkün değildir.

Tezin bir diğer sorusu ise Hamamönü'nün kent merkezinde kültürel mekân, kutlama mekânı, toplanma mekânı hâline gelip gelmediğinin sorgulanmasıdır. Öncelikle modernleşme sürecinde kamusal mekânlarının niteliği değişen kentlerin, yenileme çalışmalarında kamusal açık alanlara önem vermesinin birkaç boyutu olduğu söylenebilir. İlk olarak, kentlilerin kültürel bellek ve deneyimlerinin yanı sıra gündelik pratiklerini hayata geçirecekleri bu mekânlara duydukları ihtiyaç açısından önemli bir yerde durduğunu ifade etmek gerekir. İkincisi; kent kültürü, kent imgesi, kent markalaşması süreçlerinin temelini oluşturan her türden imgenin, kurgulanacağı bir mekân ihtiyacı açısından ele alınabilir. Kültürel aktarımın sağlanması ve birey, grup ve toplulukların bir araya gelmesi açısından, topluluğun ve kültürel mirasın bu mekânlara duyduğu ihtiyaç da bir diğer boyutudur. Hamamönü, hem kentlinin kültürel belleğini tarihî ve kültürel miras yoluyla canlandıran hem turizm açısından kent markası ve kent kültürü bakımından imge üreten hem de ortaklık barındıran birey, grup ve topluluklar açısından kültürel mirasın canlanması ve aktarımına katkı sağlayan bir kent mekânı, kamusal alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kültürel sürekliliğin mekânsal süreklilikle sağlanabileceği düşünülürse; kentlerin geçirdiği her dönüşümün kültürel süreklilik açısından bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Mekânların kutsal ya da sembolik toplanma mekânları olma durumu, takvimsel ve mevsimsel olarak hayata geçirilen ve aktarımı tekrara dayanan ritüeller söz konusu olduğunda daha da önemli hâle gelmektedir. Ancak kentleşme süreçlerinin toplumun kültürünü referans almadan ilerlemesi, aktarım ve ritüel mekânlarının kaybolması sonucunu doğurmuş; mekânını kaybeden ritüeller de kaybolma eğilimi göstermiştir. Tez kapsamında incelenen bölge için, bu durumun mekân ve ritüel ilişkisi bağlamında Hıdırellez üzerinden kendini gösterdiğini söylemek mümkündür. Ankara kent merkezinde, Hıdırlık tepesi olarak anılan ve eskiden mesire yeri, toplanma mekânı olarak kullanılan yer, günümüzde kentsel dönüşüm alanı olarak anılan Hıdırlıktepe Mahallesi'dir. Hızlı ve plansız kentleşmenin yarattığı konut sorununun kent merkezinde meydana getirdiği düzensiz yerleşim ve gecekondulaşma, bir süre sonra bu mekânların terk edilmesi ve güvensiz bulunması, sonrasında da kentsel dönüşüm alanı ilân edilerek yeniden üretim sürecine sokulmasıyla sonuçlanmıştır. Ancak terk edilen mekânın, o mekânla özdeşleşen ritüelleri ise bu süreç içinde unutulmuştur. Terk edilen konutların, kentsel dönüşüm sürecine girmesine benzer bir şekilde terk edilen ritüellerin dönüşümü de kültürel mirasın canlandırılması ya da uygulamalı halk bilimi süreçleriyle sağlanmaya çalışılmaktadır. Son başlık altında ele alınan "Hamamönü Ramazan Eğlenceleri"nden dolayı, bölgenin Ankara'da Ramazan ayı için bir imge mekân hâline geldiğini medya ve kaynak kişilerin görüşleri desteklemektedir. Genel itibariyle Ramazan geleneği içindeki Ramazan eğlencelerini canlandırma amacı taşıyan bu etkinlikler, pek çok unsuruyla gelecek kuşaklara tanıtımın ve aktarımın sağlanacağı bir mekân olarak nitelendirilebilir. Bölgede ön plana çıkan bir diğer etkinlik olan Hamamönü Hıdırellez Şenliği ise uygulamalı halk bilimi örneği olarak ele alınmıştır. Gelenek kökenli bir unsurun uygulamalı halk bilimi bakış açısıyla yorumlanması ve canlandırılması; uygulamalı halk bilimi ve akademik halk biliminin çatışması, yapılan uygulamanın neyi nasıl uygulayacağı, topluluk katılımının nasıl sağlanacağı, nesneleştirmeden, ticarileştirmeden, bağlamından koparmadan kültürel unsurların nasıl yeniden canlandırma sürecine sokulacağı gibi pek çok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri'nin ticari kaygı gütmemesi açısından fakelore ya da folklorizm olarak değerlendirilemeyeceği açıktır. Ancak resmî aktörler tarafından düzenlenmesi, topluluk katılımının şenliğin

hayata geçirilme süreçlerine dâhil edilmemiş olması, sadece Hıdırellez’i değil pek çok kültürel uygulama ve gösteriyi içermesi bakımından Hıdırellez’den esinlenilerek ve merkezine Hıdırellez bayramı koyularak düzenlenen, geleneksel pek çok kültürel unsur, gösteri ve anlatıyı barındıran bir bahar kutlaması olarak ele alınması mümkündür. Ancak gerek Ramazan eğlenceleri gerekse Hıdırellez şenliği dolayısıyla Hamamönü’nün, kent merkezinde bir toplanma ve ritüel mekânı olarak anılmaya başlaması dikkate değerdir.

Kentte kültürel miras, turizm ve ekonomi eksenli bu tür yenileme çalışmaları ve tasarlanmış mekânlar, barındırdığı riskler açısından halk bilimi disiplininin ve kültürel mirası koruma yaklaşımlarının ortak noktasında bulunmaktadır. Postmodern kent planlamasının, turizm aracılığıyla kentsel rekabet ve yaratıcı turizm yaklaşımlarının, halk biliminin uygulamalı yaklaşımlarının ve kültürel mirası koruma yönündeki uluslararası dikkatlerin ortak noktasının özellikle 1980 sonrası süreçte küresel karşısında yerel olanı ön plana çıkartmak olduğu görülmektedir. Kent yaklaşımların ve kültür odaklı çalışmaların bu ortak noktası, kent ve halk bilimi disiplini ilişkisini bir adım öteye götürmüştür denilebilir. Hamamönü, bu alanların hepsinin bir şekilde dâhil olduğu çok yönlü ve çok anlamlı bir kent mekânıdır. Geleneksel bir mekân tasarımı beraberinde geleneksel ve yerel kültürü ön plana çıkartan uygulamaları getirmiştir. Bu durum da kimi zaman kültürel mirasın aktarımına ve bu konuda farkındalık yaratılmasına katkı sağlayıcı nitelikte olmuş kimi zaman da kültürel mirasın ticari ve otantik bir nesneye dönüşmesine, bağlamından kopmasına neden olmuştur. Bölgede çoğu işletmenin, bölgenin mimarî yapısı ve tarihî, kültürel mirasını arkasına alarak daha çok ticari kaygıyla çalışmalarını sürdürdüğünü belirtmek gerekir. Modern bir başkent planlanırken geleneksel bir mahalle özelliği gösteren Hamamönü’nün terk edilmesi, “yeni”nin peşinden gidilmesi modernlik olarak değerlendirilirken; postmodern ve küresel kent planlama süreçlerinin yerel ve gelenekseli ön plana çıkartma eğilimi doğrultusunda “eski”nin önem kazanmasıyla eski ve gelenekselin peşinden gidilmeye başlanmış, Hamamönü de bu bakış açısıyla yeniden kurgulanmış/canlandırılmış bir kent mekânı hâline gelmiştir. Ancak günümüzdeki tabloya bakıldığında ön plana çıkartılan, yerel ve geleneksel olmanın ötesinde büyük oranda otantikleştirilmiş ve nostalji nesnesine dönüştürülmüş unsurlardır. Bu durumun nedenini, sadece Hamamönü için değil, tarihî ve kültürel mirası barındıran ve geleneksel mekân kurgusu gösteren alanların terkedilmesindeki

yanlış modernleşmenin, günümüzde yanlış postmodernleşme ya da yanlış yerelleşme/gelenekselleşme şeklinde kendini göstermesi olarak özetlemek mümkündür.



## KAYNAKLAR

- Abrahams, R. D. (2014). "Halk Biliminin Retorikal Teorisi İçin Giriş Sözleri" A. Yavuz, N. Aytuzlar, E. Aydoğan (Çev.) *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2* (3. Baskı). M. Ö. Oğuz, S. Gürçayır Teke (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 97-111.
- Aça, M. (2014) *Giresun ve Trabzon İlleri Balıkçılarının Meslek Folkloru*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Trabzon.
- Adorno, T. W. (2010). "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünmek". E. Mutlu (Der. ve Çev.). *Kitle İletişim Kuramları*. (2. Baskı). Ankara: Ütopya Yayınları, 240-249.
- Ahmet O. (2002). *Türkiye'de Popüler Kültür*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Akgün, A. (2014). "Ayrışma-Ayrıştırma Temelli Mekânsal Pratiklerin Toplumsal Pratiklerle İlişkisi Üzerine Bir Çalışma". *İdealkent*, 12, 28-39.
- Akkar Ercan, M. (2016). "Endüstri-Sonrası Kentlerin Değişen ve Dönüşen Kamusal Mekânları". *Planlama Dergisi*, 26(3), 193-203
- Akkaya, S. (2016). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Kent İmgeleri ve Günümüz Kent Markası Tasarımına Etkisi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Akpolat, M. S., Eser, E. (2004). *Ankara: Başkent Tarihi, Arkeolojisi ve Mimarisi*. Ankara: Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları.
- Al, M. (2011). "Kentte Bellek Yıkımı ve Bellek İnşası-Palimpsest: Ankara Atatürk Bulvarı Bağlamında Bir İnceleme". *İdealkent*, 4, 22-36.
- Alangu, T. (2020). *Türkiye Folkloru El Kitabı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Alemdar, K., İ. Erdoğan (2005). *Popüler Kültür ve İletişim*. (2. Baskı). Ankara: Erk Yayınları.
- Altındağ'ın Sosyo-Kültürel Dokusu (2011). Ankara: Ankara Kalkınma Ajansı "TR51-10-DFD-0061" Nolu Araştırma Projesi Yayını.
- Alver, K. (2007). *Siteril Hayatlar, Kentte Mekânsal Ayrışma ve Güvenlikli Siteler*. Ankara: Hece Yayınları.
- Amaros, M. (2016). "Kent Mücadeleleri ve Sınıf Mücadelesi". *Çev. Mekân Meselesi*. A. Çakan (Ed.). (2. Baskı). İstanbul: Tekin Yayınları, 129-137.
- Anttonen, P. J. (2005). *Tradition Thought Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: Studia Fennica Folkloristica.
- Asiliskender, B. (2004). "Kimlik, Mekân ve Yer Deneyimi". *Kültür ve İletişim*, 7(2), 73-96.
- Aslan, E. (2019). *Günümüz Kent Toplumunda Mitin Dönüşümü ve Sürekliliği: UFO Mitleri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Aslan, E. (2020). "Fakelore mu, Geleneğin İcadı mı, Uygulamalı Halk Bilimi mi? Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri Üzerine Bir İnceleme". *Millî Folklor*, 126, 75-85.
- Aslanoğlu, R. (1998). *Kent, Kimlik ve Küreselleşme*. Bursa: Asa Yayınları.
- Assmann, J., (2018). *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. (3. Baskı). A. Tekin (Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ataman, S. Y. (1992). *Eski Türk Düşünleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Avcioğlu, S. (2016). "Tarihi Çevrelerde Kentsel Koruma ve Kentsel Yenileme Eğilimleri: Yasal ve Yönetimsel Çerçeve". *İdealkent*, 20 (7), 698-719.

- Aydın, S., Emiroğlu, K., Türkoğlu, Ö., Özsoy, E. D. (2005). *Küçük Asya'nın Bin Yüzü: Ankara*. Ankara: Dost Yayınları.
- Aygül, C. (2014). "1940-1950 Yılları Arasında Öteki Ankara; Altındağ". *İdealkent*, 11, 250-267.
- Aytaç, Ö. (2006a). "Mekân(ın) Sosyolojisi: Toplumsalın Yeniden Kuruluşu". *Sosyoloji ve Coğrafya*. E. Eğribel U. Özcan (Yay. Haz.). İstanbul: Kızılelma Yayınları, 876-896.
- Aytaç, Ö. (2006b). "Moderniteden Postmoderniteye Değişen Mekân Anlayışları". *Sosyoloji ve Coğrafya*. E. Eğribel U. Özcan (Yay. Haz.). İstanbul: Kızılelma Yayınları, 897-913.
- Aytaç, Ö. (2007). "Kent Mekânlarının Sosyo-Kültürel Coğrafyası". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 199-226.
- Aytaç, Ö. (2013). "Kent Mekânları ve Kimlik/Farklılık Sorunu" *İdealkent*, 9, 138-169.
- Aytaç, Ö. (2017). "Kent, Metropol ve Değişen Yer/Mekân İmajları". *Mukaddime*, 8(1), 1-23.
- Bachelard, G. (2008). *Mekânın Poetikası*. A. Tümertekin (Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Baker, R. L. (2007). "Folklorda ve Edebiyatta Bireysel Yetenek ve Gelenek". *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. S. Gürçayır (Yay. Haz.) Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 87-98.
- Baron, R. (2014). "Amerikan Kamusal Halk Bilimi-Tarihi, Sorunları ve Zorlukları". İ. Gündüz Alptürker (Çev.) *Uygulamalı Halk Bilimi*. M. Ö. Oğuz, E. Ölçer Özünel, S. Gürçayır Teke, A. E. Aral, E. Kipay (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 177-196.
- Basa, İ. (2015). "Kentsel Hafızanın Sürdürülebilirliği: Bir mimarlık Stüdyosu Deneyimi". *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 15: 27-42.
- Başgöz, İ. (1992). "Giriş". *Sibirya'dan Bir Masal Anası*. İ. Başgöz (Çev.) Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bauman, R. (2014a). "Halk Biliminin Farklı Sosyal Kimliği ve Sosyal Tabanı" F. Çotra (Çev.). *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2* (3. Baskı). M. Ö. Oğuz, S. Gürçayır Teke (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 40-49.
- Bauman, R. (2014b). "Halk Bilimi ve Çağdaşlığın Gücü". Z. N. Kahveci (Çev.). *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 4*. M. Ö. Oğuz, Z. S. Baki, G. Tekin (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 153-157.
- Bauman, Z. (2018). *Küreselleşme*. (8. Basım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2019). *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. (3. Baskı). İ. Türkmen (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ben-Amos, D. (2006). "Şartlar ve Çevre İçinde Folklorun Bir Tanımına Doğru". M. Ekici (Çev.) *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*. (3. Baskı) M. Ö. Oğuz, M. Ekici, N. Özdemir, G. Ögüt Eker, S. Gürçayır Teke (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 27-40.
- Ben-Amos, D. (2015). "Halk Bilgisinin (Folklorun) Bağlamı: İmlar ve Beklentiler". M. Ekici (Çev.). *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3*. M. Ö. Oğuz, S. Gürçayır Teke, S. Akkaya (Yay. Haz.) Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 247-261.
- Berber, Ö. (2011). "Yok-Yer, Yersizleşme ve Yersizyurtsuzluk Kavramları Üzerine Bir Sorgulama". *İdealkent*, 3, 142-157.

- Berner, E (2013). “Metropol İnkilemi: Küresel Toplum, Yerellikler ve Manila’da Kent Arazisi İçin Yürütülen Mücadele”. *Mekân, Kültür, İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*. A. nc, P. Weyland (Der.). İstanbul: İletişim Yayınları, 137-163.
- Bezci, B., ifti Y. (2012). “Self Oryantalizm: İçimizdeki Modernite ve/veya İselleştirdiğimiz Modernleşme”. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 1, 139-166.
- Bilgili, M. (2016). “Coğrafiya ğretiminde Mekân ve Yer Karmaşası zerine Bir Araştırma”. *Coğrafiya Eğitimi Dergisi*, 2(1), 11-19.
- Bilgin, N. (2013). *Tarih ve Kolektif Bellek*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Bookchin, M. (2017). *Kentsiz Kentleşme Yurttaşlığın Yükseliş ve kş*. (2. Baskı). B. Özyalçın (ev.). İstanbul: Sümer Yayınları.
- Boratav, P. N. (2016). *100 Soruda Türk Folkloru*. (2. Baskı) Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Boym, S. (2009). *Nostaljinin Geleceği*. F. B. Aydar (ev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bronner, S. J. (2013). “Uygulamadaki Folklorun Bir Tanımına Doğru”. A. E. Aral (ev.). *Milli Folklor*, 113, 93-116.
- Budak, S., Ersavaş Kavanoz S. (2019). “Küçük Yerleşimlerin Yerel ve zgn Değerleriyle ne ıkarılma Süreci: Küreselleşme ağında Kent Turizmi”. *Siyasal Dergisi*, 28(2), 117-140.
- Burke, P. (1996). *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü*. G. Aksan (ev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Büyükokutan Töret, A. (2015). “Yengelik”. *Aile Yazıları* 8. S. Sakaoğlu, P. Ergun, M. Aa (Ed.). Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayınları, 73-78.
- Büyükokutan Töret, A. (2017). “Geleneksel Türk Düğünlerinde “Oyuna Kaldırıcı Kadınlar”: Bireysel ve Toplumsal İşlevleri. *Turkish Studies*. 12/15, 161-174.
- Cantek, L. (2017). “Kabadayların ve Futbolun Mahallesi: Hacettepe”. *Sanki Viran Ankara*. F. Şenol Cantek (Der.). İstanbul: İletişim Yayınları, 175-210.
- Castells, M. (1991). *Kent Sınıf İktidar*. A. Erendil (ev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Cengizkan, Ali (2017). “Kurgu, Tasarım, Kullanım: Cumhuriyet Dönemi Kamusal Mekânları İçin Bir alışma Programı”. *Başkent zerine Mekân-Politik Tezler, Ankara’nın Kamusal Yüzleri*. G. A. Sargın (Der.). İstanbul: İletişim Yayınları, 215-243.
- Chaney, D. (1999). *Yaşam Tarzları*. (ev.: İ. Kutluk) Ankara: Dost Kitabevi Yay.
- Cocchiara, G. (2017). *Avrupa’da Folklor Tarihi*. Y. zer (ev.). Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Connerton, P. (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar?*. A. Şenel (ev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Connerton, P. (2011). *Modernite Nasıl Unutturur?*. K. Kelebekoğlu (ev.) İstanbul: Sel Yayınları.
- alış, F. (2016). *Günümüz Kentinde Kurban Ritüeli*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara.
- okişler, N. (2018). “Kapadokyalı Teyzenin Savunması: Turizm Açısından Kültürel Mirasın Otantikliği Sorunu”. *Milli Folklor*, 120, 119-130.
- Davis, M. (2016). *Gecekondu Gezegeni*. (3. Baskı). G. Koca (ev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- De Certeau, M. (2008). *Gündelik Hayatın Keşfi-1*. L. Arslan zcan (ev.) Ankara: Dost Yayınları.

- Değirmenci, K. (2011). "Kentsel Mekânda Yerin Ya da Otantik Olanın Yeniden İnşası". *Değişim Sosyolojisi: Dünyada ve Türkiye'de Toplumsal Değişme*. U. Özcan, E. Eğribel (Ed.) İstanbul: Kitabevi Yayınları, 277-292.
- Depeli, G. (2009). *Almanyalı Türklere Evlilik Törenlerinin Dönüşümü: Kültürel Bellek, Aidiyet ve Kimlik*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Dorson, M. R. (2007). "Folklor ve Fake Lore". *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. S. Gürçayır (Ya. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 11-22.
- Dorson, M. R. (2011). *Günümüz Folklor Kuramları*. (2. Baskı). S. Gürçayır, Y. Özay (Çev.) Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Dorson, M. R. (2014). "Uygulamalı Halk Bilimi". S. Gürçayır Teke (Çev.) *Uygulamalı Halk Bilimi*. M. Ö. Oğuz, E. Ölçer Özünel, S. Gürçayır Teke, A. E. Aral, E. Kipay (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 8-11.
- Dundes, A. (2006b). "Doku, Metin ve Konteks". M. Ekici (Çev.) *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*. (3. Baskı) M.Ö. Oğuz, M. Ekici, N. Özdemir, G. Ögüt Eker, S. Gürçayır Teke (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 40-53.
- Dundes, A. (2007). "Fakelore Fabrikasyonu". *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. S. Gürçayır (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 71-86.
- Dundes, A. (2014a). "Folklor Nedir?" G. Aydın (Çev.) *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (3. Baskı) M. Ö. Oğuz, S. Gürçayır Teke (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 16-19.
- Dundes, A. (2014b). "21. Yüzyılda Akademik Halk Bilimi". E. Kipay, Y. B. Sönmez (Çev.) *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 4*. M. Ö. Oğuz, Z. S. Baki, G. Tekin (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 129-152.
- Dundes, Alan (2006a). "Halk Kimdir?". M. Ekici (Çev.) *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*. (3. Baskı) M.Ö. Oğuz, M. Ekici, N. Özdemir, G. Ögüt Eker, S. Gürçayır Teke (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 11-27.
- Ekici, M. (2008). "Geleneksel Kültürü Güncellemek Üzerine Bir Değerlendirme". *Millî Folklor*, 80, 33-38.
- Ekici, M. (2013). *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*. (5. Baskı). Ankara: Geleneksel Yayıncılık
- Ekici, M. (2013b). "100. Yılında Türk Halk Bilimi Çalışmaları ve Türkiye Kültür Politikalarına Eleştirel Bir Bakış". *Millî Folklor*, 99, 41-50.
- Eraydın, Z. (2016). "Kentsel Markalaşma Stratejilerinin Kent Belleği ve Kent İmgesi Üzerine Etkileri: Ankara Örneği". *İdealkent*, 20(7), 830-855.
- Ergun, P. (2010). "Türk Gelininin Mitolojik Göçü". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24, 275-290.
- Erkan, N. E. (2007). "Dünyanın Yerel Aynası". *Kent ve Politika Antik Kentten Dünya Kentine*. A. Mengi (Ed.) Ankara: İmge Yayınları.
- Erman, T. (2011). "Ankara Kent Çeperinin Dönüşümüne İçeriden Bakmak". *İdealkent*, 4, 176-196.
- Erol M. (2005). *Globalleşme, Popüler Kültür ve Medya*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Ersavaş Kavanoz, S., Erdem, N. (2017). "Küreselleşme Sürecinde Kent Pazarlama Stratejisi Olarak Kente Özgü Değerlerin İletişim Ağlarında Kullanımı: Trabzon Örneği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Kayfor15 Özel Sayısı, 1961-1978.
- Ersoy, R. (2012). "Halk Bilimi Çalışmalarının Gelişimine Paralel Olarak Alan Araştırması Kavramını Yeniden Düşünmek". *Millî Folklor*, 94, 5-13.



- Ersoy, R. (2018). "Modernizm-Postmodernizm Bağlamında Geleneksel Tıp Uygulamalarının Güncelliği Üzerine Bir Değerlendirme". *Millî Folklor*, 101, 182-192.
- Ersoy, R. (2018). "Toplumsal Geçiş Törenlerinin Tekno-Kültürel Bağlamları Üzerine Bir Değerlendirme". *Türkbilig*, 36, 129-136.
- Ertürk, Hasan (2013). *Kent Ekonomisi*. Bursa: Ekin Yayınları.
- Esgin, Ali (2016). "Aşına Olunanın Bilinmezliği: Kentin ve Kentsel Gündelik Hayatın Sosyolojisi Üzerine". *Toplumsal Analizler Ekseninde Kent Fragmanları*. Ö. Sarı ve A. Esgin (Ed.). Ankara: Phoenix Yayınları, 17-60.
- Featherstone, M. (2013). *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fedakar, P. (2013). "Evliya Çelebi'nin İzinde İzmir'in İmgeleri". *Kent ve Seyyah: Evliya Çelebi'nin Gözüyle İzmir ve Çevresi III-Makaleler*. M. Ekici, T. Gökçe. (Ed.). İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 229-336.
- Fox, William S. (2007). "Folklor ve Fakelore: Bazı Sosyolojik Düşünceler". *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. S. Gürçayır (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 25-50.
- Gabbert, L. (2014). "Metin/Bağlam Anlaşmazlığı ve Halkbiliminde Davranışsal Yaklaşımların Ortaya Çıkışı" M. Kösemek, G. Tekin (Çev.) *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 4*. M. Ö. Oğuz, Z. S. Baki, G. Tekin (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 110-117.
- Gençoğlu Onbaşı, F. (2003). "Geleneksel ve Modern: Sınırlar ve Geçirgenlikler Üzerine". *Doğu Batı Düşünce Dergisi, Modernliğin Gölgesinde Gelenek*, (2. Baskı), 25, 83-100.
- Geniş, Ş. (2011). "Kent, Kültür ve Küreselleşme". *İdealkent*, 3, 48-61.
- Georg S. (1996). "Metropol ve Zihinsel Yaşam". B. Öcal Düzgören (Çev.). *Cogito*, 96, 81-91.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. C. Güzel (Yay. Haz.) İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Giddens, A. (2014). *Modernliğin Sonuçları*. E. Kuşdil (Çev.) 6. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göle, N. (2002), "Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine". *Modernleşme ve Batıcılık*. C.3. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gözaydın, N. (1992). "Yine Folklor Üzerine". *Türk Dili Dergisi*, 486, 1018-1021.
- Gül, H., Ergun C. (2016). "Kentin ve Kentsel İşlevlerin, Mekânın ve Yapının Tarihsel Gelişimi ve Dönüşümü". *Kente Dair*. M. S. Tümtaş, A. Dericioğulları Ergun, C. Ergun (Yay. Haz.) İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Güleş, E. (2014). *Küreselleşmenin Ulusal Kimlik Üzerindeki Etkileri*. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Gülüm, E. (2015). "Yaratıcı Turizm – Halk Kültürü İlişkisi ve Yerelin Popülerleşmesi". *Millî Folklor*, 105, 87-98.
- Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa-Bolu-Trabzon-Erzurum Azerbaycan-Kafkasya-Kırım-Girit* (2012). S. A. Kahraman (Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gürçayır Teke, S. (2016). "Değişen Kültürel Mekânlar, Dönüşen Gelenekler: Ankara'da Hıdırellez Kutlamaları ve Hamamönü Hıdırellez Şenlikleri", *Ankara Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 40-59.
- Gürçayır Teke, S. (2018). "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Listelerinde Yaşayan Miraslar ve Sabitlenen Gelenekler". *Millî Folklor*, 120, 19-31.

- Gürçayır Teke, S. (2020). *Türk Halk Biliminde Derleme, Çalışmalar, Tartışmalar*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Gürçayır, S. (2007). *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Gürçayır, S. (2013). *Resmî Eğitim Süreçlerinde Gelenek Aktarımı ve Kadın Ankara ve Trabzon Olgunlaşma Enstitüleri Örneği*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Güzey, Ö. (2012). “Türkiye’de Kentsel Dönüşüm Uygulamaları: Neo-Liberal Kent Politikaları, Yeni Kentsel Aktörler ve Gecekondu alanları”. *İdealkent*, 7, 64-83.
- Gysfield, R. J. (2005). “Toplumsal Değişim Araştırmalarında Yersiz Kutuplaşma: Gelenek ve Mdoernite”. B. Canatan (Çev.). *Muhafazakâr Düşünce*, 3, 55-72.
- Halbwachs, M. (2017). *Kolektif Hafıza*. B. Barış (Çev.). Ankara: Heratik Yayınları.
- Halbwachs, M., (2018). *Kolektif Bellek* (Z. Karagöz (Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Harvey, D. (2019a). *Postmodernliğin Durumu*. (8. Baskı.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Harvey, D. (2019b). *Sosyal Adalet ve Şehir*. (6. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hatt, P. K., Reiss, A. J. (2002). “Kentsel Yerleşimlerin Tarihi”. B. Duru ve A. Alkan (Der. ve Çev.) *20. Yüzyıl Kenti*. Ankara: İmge Yayınları, 27-37.
- Hayta Y. (2016). “Kent Kültürü ve Değişen Kent Kavramı”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2, 165-184.
- Helle, H. J. (1996). “Kentlileşmiş İnsan”, *Cogito*, 8, 71-81.
- Hirsch, J. (2014). “Dönüşen Halk Bilimi: B.A. Botkin”. M. E. Dede (Çev.). *Uygulamalı Halk Bilimi*. M. Ö. Oğuz, E. Ölçer Özünel, S. Gürçayır Teke, A. E. Aral, E. Kipay (Yay. Haz.) Ankara: Geleneksel Yayınları, 18-56.
- Hobsbawm E. (2006). “Giriş: Gelenekleri İcat Etmek”. *Geleneğin İcadı*. Hobsbawm E., T. Ranger (Der.), M. M. Şahin (Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı, 1-18.
- Honko, L. (2015). “Ritüellerin Oluşum Süreci”. R. Ersoy (Çev.). *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3*. M. Ö. Oğuz, S. Gürçayır Teke, S. Akkaya (Yay. Haz.) Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 199-212.
- Huysen, A. (2018). “Postmodernin Haritasını Yapmak”. M. Küçük (Çev.). *Modernite versus Postmodernite*. (2. Baskı). İstanbul: Say Yayınları, 231-262.
- Işık, O. (1993). “Modernizmin Kenti/Postmodernizmin Kenti”. *Birikim*, 53, 27-34.
- Işık, O. (1994). “Değişen Toplum/Mekân Kavrayışları”: Mekânın Politikleşmesi, Politikanın Mekânsallaşması” *Toplum ve Bilim*, 64-65 (Kış), 7-36.
- Işık, O. (1995). “Globalleşme Süreci ve Kentin Değişen Anlamları”. *Birikim*, 68-69, 101.
- Işık, Ş. (2005). “Türkiye’de Kentleşme ve Kentleşme Modelleri”. *Ege Coğrafya Dergisi*, 14, 57-71.
- İnternet: (2009). <https://www.haberler.com/altindag-belediye-baskani-tiryaki-ramazan-in-haberi/> adresinden 10.07.2020 tarihinde alınmıştır.
- İnternet: (2014). Geçmişten Geleceğe Yaşayan Kültür Mirasımız Türkiye Somut Olmayan Kültürel Miras Ulusal Envanter <https://aregem.ktb.gov.tr/TR-131494/ramazan-gelenekleri.html> adresinden 10.07.2020 tarihinde alınmıştır.
- İnternet: (2014). <https://www.haberankara.com/iste-hidirliktepenin-isim-hikayesi/11375/> adresinden 10.07.2020 tarihinde alınmıştır.
- İnternet: (2016). <https://lavarla.com/hamamonunde-ramazan/> adresinden 10.07.2020 tarihinde alınmıştır.
- İnternet: (2020). “Anıt”. <https://sozluk.gov.tr/> adresinden 16.07.2020 tarihinde alınmıştır.

- İnternet: (2020). “Yenge” <https://sozluk.gov.tr/> adresinden 16.07.2020 tarihinde alınmıştır.
- İnternet: Altındağ Belediyesi (2007). Altındağ Belediyesi 2007 Yılı Faaliyet Raporu. Web: [https://www.altindag.bel.tr/#!faaliyet\\_kitapcigi](https://www.altindag.bel.tr/#!faaliyet_kitapcigi) adresinden 29.01.2020 tarihinde alınmıştır.
- İnternet: Altındağ Belediyesi (2008). Altındağ Belediyesi 2008 Yılı Faaliyet Raporu. Web: [https://www.altindag.bel.tr/#!faaliyet\\_kitapcigi](https://www.altindag.bel.tr/#!faaliyet_kitapcigi) adresinden 29.01.2020 tarihinde alınmıştır.
- İnternet: Altındağ Belediyesi (2009). Altındağ Belediyesi 2009 Yılı Faaliyet Raporu. Web: [https://www.altindag.bel.tr/#!faaliyet\\_kitapcigi](https://www.altindag.bel.tr/#!faaliyet_kitapcigi) adresinden 20.01.2020 tarihinde alınmıştır.
- İnternet: Altındağ Belediyesi (2010). Altındağ Belediyesi 2010 Yılı Faaliyet Raporu. Web: [https://www.altindag.bel.tr/#!faaliyet\\_kitapcigi](https://www.altindag.bel.tr/#!faaliyet_kitapcigi) adresinden 29.01.2020 tarihinde alınmıştır.
- İnternet: Altındağ Belediyesi (2011). Altındağ Belediyesi 2011 Yılı Faaliyet Raporu. Web: [https://www.altindag.bel.tr/#!faaliyet\\_kitapcigi](https://www.altindag.bel.tr/#!faaliyet_kitapcigi) adresinden 29.01.2020 tarihinde alınmıştır.
- İnternet: Altındağ Belediyesi (2012). Altındağ Belediyesi 2012 Yılı Faaliyet Raporu. Web: [https://www.altindag.bel.tr/#!faaliyet\\_kitapcigi](https://www.altindag.bel.tr/#!faaliyet_kitapcigi) adresinden 29.01.2020 tarihinde alınmıştır.
- İnternet: Altındağ Belediyesi (2013). Altındağ Belediyesi 2013 Yılı Faaliyet Raporu. Web: [https://www.altindag.bel.tr/#!faaliyet\\_kitapcigi](https://www.altindag.bel.tr/#!faaliyet_kitapcigi) adresinden 29.01.2020 tarihinde alınmıştır.
- İnternet: Altındağ Belediyesi, Hamamarkası Kına Konağı 1. Web: [https://www.altindag.bel.tr/?utm\\_content=buffer8f21a&utm\\_medium=social&utm\\_source=facebook.com&utm\\_campaign=buffer#!hamamarkasi\\_kina\\_konagi\\_1](https://www.altindag.bel.tr/?utm_content=buffer8f21a&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer#!hamamarkasi_kina_konagi_1) adresinden 01.07.2020 tarihinde alınmıştır.
- İnternet: Ata Kına Konağı. Web: <https://www.atakonagi.com/hamamonu-kina-gecesi-mekanlari/> adresinden 24.12.2019 tarihinde alınmıştır.
- İnternet: Bride Kına Konağı. Web: <https://dugun.com/kina-ve-bekarliga-veda-mekan/ankara/bride-kina-konagi> adresinden 24.06.2020 tarihinde alınmıştır.
- İnternet: Ferhunde Hanım Kına Konağı. Web: <https://ferhundehanim.com/kina-paketleri-ferhunde-hanim-kina-konagi/> adresinden 23.12.2019 tarihinde alınmıştır.
- İnternet: Hamamönü Kına Konağı. Web: <https://dugun.com/kina-ve-bekarliga-veda-mekan/ankara/hamamonu-kina-konagi> adresinden 01.07.2020 tarihinde alınmıştır.
- Kaplan, M. (2008). *Geleneksel Tıbbın Yeniden Üretim Sürecinde Kadın-Ankara Kent Örneğinde Kuşaklararası Çalışma*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Karakaş, M. (2003). “Modern Bütünleşmeden Postmodern Farklılaşmaya Kentte Toplumsal Etkileşim”. *Çağdaş Yerel Yönetimler*, 12(2), 16-40.
- Karakaş, M. (2006). “Küreselleşme, Postmodernizm ve Kent”. *Sosyoloji ve Coğrafya*. E. Eğribel, U. Özcan (Yay. Haz.) İstanbul: Kızılelma Yayınları, 945-458.
- Karakaş, M. (2019). “Kent, Mekân ve Toplum: Mekân Sosyolojisine Giriş”. *Kent, Mekân ve Toplum*. (M. Karakaş (Ed.) Ankara: Tezkire Yayınları, 15-42.
- Karakurt, E. (2006). “Kentsel Mekânı Düzenleme Önerileri: Modern Kent Planlama Anlayışı ve Postmodern Kent Planlama Anlayışı” *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 26, 1-25.

- Karpat, K. (2016). *Türkiye’de Toplumsal Dönüşüm, Kırsal Göç, Gecekondu ve Kentleşme*. (2. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Keleş, R. (2010). *Kentbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Keleş, R. (2012). *Kentleşme Politikası*. (15. Baskı). Ankara: İmge Yayınları.
- Keleş, R. (2014). “Kent ve Kültür Üzerine”. *Mülkiye Dergisi*, 246, 9-18.
- Keleş, R. (2018). *Eski Ankara’da Bir Şehir Tipolojisi*. Ankara: İdealkent Yayınları.
- Keleş, R. (2019). *100 Soruda Türkiye’de Kentleşme, Konut ve Gecekondu*. (5. Baskı). İzmir: Cem Yayınevi.
- Keleş, R., Duru B. (2008). “Ankara’nın Ülke Kentleşmesindeki Etkilerine Tarihsel Bir Bakış”. *Mülkiye Dergisi*, 261, 27-44.
- Khondker, H. H. (2013). “Küreselleşme Yerine Küyerelleşme: Sosyolojik Bir Kavramın Değerlendirilmesi”. İ. Tüker (Çev.). *Sosyoloji Dergisi*, 28, 177-189.
- Kıranoglu, G. (2016). *İstanbul Nostaljisinin Kültürel Mitolojisi 1953-1965*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2007). “Hatalı İkilikler”. *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. S. Gürçayır (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 51-71.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2014). “Folklorun Krizi”. M. E. Dede (Çev.) *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 4*. M. Ö. Oğuz, Z. S. Baki, G. Tekin (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 66-110.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2014). “Kamusal Alanda Halk Bilimciler: ABD ve Almanya’daki Kültürel Aracılığa Dair Düşünceler” E. Kipay (Çev.). *Uygulamalı Halk Bilimi*. M. Ö. Oğuz, E. Ölçer Özünel, S. Gürçayır Teke, A. E. Aral, E. Kipay, (Yay. Haz.) Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 157-176.
- Korkmaz Yaylagül, N. (2009). “Türkiye’de Tüketim Kültürü ve Mekânsal Ayırışma”. *Medya, Tüketim ve Yaşam Tarzları: Türkiye Medyasından Örüntüler*. B. Dağtaş, E. Dağtaş (Ed.). Ankara: Ütopya Yayınları, 142-164.
- Koyuncu, A. (2011). *1980’den Sonra Kente Göç Edenlerin Tutunma Yolları: Konya Örneği*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Koyuncu, A. (2017). “Türkiye’de Göç ve Kentleşme”. *Kent Sosyolojisi*. K. Alver (Ed.). Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 359-376.
- Kömeçoğlu, U. (2011). “Küreselleşme, Modernleşme, Modernlik”. *Doğu-Batı Dergisi*, 18, 9-26.
- Kurtar, C., Somuncu M. (2013). “Kentsel Kültürel Mirasın Korunması ve Sürdürülebilirliği: Ankara Hamamönü Örneği”. *Ankara Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 35-47.
- Kurtuluş, H. (2017). “Kent Sosyolojisinde Değişen Kavrayışlar ve Türkiye’nin Kentleşme Deneyimi”. *Türkiye Perspektifinden Kent Sosyolojisi Çalışmaları*. Ö. Uğurlu, N.Ş. Pınarcıoğlu, A. Kanbak, M. Şiriner (Der.) İstanbul: Örgün Yayınları, 177-226.
- Kutlu, M. M. (2015). “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunmasında Eğitime Yönelik İlk Adım: Halk Kültürü Dersi”. *Millî Folklor*, 82, 13-18.
- Küçük, M. (2018). *Modernite versus Postmodernite*. (2. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Küçükbasmacı, G. (2018). “Geleneğin İcadında Kadının Rolü: Mezuniyet Kınası”. *Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildiri Kitabı*. M. Aça (Ed.). 208-216.

- Laba, M. (1979). "Urban Folklore: A Behavioral Approach". *Western States Folklore Society*, 38, 158-169.
- Laborit, H. (1999). *İnsan ve Kent*. B. Onaran (Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Lafazanovski, E. (2007). "Halk Sevgisi: Yerel Kitle Kültürünün Kurtuluşu" *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. S. Gürçayır (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 167-174.
- Lefebvre, H. (2019). *Mekânın Üretimi*. (6. Baskı). I. Ergüden (Çev.). İstanbul: Sel Yayınları.
- Lynch, K. (2017). *Kent İmgesi*. İ. Başaran (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Meydan Uygur, S., Baykan E. (2007). "Kültür Turizmi ve Turizmin Kültürel Varlıklar Üzerindeki Etkileri". *Ticaret ve Turizm Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2, 30-49.
- Montell, L. (2014). "Akademik ve Uygulamalı Halk Bilimi: Geleceğin Ortakları". E. Genç (Çev.). *Uygulamalı Halk Bilimi*. M. Ö. Oğuz, E. Ölçer Özünel, S. Gürçayır Teke, A. E. Aral, E. Kipay (Yay. Haz.) Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 56-67.
- Morley, D., Robins K. (2011). *Kimlik Mekânları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar*. (2. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mutman, M. (1994). "Üretilen Mekân Yokolan Mekân". *Toplum ve Bilim*, 64-65, 181-196.
- Newall, J. V. (2014). "Halk Bilimi ve Geleneğin Uyumu: Folklorizm". N. Kayalı Orta (Çev.). *Uygulamalı Halk Bilimi*. M. Ö. Oğuz, E. Ölçer Özünel, S. Gürçayır Teke, A. E. Aral, E. Kipay (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 80-107.
- Nora, P., (2006). *Hafıza Mekânları*. M. E. Özcan (Çev.). Ankara: Dost Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2012). *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Oğuz, M. Ö. (2001). "Kentlerin Oluşum ve Gelişim Süreçlerinde Türk Halkbilimi". *Millî Folklor*, 52, 46-49.
- Oğuz, M. Ö. (2007). "Folklor ve Kültürel Mekân". *Millî Folklor*, 76, 30-32.
- Oğuz, M. Ö. (2008). *Çağdaş Kentin Kültürü ve Somut Olmayan Kültürel Miras*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.
- Oğuz, M. Ö. (2011). "Araştırmaların Tarihi". *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. (8. Baskı). M. Ö. Oğuz (Ed.). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Oğuz, M. Ö. (2013a). "Türkiye'de Folklorun İlk Makaleleri". *Millî Folklor*, 99, 5-14.
- Oğuz, M. Ö. (2013b). *Küreselleşme ve Uygulamalı Halk Bilimi*. (2. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Oğuz, M. Ö. (2013c). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Oğuz, M. Ö. (2014). "Çağdaş Kentte Bir Yeniden Canlandırma Örneği: Çiğdem Günü". *Millî Folklor*, 101, 25-39.
- Oğuz, M. Ö. (2019). *Paldır Kültür Kentleşmeler*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Ong, W. J. (2010). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojikleşmesi*. S. Postacıoğlu Banon (Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Onur, P. (2018). "Re-Creating Nostalgia: Urban Culture in the Citadel, Hamamönü and Hamamarkası Neighbourhoods of Ankara". *Ankara Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 145-166.
- Orçan, M. (2014). *Osmanlı'dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü*. Ankara: Harf Eğitim Yayınları.

- Osmay, S. (1998). "1923'ten Bugüne Kent Merkezlerinin Dönüşümü". *75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık*. Y. Sey (Ed.) İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 139-154.
- Owen, M. T. (2014). "Folklor ve Popüler Kültür". S. Gürçayır (Çev.). *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2* (3. Baskı). M.Ö. Oğuz, S. Gürçayır Teke (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 111-116.
- Ölçer Özünel, E. (2011a). "Peri Bacalarına Sihirli Değnek: Nevşehir Turizminin Kültürel Animasyon ve Uygulamalı Halkbilimi Bağlamında Değerlendirilmesi". *1. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 93-103.
- Ölçer Özünel, E. (2011b). "Kültür Turizminde Yöresel ve Otantik Olanı Sorgulamak ve Tüketilmiş Mekânları Yeniden Üretmek Üzerine". *Turkish Studies*, 6/4, 255-262.
- Ölçer Özünel, E. (2011c). "Bize Bir Masal Anlat İstanbul: Masalını Yitiren Kent ve Kültür Erozyonu". *Folklor Edebiyat*, 65, 53-62.
- Ölçer Özünel, E. (2014). "Kendini Seyreden Öteki: Halk Kültürü Temsillerinde Öz Oryantalist Yaklaşımlar". *Millî Folklor*, 102, 5-16.
- Ölçer Özünel, E. (2015). *Eşikteki: Gecekondu Folklorunda İnsan-Zaman-Mekân*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ölçer Özünel, E. (2017a). "Somut Olmayan Kültürel Mirası Karanlık Yüzleri: Turistifikasyon, Bağlamından Koparma, Millileştirme, Müzeifikasyon, Otantifikasyon ve Aşırı Ticarileştirme". *Kültürel Mirasın Korunması Uluslararası Bursa Sempozyumu Bildiri Kitabı*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 349-366.
- Ölçer Özünel, E. (2017b). "İnsanlar, Gezegenler ve Refah İçin Bir Eylem Planı: Somut Olmayan Kültürel Miras ve 2030 Sürdürülebilir Kalkınma Hedeflerine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Millî Folklor*, 116, 18-32.
- Öncü, A., Weyland P. (2013). "Küreselleşen Kentlerde Yaşam Alanı ve Toplumsal Kimlik Mücadeleleri". *Mekân, Kültür, İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler* (4. Baskı) A. Öncü, P. Weyland (Der.). İstanbul: İletişim Yayınları, 9-40.
- Örnek, S. V. (2014). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Özakbaş, D. (2015). "1950 Yılı Sonrası Türkiye'de Konut Alanlarının Oluşumu ve Sorunları". *Tarih Okulu Dergisi*, 8 (XXII), 415-448.
- Özdemir, E. (2010). "Kentın Tanımlanmasında Sosyolojik Yaklaşımlar: Toplumsal Süreç ve/veya Mekânın Çözümlemesi". *İdealkent*, 1, 44-77.
- Özdemir, E. (2017). "Kent Sosyolojisi Yaklaşımları". *Kent Sosyolojisi*. K. Alver (Ed.). Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 119-146.
- Özdemir, N. (2009). "Turizm ve Edebiyat". *Millî Folklor*, 82, 32-49.
- Özdemir, N. (2011). "Kentlerin Gezgin İmgeleri veya Kent İmgeleri Giydirilen Otobüsler". *Millî Folklor*, 89, 41-53.
- Özdemir, N. (2012). "Kültürel İmge Araştırmaları". *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi*. Ankara: Hacettepe Yayınları, 105-123.
- Özdemir, N. (2012a). "Kültür Turizmi". *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi*. Ankara: Hacettepe Yayınları, 219-242.
- Özden, P. P. (2017). "Kentsel Yenilemenin Unutulan Ögesi: Toplumsal Yenilenme". *Türkiye Perspektifinden Kent Sosyolojisi Çalışmaları*. Ö. Uğurlu, N. Ş. Pınarcıoğlu, A. Kanbak, M. Şiriner (Der.) İstanbul: Örgün Yayınları, 267-308.
- Özkan, S. (2018). "Başkent Ankara'nın Kentleşme Sürecinde Konut Sorunu". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 7(20), 383-434.

- Öztürk, S. (2012). *Mekân ve İktidar, Filmlerle İletişim Mekânlarının Altpolitikası*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Özyurt Özyurt, C. (2007). “Yirminci Yüzyıl Sosyolojisinde Kentsel Yaşam”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10 (18), 111-126.
- Park, R. E., Burgess, E.W. (2018). *Şehir, Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler*. (3. Baskı). P. K. Kayalığıl (Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Pekin, F. (2011). *Çözüm: Kültür Turizmi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pınarcıoğlu, N. Ş., Kanbak A., Şiriner M. (2017) “Kent Kuramları”. *Türkiye Perspektifinden Kent Sosyolojisi Çalışmaları*. Ö. Uğurlu, N.Ş. Pınarcıoğlu, A. Kanbak, M. Şiriner (Der.) İstanbul: Örgün Yayınları, 71-102.
- Pişkin, H. N. (2016). “Kına”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, C. EK-2, 58-59.
- Polat, M. (2019). “Anıtlar ve Anma Mekânlarının Dönüşümü Üzerine Değerlendirmeler”. *Megaron*, 14(1), 51-62.
- Poyraz, U., Gündoğan M. Ö. (2014). “Tarihsiz ve Talihsiz Bir Dönüşüm: Cazibe Merkezi Olarak Hamamönü”. *İdealkent*, 11, 70-87.
- Puglia, D. J. (2018). “The Folk in the City”. *Tradition, Urban Identity, and the Baltimore “Hon”: The Folk in the City, The Folk in the City*. D. J. Puglia (Ed.). London: Lexington Books, 1-9.
- Ritzer, G. (2011a). *Küresel Dünya*. M. Pekdemir (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ritzer, G. (2011b). *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek Tüketim Araçlarının Devrimcileştirilmesi*. Ş. Süer Kaya (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Robins, K. (1996). “Kent Tutsakları: Post-Modern Kent de Ne Ola ki?” *Yitik Ülke Masalları Kimlik ve Yer Sorunsalı*. T. Yöney (Çev.). İstanbul: Sarmam Yayınları, 55-85.
- Robins, K. (1999). *İmaj: Görmenin Kültür ve Politikası*. N. Türkoğlu (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sadioğlu, U., Tiryaki V., Korkmaz A. (2016). “Altındağ Belediyesi Örneği Üzerinden Türkiye’de Kentsel Dönüşüm Politikasının Değerlendirilmesi”. *Ankara üniversitesi SBF Dergisi*, 71(3), 757-796.
- Sağiroğlu, Ö. (2016). “Korumada Turizmin “Kurtarıcı” Rolü Üzerine”. *İdealkent*, 19 (7), 550-586.
- Sarı, Ö. (2013). “Kent Markalaşmasında Konya ve Mevlâna Örneği”. *İdealkent*, 8, 170-179.
- Satılmış, R. (2019). “Yenilenen Kentlerde Nostaljik Söylemler ve Kurgusal Mekânlar”. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(6), 59-66.
- Saunders, P. (2013). *Sosyal Teori Kentsel Sosyoloji*. İstanbul: İdeal Kültür Yayınları.
- Sennett, R. (2019) *Gözün Vicdanı: Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*. (3. Baskı). S. Sertabiboğlu, C. Kurultay (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sennett, R. (2019). *Kamusal İnsanın Çöküşü*. (6. Baskı). S. Durak, A. Yılmaz (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Serter, G. (2013). “Şikago Okulu Kent Kuramı: Kentsel Ekolojik Kuram”. *Planlama*, 23(2), 67-76.
- Shaukland, G. (1996). “Tarihi Değeri Olan Kentlere Neden El Atmalıyız”, *Cogito*, 8, 23-36.
- Shils, E. (2003). “Gelenek”. *Doğu Batı Düşünce Dergisi, Modernliğin Gölgesinde Gelenek*. (2. Baskı). 25, 101-134.

- Simmel, G. (1996). "Metropol ve Zihinsel Yaşam" *Cogito*, 8, 81-89.
- Sjoberg, G. (2002). "Sanayi Öncesi Kenti". B. Duru ve A. Alkan (Çev.) *20. Yüzyıl Kenti*. B. Duru ve A. Alkan (Der.) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 37-55.
- Smidchens, G. (2011). "Urban Folklore" *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music and Art*. C. T. McCormick, K. K. White (Ed.) California: ABC-CLIO, 1222-1228.
- Soja, E. (2002). "Postmetropolis Üzerine Altı Söylem". *20. Yüzyıl Kenti*. B. Duru, A. Alkan (Der. ve Çev.) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 285-306.
- Soja, E. (2017). *Postmodern Coğrafyalar: Eleştirel Toplumsal Teoride Mekânın Yeniden İleri Sürülmesi*. Y. Çetin (Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Steger, M. B. (2013). *Küreselleşme*. A. Ersoy (Çev.) Ankara: Dost Yayınları.
- Şahin, H. İ. (2009). "Dalyan ve Köyceğiz Çevresinde Gelenek, Turizm ve Folklorizm" *Millî Folklor*, 82, 50-58.
- Şenol Cantek, F., Zırhlı B. C. (2014). "Bir Semt Monografisine Doğru: Cebeci'ye Bakmak". *İdealkent*, 11, 138-170.
- Şenol, Cantek, L. F. (2016). *"Yaban"lar ve Yerliler: Başkent Olma Sürecinde Ankara*. (3. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şenyapılı, T. (1998). "Cumhuriyet'in 75. Yılı, Gecekondu'nun 50. Yılı". *75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık*. Y. Sey (Ed.) İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 301-316.
- Şenyapılı, Tansı (2016). *"Baraka"dan Gecekonduya Ankara'da Kentsel Mekânın Dönüşümü: 1923-1960*. (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şimşir, B. (2006). *Ankara...Ankara...Bir Başkent'in Doğuşu*. (3. Baskı). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Tan, N. (1995). *Gelin ve Güveye Düğün Öncesi Akraba ve Dostları Tarafından Verilen Nasihatler (Öğütler)*. III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresi Bildiri Kitabı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 212-219.
- Tankut, G. (1988). "Ankara'nın Başkent Olma Süreci". *ODTÜ MFD Dergisi*, (8:2), 93-104
- Tarhan, B. A. (2017). "Ankara, Kent ve Modernleşme". *Sanki Viran Ankara*. (2. Baskı). F. Şenol Cantek (Der.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Taşçı, H. (2014). "Kent Meydanının Sosyo-Kültürel Arka Planı". *İdealkent*, 13, 82-101.
- Taşkaya, M. (2013). "Reklamda Nostaljik Unsurlar: Kimlik Vaadi ve Anlamın Tüketimi". *ETHOS*, 1, 1-37.
- Tavukçu, H. (2016). *Geleneğin Yeniden Keşfi Bağlamında Halk Hekimliği (Ankara Kent Örneği)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Tekeli, İ. (2006). "Kent Tarihi Yazımı Konusunda Yeni Bir Paradigma Önerisi". *Cumhuriyet'in Ankara'sı*. T. Şenyapılı (Der.) Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 3-31.
- Tekeli, İ. (2009). *Modernizm, Modernite ve Türkiye'nin Kent Planlama Tarihi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Tekelioğlu, O. (2006). *Pop Yazılar: Varoştan Merkeze Yürüyen 'Halk Zevki'*. İstanbul: Telos Yayınları.
- Tomlinson, J. (2013). *Küreselleşme ve Kültür*. A. Eker (Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Töre, E. (2014). "Kültür Endüstrileri Kentsel Politikalarda Bir Yer Edinebilir mi?: İstanbul Film Endüstrisi Örneği". *İdealkent*, 12, 160-193.



- Tuncer Gürkaş, E. (2010). “Yer” Üzerine Bir Okuma Denemesi: Samatya’da Yer-Kurma Pratikleri. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Tunçer, M. (2001). *Ankara (Angora) Şehri Merkez Gelişimi (14.-20. YY)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tunçer, M. (2013). “Ankara Tarihi Kent Merkezi Yenileme Alanı Koruma Planı, Niteliği ve İptaline İlişkin Gerekçeler”. *Ankara Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 10-34.
- Türkün, A., Ulusoy Z. (2006). “Kentsel SİT Alanlarında Turizm Amaçlı Dönüşüm ve Sorunlar: Ankara Kalesi Örneği”. *Planlama*, 2, 129-138.
- Uğurlu, Ö. (2017). “Kentlerin Tarihsel Gelişimi”. *Türkiye Perspektifinden Kent Sosyolojisi Çalışmaları*. Ö. Uğurlu, N.Ş. Pınarcıoğlu, A. Kanbak, M. Şiriner (Der.) İstanbul: Örgün Yayınları, 25-70.
- Uludağ, Z., Aycı, H. (2016). “Modernin Güçlü Sahnesi Erken Cumhuriyet Dönemi Ankara’ında Kolektif Belleğin İnşası ve Toplumsal Unutma Süreci”. *İdealkent*, 20, 746-773.
- Urry, J. (2009). *Turist Bakışı*. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Urry, J. (2018). *Mekânları Tüketmek*. (3. Baskı). R. G. Ögdül (Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Uz Sönmez, F., Yücel A., Uluoğlu, B. (2009). “Popüler Kültürün Kentsel Söylem Oluşturmadaki Etkisi”. *İTÜ Dergisi*, 8(1), 57-66.
- Weyland, P. (2013). “Küresel Mekânlarda Cinsiyetlendirilmiş Yaşamlar”. *Mekân, Kültür, İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*. A. Öncü, P. Weyland (Der.). İstanbul: İletişim Yayınları, 117-137.
- Williams, R. (2012). *Anahtar Sözcükler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Wirth, L. (2002). “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme”. *20. Yüzyıl Kenti*. B. Duru, A. Alkan (Der. ve Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 77-107.
- Wolf-Knuts, U. (2007). “Folklorizm, Nostalji ve Kültürel Miras”. *Folklorun Sahtesi: Fakelore*. S. Gürçayır (Yay. Haz.) Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 175-181.
- Yetim, N. (2011). “Küresel Üretim Yapılanmasına Kültürel Yanıtlar: Ulusal-Yerel?”. *Doğu Batı Düşünce Dergisi, Dünya Neti Tartışıyor? I Küreselleşme*, 18, 129-142.
- Yırtıcı, H. (2005). *Çağdaş Kapitalizmin Mekânsal Örgütlenmesi*. (2. Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Yoder, D. (2014). “Halk Yaşamı” A. Yavuz (Çev.) *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2* (3. Baskı). M. Ö. Oğuz, S. Gürçayır Teke (Yay. Haz.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 26-33.
- Yörükân, A. (2006). *Şehir Sosyolojisinin ve İnsan Ekolojisinin Teorik Temelleri*. T. Yörükân (Der. ve Yay. Haz.). Ankara: Nobel Yayınları.
- Yurdakul, S. (2006). *Bir Ürün ve Toplumsal Bütünleşme Aracı Olarak Modern Kent Karnavalları ve Türkiye’deki Örneklerde Görülen Uygulama Farklılıkları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Zygmunt, B. (2000). *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. İ. Türkmen (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.





**EKLER**

## EK-1. Kaynak Kişi Listesi

### *Görüşme Yapılan Kaynak Kişi Listesi*

KK1: Veysel T., Altındağ Belediyesi Eski Başkanı, 25 Haziran 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK2: Ebru K., Altındağ Belediyesi Hamamönü Koordinatörü, 10 Haziran 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK3: Musa S. G., Kına Konağı İşletmecisi, 24 Haziran 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK4: Atilla B., Kına Konağı İşletmecisi, 24 Haziran 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK5: Handan A., Organizatör, Kına Konağı İşletmecisi, 24 Haziran 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK6: Mehmet T., Kına Konağı İşletmecisi, 29 Haziran 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK7: Songül D., Kına Konağı İşletmecisi, 29 Haziran 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK8: Ayşe A. (29), 29 Haziran 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK9: Zeynep K. (33), 29 Haziran 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK10: Kadriye Ö. (51), 6 Temmuz 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK11: Erol S. (37), 6 Temmuz 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK12: Kenan Ö. (56), 6 Temmuz 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK13: Rasim G. (42), 6 Temmuz 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK14: Mehmet T. (39), 6 Temmuz 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK15: Ayşe K. (58), 7 Temmuz 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK16: Hacer Ü. (62), 7 Temmuz 2020 tarihinde yapılan görüşme.

EK-1. (devam) Kaynak Kişi Listesi

KK17: Ayşe S. (55), 7 Temmuz 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK18: Zeynep S. (27), 7 Temmuz 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK19: Ali B. (56), 7 Temmuz 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK20: Zerrin K. (36), 6 Temmuz 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK21: Neslihan T. (41), 6 Temmuz 2020 tarihinde yapılan görüşme.

KK22: Arif K. (55), 8 Temmuz 2020 tarihinde yapılan görüşme.

*Katılımcı Sözlük vd. Üzerinden Elde Edilen Bilgilerin Kullanıcı Bilgileri*

KK23: polyannahayris adlı Tripadvisor kullanıcısı, Haziran 2013'de yapılan yorum.

KK24: Sevgi E adlı Tripadvisor kullanıcısı, Mart 2019'da yapılan yorum.

KK25: Duygu K adlı Tripadvisor kullanıcısı, Mart 2019'da yapılan yorum.

KK26: murat\_abb adlı Tripadvisor kullanıcısı, Kasım 2018'de yapılan yorum.

KK27: Travel42016359828 adlı Tripadvisor kullanıcısı, Ekim 2018'de yapılan yorum.

KK28: Zeynep d adlı Tripadvisor kullanıcısı, Haziran 2017'de yapılan yorum.

KK29: Hulya S adlı Tripadvisor kullanıcısı, Haziran 2016'da yapılan yorum.

KK30: Nurdan O adlı Tripadvisor kullanıcısı, Kasım 2016'da yapılan yorum.

KK31: pyjamas adlı Ekşi Sözlük yazarı, 1 Eylül 2010 tarihinde yapılan yorum.

KK32: huseyinc05 adlı Tripadvisor yazarı, Mayıs 2019'da yapılan yorum.

KK33: Cuishler adlı Tripadvisor yazarı, Haziran 2018'de yapılan yorum.

KK34: ipekcanao adlı Tripadvisor yazarı, Eylül 2018'de yapılan yorum.

EK-1. (devam) Kaynak Kişi Listesi

KK35: drtunahansengun adlı Tripadvisor yazarı, Aralık 2018’de yapılan yorum.

KK36: 408canerp adlı Tripadvisor yazarı, Őubat 2018’de yapılan yorum.

KK37: Terlik adlı Tripadvisor yazarı, Ekim 2018’de yapılan yorum.



## ÖZGEÇMİŞ

### Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : Tekin, Gözde  
Uyruğu : Türkiye Cumhuriyeti  
Doğum tarihi ve yeri : 24.08.1988 / Kargı  
Medeli hâli : Bekâr  
Telefon : 0539 443 50 45  
e-mail : gozde.tekin@hbv.edu.tr

### Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Yılı
Doktora	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı	Devam ediyor
Yüksek Lisans	Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi	2014
Lisans	Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı	2011
Lise	Giresun Lisesi	2006

### İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2018 Mayıs-	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Bölümü	Araştırma Görevlisi
2013 Eylül-	Gazi Üniversitesi	Araştırma Görevlisi
2018 Mayıs	Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Bölümü	

## **Yabancı Dil**

İngilizce

## **Yayınlar**

### **Yayına Hazırlanan Ulusal Kitaplar**

Oğuz, M. Ö., Baki, Z. S., Tekin, G. (2014). *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 4*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

### **Uluslararası Hakemli Dergilerdeki Makaleler**

Tekin, G. (2018). “Modern Kentin Nostaljik İmgesi: Yeni Nesil Mahalleler”. *Millî Folklor*, 119, 100-113.

### **Ulusal Hakemli Dergilerdeki Makaleler**

Tekin, G. (2017). “Dönüşen Müzecilik ve Müzede Öğrenme: Ankara Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesi Örneği”. *Millî Eğitim*, 214, 155-166.

### **Uluslararası Hakemli Dergilerdeki Kitap Tanıtları**

Tekin, G. (2014). “Türkiye Kazakistan Ortak Müzik Etkileşimi Projesi”. *Millî Folklor*, 102, 193-195.

Tekin, G. (2019). “Ezgi Metin Basat, Köy Seyirlik Oyunlarında İnsan, Doğa ve Topluluk İlişkisi. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, ISBN: 978-605-9247-83-2, 200 sayfa.” *Millî Folklor*, 122, 118-120.

Tekin, G. (2020). “Bekir Pakdemirli, Zülfikar Bayraktar, Ahmet Nafiz Ünalı, Yaşar Sarı, Sefa Takmaz, Oktay Emir (Ed.) Ekonomi Ekseninde Türkiye’de Geçmişten Günümüze Kültür ve Turizm Politikaları. Ankara: Akçağ Yayınları, 2020, ISBN: 978-605-342-545-8. 291 Sayfa”. *Millî Folklor*, 126, 266-268.

### **Uluslararası Toplantılarda Sunulmuş Bildiriler**

Tekin, G. (2018). “Turizm Fakültelerinde Somut Olmayan Kültürel Miras ve Kültür Turizmi Eğitimi Üzerine Bir İnceleme” 9. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildiriler Kitabı* (3. Cilt). 20-23 Kasım 2017, Ordu. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 525-533.

Tekin, G. (2017). “Sözün Müzesi: Gazi Üniversitesi Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesi”. 4. *Uluslararası Üniversite Müzeleri Birliği Platformu Konferans Kitabı*. 7-8 Nisan 2017, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 268-274.

## **Proje Görevleri**

Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Yardımcı Editör.





